RELIGIONS TRANSNATIONALES DES SUDS

Afrique, Europe, Amériques

Kali Argyriadis Stefania Capone Renée de la Torre et André Mary







RELIGIONS TRANSNATIONALES DES SUDS

COLLECTION

«Investigations d'anthropologie prospective»

| Déj | 3 | na | mı | |
|-----|---|----|----|--|
| DC | a | μa | ıu | |

| 1. | Julie Hermesse, Michael Singleton et Anne-Marie Vuillemenot (dir.), <i>Implications</i> et explorations éthiques en anthropologie, 2011. | | | | | | |
|----|--|--|--|--|--|--|--|
| | | | | | | | |
| | | | | | | | |
| | | | | | | | |
| | | | | | | | |
| | | | | | | | |
| | | | | | | | |
| | | | | | | | |
| | | | | | | | |
| | | | | | | | |
| | | | | | | | |
| | | | | | | | |

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 ceucuménique 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

Remerciements

Ce livre est le fruit d'enquêtes ethnographiques de première main et d'un effort collectif de réflexion qui se sont déroulés entre 2008 et 2011 sous les auspices de deux grands programmes de recherche. Le premier, intitulé *Transnationalisation religieuse des Suds: entre ethnicisation et universalisation* (coordonné par Kali Argyriadis), a été financé en France par l'Agence Nationale de la Recherche (ANR) et l'Agence Inter-établissements de Recherche pour le Développement (AIRD). Nous souhaitons ici remercier vivement le comité de suivi de l'ANR «Suds» pour la confiance qu'il nous a accordée. Le second, intitulé *Transnacionalización y relocalización de las religiones indo y afro-americanas* (coordonné par Renée de la Torre), a été financé au Mexique par le Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT). Une traduction de cet ouvrage sera d'ailleurs publiée en espagnol sous le titre *En sentido contrario*. *Transacionalización de religiones africanas y latinoamericanas*.

S'il est évident que notre travail commun a gagné en envergure grâce à ces grands programmes, qui nous ont permis d'approfondir et de concrétiser notre projet à plus grande échelle, nous souhaiterions aussi rappeler brièvement les antécédents de cette collaboration. Ainsi, les chercheurs concernés par les religions afro-américaines convergeaient depuis plusieurs années dans le cadre de du Centre d'études et de recherches sur les cultures afro-américaines (CERCAA, Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparatives, Université de Paris-X Nanterre) dirigé par Stefania Capone. Certains spécialistes des entreprises missionnaires (Sandra Fancello, André Mary), quant à eux, avaient participé entre 2002 et 2006 au programme IFRA (Ibadan, Nigeria) intitulé Réseaux transnationaux et nouveaux acteurs religieux en Afrique de l'Ouest, dirigé par André Mary et Laurent Fourchard. Par ailleurs, Stefania Capone, André Mary et Nathalie Luca ont animé entre 2006 et 2009 le séminaire Anthropologie des religions transnationales: Afrique, Asie, Amérique à l'École des hautes études en sciences sociales. De leur côté, Kali Argyriadis et Renée de la Torre avaient constitué en

m Keligions transnationale
REMERCIEMENTS

2003 un groupe de recherche intitulé *Transnacionalización et relocalización de las religiones (a partir de México)*, dans le cadre du programme *Identidades y movilidades* (Institut de recherches pour le développement / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Instituto Colombiano de Antropología e Historia). Ce travail a lui-même débouché sur la signature, en février 2007, d'une convention de recherche entre l'IRD, le CIESAS, El Colegio de Jalisco et l'Université de Paris X. Nous tenons à exprimer ici notre gratitude envers Ghani Chebouni, représentant IRD au Mexique en 2007, Virginia Garcia, directrice du CIESAS, Susan Street, coordinatrice du CIESAS-Occidente et José Luis Leal Sanabria, président de El Colegio de Jalisco, qui ont soutenu dès ses débuts cette entreprise inédite de coopération. Toutes nos pensées vont également à Pascal Labazée, successeur de Ghani Chebouni à la représentation IRD au Mexique qui nous a quittés prématurément en 2010.

L'un des facteurs les plus importants de réalisation d'un projet scientifique de cette taille est l'appui administratif. Sans l'aide et la disponibilité des secrétaires et comptables de nos institutions partenaires, nous n'aurions jamais pu aller de l'avant. C'est pourquoi nous voudrions en particulier remercier chaleureusement Marguerite Kauss (ANR), Ernesto Olivas et Guadalupe Martínez (CIESAS), Carlos Velasco Picazo et Guadalupe González (El Colegio de Jalisco), Yasmina Djaout (IRD), Monique Descieux (LESC / CNRS) et Stéphane Eloy (CEIFR).

Si les ressources et les espaces fournis par la technologie informatique nous ont permis de maintenir un contact permanent au sein de notre propre réseau transnational de chercheurs, il n'en reste pas moins que les rencontres «en face à face» ont été indispensables à toutes les étapes du projet. Pour cela, et au-delà des réunions de travail et séminaires permanents organisés de part et d'autres de l'Atlantique, nous avons réalisé deux colloques afin de présenter et discuter entre autres les premières versions des travaux présentés dans cet ouvrage: le premier au centre IRD de Bondy en 2009 et le deuxième au CIESAS-Occidente à Guadalajara en 2010. Tout au long de ces rencontres, nous avons eu la chance de compter sur des interlocuteurs de choix qui nous ont aidés à mûrir et enrichir nos capacités analytiques et conceptuelles: Thomas Csordas (University of San Diego, USA), Pablo Semán (El Colegio de México, Mexique), Olga Odgers (El Colegio de la Frontera Norte, Mexique), Ramón Sarró (Instituto de Ciencias Sociales de Lisboa, Portugal), Santiago Bastos (CIESAS-Occidente, Mexique), Jorge Durand (Universidad de Guadalajara, Mexique), Manuela Camus (Universidad de Guadalajara, Mexique), et bien sûr Pierre-Joseph Laurent (Université catholique de

Louvain-la-Neuve, Belgique), Joseph Tonda (Université Omar Bongo, Gabon), Alejandra Aguilar Ros (CIESAS-Occidente, Mexique), Caterina Pasqualino (LAIOS / CNRS, France), Lorraine Karnoouh (CIESAS-Golfo), Bernard Coyault (CEIFR), et Jean-Paul Sarrazin (IRD / Université de Poitiers) qui ont participé au programme *Transnationalisation religieuse des Suds: entre ethnicisation et universalisation*.

Maîtriser les différents codes et les différentes langues des participants de ce projet a été certainement le défi le plus complexe de notre travail collectif. Notre équipe est multilingue et multinationale et les traductions n'ont pas toujours suffi à résoudre divers problèmes de compréhension, lesquels nous ont obligés à remettre en question l'idéal d'un langage scientifique universel. De même que les images ou les mots, les concepts charrient de légers décalages de sens d'un contexte à l'autre et peuvent engendrer confusions et malentendus. Nous espérons avoir surmonté cet obstacle et rendu ces malentendus « productifs ». C'est pourquoi notre reconnaissance va également aux interprètes et traducteurs qui nous ont aidés tout au long de ces années dans cette tâche ardue, en particulier Caroline Perré, María Palomar Verea, Maïa Guillot et Lorraine Karnoouh.

Enfin cet ouvrage n'aurait pu voir le jour sans le travail minutieux de Sandra Fancello, qui s'est chargée de la relecture, de la mise en forme du manuscrit et de la coordination du cahier photos, au stade ultime du programme et alors que les forces commençaient à nous manquer.

Notices biographiques

Les auteurs

Kali Argyriadis est anthropologue et chargée de recherche à l'Institut de Recherche pour le Développement (URMIS Paris VII). Ses recherches portent sur la transnationalisation de la santería cubaine et sur sa relocalisation dans l'État du Veracruz (Mexique). Elle a publié La religión à La Havane. Actualité des représentations et des pratiques cultuelles havanaises (Paris, Éditions des archives contemporaines, 1999) et, avec R. de la Torre, A. Aguilar et C. Gutiérrez, Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales (Guadalajara, El Colegio de Jalisco, CIESAS, CEMCA, IRD, ITESO, 2008).

Stefania Capone est ethnologue et directrice de recherche au CNRS et membre du LESC (Université Paris Ouest Nanterre La Défense). Ses recherches portent sur la transnationalisation des religions afro-américaines aux États-Unis, au Brésil et en Europe, ainsi que sur les liens entre reconstruction d'une mémoire africaine et réafricanisation rituelle. Elle est l'auteur de La quête de l'Afrique dans le candomblé: pouvoir et tradition au Brésil (Karthala, 1999), traduit en portugais (Brésil, Pallas/Contracapa, 2004) et en anglais (Duke University Press, 2010), ainsi que de Les Yoruba du Nouveau Monde: religion, ethnicité et nationalisme noir aux États-Unis (Karthala, 2005), traduit en portugais (Brésil, Pallas, 2011).

Renée De la Torre est anthropologue, professeur et chercheur au Centre de Recherche et d'Études Supérieures en Anthropologie Sociale (CIESAS-Occidente, Guadalajara, Mexique) et membre de la Academia Nacional de la Ciencia. Ses recherches portent sur les transformations contemporaines de la religion au Mexique, ainsi que sur la transnationalisation des danses aztèques. Elle est l'auteur de Los hijos de La luz. Discurso, identidad y poder en La Luz del Mundo (Guadalajara, U. de G./ITESO/CIESAS 1995 et 2000) ainsi que de La Ecclesia Nostra: el catolicismo desde la perspectiva de los Laicos: El caso de Guadalajara (México,

CIESAS/Fondo de Cultura Económica 2006), et coéditeur, avec Cristina Gutiérrez Zúñiga de El Atlas de la diversidad religiosa en México (México, CIESAS/ELCOLJAL/COLEF/COLMICH/UQROO/CONACYT/SEGOB 2007).

Sandra Fancello est anthropologue, chargée de recherche au CNRS et membre du Centre d'Étude des Mondes Africains (CEMAf). Elle poursuit ses recherches sur les pentecôtismes indigènes en Afrique et sur les enjeux de l'implantation des Églises africaines en Europe. Elle a publié Les aventuriers du pentecôtisme ghanéen. Nation, conversion et délivrance en Afrique de l'Ouest (Karthala, 2006), et en co-direction avec André Mary, Chrétiens africains en Europe. Prophétismes, pentecôtismes et politique des nations (Karthala 2010).

Alejandro Frigerio est anthropologue, chercheur indépendant du CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas) et Professeur du Master en anthropologie sociale et politique du FLACSO (Argentine) et du Doctorat en sociologie de l'Universidad Católica Argentina. Ses travaux portent sur la transnationalisation des religions afro-brésiliennes dans le Cône Sud (Argentine et Uruguay) et sur les cultures noires dans ces pays. Il est l'auteur, entre autres, de Cultura Negra en el Cono Sur (Buenos Aires, EDUCA, 2000).

Maïa Guillot est doctorante en ethnologie au Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative (LESC) de l'Université Paris-Ouest Nanterre-La-Défense (France). Sa recherche porte sur la transnationalisation et les processus de relocalisation des religions afro-brésiliennes au Portugal.

Cristina Gutiérrez Zúñiga est sociologue, professeur et chercheur à El Colegio de Jalisco, Zapopan, Mexique. Ses travaux portent sur la pluralisation religieuse au Mexique, sur les nouveaux mouvements religieux et spirituels, et sur la transnationalisation de las danses azteèques. Elle a publié Nuevos Movimientos Religiosos. La Nueva Era en Guadalajara. (El Colegio de Jalisco 1996), et Congregaciones del éxito. Interpretación socio-religiosa de las redes de mercadeo en Guadalajara. (El Colegio de Jalisco-CUCSH, 2005). Elle est aussi coéditeur avec Renée de la Torre et Cintia Castro de Una ciudad donde habitan muchos dioses. Cartoarafía religiosa de Guadalajara (CIESAS-El Colegio de Jalisco, 2011).

Nahayeilli Juárez Huet est anthropologue, chercheur et professeur au Centre de Recherche et d'Études Supérieures en Anthropologie Sociale (CIESAS-Península, Mérida, Mexique). Ses travaux portent sur la transnationalisation des religions afro-américaines au Mexique.

Nathalie Luca est anthropologue, directrice de recherche au CNRS et membre du Centre Interdisciplinaire d'Études des Faits Religieux (EHESS, Paris). Elle a publié Le salut par le foot. Une ethnologue chez un messie coréen (Labor et Fides, 1997), Les sectes (PUF, 2004) et Individus et pouvoirs face aux sectes (Armand Colin, 2008). Elle travaille aujourd'hui sur les variations du croire: frontières du religieux et mouvements transnationaux.

André Mary est anthropologue, directeur de recherche CNRS et membre de l'Institut Interdisciplinaire d'Anthropologie du Contemporain (EHESS, Paris). Ses travaux portent sur la transnationalisation des pentecôtismes africains et des christianismes du Sud. Il a co-édité avec A. Corten, Imaginaires politiques et Pentecôtismes, Afrique-Brésil (2001) et coordonné avec L. Fourchard un ouvrage collectif Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest (2005). Ses deux derniers livres sont: Visionnaires et Prophètes de l'Afrique contemporaine (2009), et Les anthropologues et la religion (PUF, 2010).

Maixant Mebiame Zomo est anthropologue et enseignant-chercheur à l'Université de Libreville (Gabon). Il a étudié les stratégies d'évangélisation et de conversion des Églises pentecôtistes en Afrique centrale et travaille actuellement sur la transnationalisation des Églises gabonaises au Cameroun et en France.

Damien Mottier est docteur en anthropologie de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales. Il a publié un premier article dans Archives des Sciences Sociales des Religions (2008) et a par ailleurs été récompensé au Festival International Jean Rouch (2009) pour le film documentaire Prophète(s) réalisé dans le cadre de son travail de recherche sur les Éclises pentecôtistes africaines en France.

Ari Pedro Oro est anthropologue et professeur à l'Université Fédérale du Rio Grande do Sul, à Porto Alegre (Brésil). Ses recherches actuelles portent sur la transnationalisation des pentecôtismes en Europe, ainsi que sur les rapports entre religion et politique au Brésil. Il a récemment coordonné la publication de trois ouvrages collectifs: Religião e Política no Cone Sul (2006), A Latinidade da América Latina, enfoques socioantropológicos (2008) et América Latina: identidades e representações em cinco países (2009).

María Teresa Rodríguez est anthropologue, professeur et chercheur au Centre de Recherche et d'Études Supérieures en Anthropologie Sociale (CIESAS-Golfo, Xalapa, Veracruz, Mexique). Ses recherches portent sur les constructions identitaires indigènes au Mexique et plus récemment sur les migrations transnationales nahuas (Mexique-États-

NOTICES BIOGRAPHIQUES

Unis). Elle est auteur de *Ritual, identidad y procesos étnicos en la Sierra de Zongolica, Veracruz* (CIESAS 2003), et coéditeur, avec Odile Hoffmann, du *Retos de la diferencia. Los actores de la multiculturalidad entre México y Colombia* (México, Ciesas 2007).

Mahamet Timéra, est sociologue, professeur à l'Université Paris Diderot Paris 7 (UFR Sciences sociales), et Directeur adjoint de l'Urmis (UMR 205), París. Ses travaux portent sur la construction des identités ethniques et religieuses en contexte migratoire et en particulier sur la catégorie « Africains noirs musulmans ». Il est l'auteur de Les Soninke en France. D'une histoire à l'autre (Paris, Karthala, 1996).

Présentation générale et méthodologie : les défis de la mobilité

Kali Argyriadis Renée **De la Torre**

La globalisation, dans ses formes contemporaines, a un impact sans commune mesure sur le déplacement de pratiques religieuses qui jusque-là était restées profondément ancrées dans des traditions, des territoires et des groupes sociaux spécifiques, notamment ethnonationaux. Dans son introduction à l'ouvrage Transnational Transcendence, T. Csordas (2009, pp. 5-6) remarque que par rapport à l'expansion mondialisée des grandes religions, propulsées par les Étatsnations impérialistes, le processus de transnationalisation auquel nous sommes confrontés aujourd'hui est inversé: du sud au nord, de l'Orient à l'Occident, des périphéries vers les centres métropolitains, des cultures subalternes¹ aux religions hégémoniques. Ces déplacements opèrent par le biais de réseaux transnationaux polycentrés et ne dérivent plus nécessairement des stratégies de grandes institutions. Ils s'effectuent de manière chaque jour plus intense d'un «Sud» à l'autre, d'une périphérie à l'autre ou d'une culture subalterne à l'autre. Enfin, sans être toujours visibles car parfois restreints à une population numériquement faible, ces réorientations n'en constituent pas moins l'esquisse à la fois dense et fine d'une nouvelle géographie spirituelle du monde.

^{1.} Le concept de culture subalterne solidaire chez Gramsci de celui d'hégémonie envisage la dynamique culturelle comme marquée par des relations de pouvoir et de domination et les déséquilibres culturels qui régissent l'accès inégal des diverses couches sociales à la production et à la consommation de biens culturels. Mais le couple hégémonie/subalternité permet surtout de concevoir les deux pôles sous l'angle de leurs échanges et interactions. Ainsi, de même que la culture hégémonique garantit la cohésion et la construction du sens commun en s'appropriant certains éléments des cultures subalternes, ces dernières sont également capables de dynamiques d'appropriation, de résistance et de resignification. Voir à ce sujet Cirese (1979) et Kurtz (1996).

Certes, des processus de relocalisation religieuse se développant dans un cadre transnational existaient déjà par le passé, mais paradoxalement ils sont actuellement intensifiés par les effets d'une délocalisation issue des dynamiques de la globalisation, qui impliquent la construction d'une «société-réseau» et la multiplication des interconnexions mondiales, par où circulent et s'échangent, au-delà des barrières régionales, culturelles et nationales, des biens, des marchandises, de l'information, de l'argent, des individus et des groupes sociaux (Castells, 2006). Partant de ce constat, le concept de transnationalisation nous semble plus pertinent que celui de globalisation. Comme le souligne T. Csordas: «The central influence of globalization is unidirectional, from globalizing center to passive periphery, with religion a neocolonial form of cultural imperialism » (2009, p. 3). Les études de cas contenues dans cet ouvrage sont diamétralement opposées à ce type de dynamique. Cela est du en partie au fait que l'attention s'est portée sur des pratiques qui migrent des périphéries vers d'autres destinations et génèrent des flux «multidirectionnels» de biens, pratiques et institutions religieuses (ibid., p. 4).

En parlant de globalisation, on laisse également de côté la construction des rapports de pouvoirs et des inégalités qu'ils engendrent. Le terme ne permet pas de tenir compte, surtout, des différentes phases des dynamiques en présence: la phase de production de sens et de circulation globalisante d'abord, mais aussi la phase de réception et d'appropriation qui produit à son tour le sens de la relocalisation religieuse. Ce caractère totalisant du concept de globalisation élude enfin la distinction entre les différents types de déplacements (forcés ou volontaires), neutralise la question de la direction prise par les différents flux, et naturalise la polarisation qui institue les accès inégaux aux ressources et à la mobilité même (Pratt, 2006, p. 10). Or il apparaît crucial de pouvoir apprécier les différentes dynamiques d'intervention humaine en présence: adaptations ou résistances à la délocalisation, mais aussi nouvelles stratégies pour reconquérir un local aux horizons désormais transnationaux, voire pour réinventer le national à partir des accès inégaux à la mobilité qui redéfinissent le jeu entre altérités et identités locales-nationales et transnationales (De la Torre, 2009). Le concept de « glocalisation » proposé par R. Robertson (1995) semble à ce titre plus judicieux, puisque celui-ci, en prenant position contre une forme de sociologie globalisante, prend en compte les problématiques microsociales et locales.

Les textes présentés ici ont de fait la prétention dialectique de replacer le local au cœur du transnational et le transnational au cœur du local. La notion de «glocalisation» permet de comprendre que la globalisation est intrinsèquement liée aux dynamiques de relocalisation qu'elle engendre et qu'elle produit un double effet qui peut s'étudier à travers l'approche anthropologique: un effet de relocalisation du global et un effet de transnationalisation du local.

1. Afrique, Europe, Amériques: vers de nouveaux échanges triangulaires

Dans cet ouvrage, nous avons voulu comprendre et analyser le processus de transnationalisation de religions qui parcourent à l'envers les routes hégémoniques qui avaient contribué à les faire naître ou évoluer. Notre approche privilégie un triple ancrage, épousant les relations historiques d'échanges triangulaires entre l'Afrique, les Amériques et l'Europe. Elle met également l'accent sur l'observation des multiples trajets et circuits par lesquels transitent les flux de transnationalisation religieuse, dans un mouvement de (re)conquête tant des ex-empires coloniaux et de leurs anciens territoires que des puissances postindustrielles contemporaines à fort pouvoir d'attraction migratoire. Les entreprises missionnaires des prophétismes et pentecôtismes africains ou latino-américains partant à l'assaut des capitales européennes, les réseaux transnationaux des religions afroaméricaines se déployant en Amérique et en Europe tout en renouant avec l'Afrique de l'Ouest, les rituels mexicains néotraditionnels investissant l'Amérique du Nord, partagent tous un même processus de dépassement des frontières sociales, locales et nationales. Apparemment différentes au regard de leurs affirmations identitaires et de leurs dispositifs rituels, ces pratiques religieuses et ces formes de religiosité² sont néanmoins inscrites les unes comme les autres dans une

^{2.} Le terme «religion» désigne un système de croyances, de valeurs et de pratiques rituelles ancrées dans un cadre institutionnel, ou de façon plus générale, un système de «représentations idéo-logiques» dans le sens proposé par M. Augé (1977, pp. 83-84). En revanche, le terme «religiosité» dans la tradition sociologique de Weber et Simmel fait référence aux formes de l'expérience religieuse, aux rapports des sujets aux choses religieuses (symboles, croyances, rituels) et aux dispositions psychologiques et éthiques solidaires des formes de socialisation religieuse (initiatiques, prophétiques, charismatiques, conversionnistes). Cette dimension de l'approche des adhésions et des engagements religieux traverse toutes les religions, et le terme de «religiosité» ne peut se réduire à certaines formes de piété insistant sur le sentiment religieux, ni se confondre avec l'usage actuel du terme de «spiritualités» qui fait référence à des religions transversales s'inscrivant à la marge des formes d'organisation et des matrices de sens dont ils sont issus, parfois sous la forme de communautés électives ou encore de réseaux informels, mobilisant des référents doctrinaires

relation de filiation ambivalente à des «traditions» culturelles promues au rang de vecteurs d'universalité. Souvent, elles réinvestissent leurs localités d'origine ou inventent des «nations imaginées» (Anderson, 1983), comme nous le verrons dans la deuxième partie de ce livre, tout en produisant une intense activité réticulaire transnationale donnant parfois lieu à des formes originales de sentiments d'appartenance, analysés dans la première partie de cet ouvrage.

Les ethnographies contenues dans ce volume rendent compte de la variété des dynamiques observables. Certaines religions ont voyagé dans les bagages de migrants qui les ont emportées avec eux pour refonder des communautés diasporiques. Parfois, grâce à l'acquisition d'une certaine notoriété internationale et/ou en tant que symbole de résistance culturelle, d'autres ont élargi leur réseau de parenté rituelle, basé sur l'initiation de nouveaux adeptes, hors de leurs groupes sociaux et nationaux d'origine. D'autres encore ont effectué leur envol par les voies missionnaires d'Églises chrétiennes « ethno-nationales » de type pentecôtiste. Parmi ces entreprises religieuses plusieurs se sont transnationnalisées en s'incorporant à des circuits marchands qui en offraient des versions fragmentaires et accommodées au monde des objets de consommation: artistiques, thérapeutiques, magiques et touristiques. Enfin certaines religions ont également été adoptées par des réseaux d'individus en guête spirituelle qui parcouraient les régions éloignées d'Orient et les villages indigènes américains pour expérimenter des pratiques considérées comme exotiques, ancestrales, magiques ou plus proches de la nature. Ces dynamiques de mobilisation transnationale sont l'objet d'études à partir desquelles nous analysons de nouvelles manières de créer des réseaux, des circuits et des leaderships, mais également de nouveaux élans pour fonder des nations imaginées qui traversent et transcendent les États-nations modernes. Celles-ci s'appuient sur des médiations technologiques novatrices qui reconnectent les mondes anciennement éloignés, géographiquement et culturellement, mais aussi transgressent les frontières des champs spécialisés: religion/médecine, science/religion, économie/magie (Bourdieu, 1983).

Au vu des caractéristiques de chacun des mouvements et modalités religieuses étudiés, ainsi que de la distance culturelle séparant leurs contextes respectifs d'émergence et leurs pratiquants, il semblait de primes abords difficile d'établir des points de comparaison.

flexibles et souvent éclectiques ou œucuménique se réclamant d'une dynamique de recomposition permanente, à la manière du new age (voir à ce propos De la Torre, 2011).

Cependant, nous avons pu rompre au fil de nos collaborations³ avec le compartimentage de nos obiets d'étude et dégager un certain nombre de processus communs de développement, d'organisation sociale et de production de sens. Nous invitons le lecteur à consulter, en complément de cet ouvrage, la base de données en ligne4 qui propose un corpus constitué d'une collection de photographies ethnographiques et de plusieurs séries de fiches synthétiques présentant nos référents conceptuels, bibliographiques et contextuels partagés. On peut y trouver des références d'une part sur les champs religieux nationaux où se déroulaient les pratiques étudiées, ainsi que leurs historicités, enjeux identitaires et enjeux politiques respectifs; d'autre part, sur les modalités et mouvances religieuses elles-mêmes, décrites sous l'angle de leur matrice de sens «originelle», c'est-à-dire soit antérieure à leur processus de transnationalisation, soit dans leur état déjà élaboré et «traditionnalisé» de relocalisation en un lieu donné. Plusieurs unités d'analyses communes à toutes nos enquêtes ethnographiques ont été ensuite sélectionnées, comme les formes d'organisation et les différents types d'acteurs rencontrés (dont il est rendu compte dans la première partie de ce livre), mais aussi les événements clés, concus comme les situations spatio-temporelles où se rencontrent des pratiquants de divers credo porteurs d'identités différenciées⁵. Sont répertoriés également les supports médiatiques (dynamiques mercantiles et échanges d'information à travers la presse écrite, la radio, la télévision ou plus récemment internet) qui sont à la fois la cause et la conséquence de l'intense circulation de signifiés religieux et de leur décontextualisation dans le cadre d'une compétition croissante, qui les transforment, le cas échéant, en signifiants globalisables susceptibles de resémantisation et de réappropriation locale.

^{3.} Cet effort s'est développé entre 2008 et 2011 à travers plusieurs séminaires, journées d'études et colloques, dont notamment le colloque international Religions transnationales: entre ethnicisation et universalisation, Bondy, IRD, Centre de recherche d'Île de France, 4 et 5 juin 2009, et le colloque international Transnacionalización de las religiones africanas, afroamericanas e indoamericanas, CIESAS/El Colegio de Jalisco/CONACYT/IRD/AIRD/ANR, Guadalajara, Mexique, 19-22 octobre 2010.

^{4.} Voir <www.ird.fr/relitrans>

^{5.} C'est lors de ces événements que se tissent des interactions entre les différents acteurs nodaux des réseaux religieux transnationaux ou entre les différentes communautés transnationales participantes; c'est entre autres ainsi que se génèrent des imaginaires communautaires transnationaux. Outre les convergences, les événements-clés permettent d'analyser les tensions et les luttes de pouvoir entre les différents groupes et mouvances en présence.

2. Une ethnographie collaborative⁶ multi-située

Le terrain «multi-situé» (Marcus, 1995) ou «translocal» (Falzon, 2003) est la réponse à un objet qui se construit de façon transnationale (Capone, 2010, p. 252). La stratégie de l'ethnographie multi-située oblige l'anthropologue à sortir des lieux et des situations micro-locales où il réalise habituellement ses recherches approfondies. Elle lui impose également d'autres défis : seul, il ne peut voyager avec la même intensité et la même assiduité que certains de ses informateurs, en l'occurrence ici ceux que nous appelons les «acteurs nodaux» (voir la première partie de l'ouvrage). D'autre part, comme l'avait déjà souligné G. Marcus (1995, p. 110), il court le risque de perdre de vue la profondeur historique de son objet d'étude et de produire une connaissance nécessairement inégale des différents flux de signification mobilisés dans cet espace élargi. C'est pourquoi nous avons, dans la mesure du possible, tenté de maintenir l'équilibre entre les exigences de permanence dans la localité (temps long, intimité avec un lieu et ses habitants) et de mobilité due au fait de suivre les acteurs, les objets, les symboles et les pratiques religieuses dans leurs différents déplacements. C'est à partir de l'observation participante de longue durée en une localité donnée que nous avons dégagé les connexions et les associations qui mettaient en relation une pratique religieuse avec au moins une autre localité (ou avec d'autres pratiques), et avec un système plus large qu'il convenait de conceptualiser⁷.

G. Marcus posait d'emblée la nécessité « d'élaborer un espace multi-local à l'intérieur duquel se meut l'ethnographe » (1995, p. 105). Cet espace, nous le concevons en tant qu'espace de relations et/ou espace de circulation de personnes, d'objets, de pratiques, de symboles et d'idées. En d'autres termes, au-delà des sites micro-locaux où se déroulent les pratiques étudiées, au-delà des contextes nationaux et régionaux dans lesquels elles se développent, il existe un espace qui englobe les multiples connexions tissées par les acteurs, et où se vit

^{6.} La réflexion méthodologique présentée est le fruit d'échanges et de débats menés tout au long du programme de recherche «Relitrans» avec les membres de cette équipe. Nous remercions ici en particulier S. Capone et A. Mary pour leurs suggestions et commentaires, ainsi que les discutants invités lors du colloque international Transnacionalización de las religiones africanas, afroamericanas e indoamericanas (Olga Odgers, Pablo Seman et Ramón Sarrò).

^{7.} Il faut préciser néanmoins que la plupart des auteurs qui ont contribué à cet ouvrage ont réalisé des recherches approfondies et de longue durée sur au moins deux terrains, et que la qualité des matériaux récoltés sur ces derniers peut tout à fait être considérée comme similaire: le défi peut être relevé, à condition de disposer du temps nécessaire.

un sentiment d'appartenance particulier, le «sentiment de translocalité » décrit par M.-A. Falzon à propos de son ethnographie du réseau transnational de commercants hindous Sindhis (2003) ou «the way of belonging» de P. Levitt et N. Glick-Schiller (2004, p. 1010) que S. Capone et A. Mary revisitent et interrogent plus avant. Toutes les modalités religieuses décrites dans ce livre ont justement en commun le fait d'avoir généré, de façons anciennes pour certaines, plus récentes pour d'autres, ce type d'espace transterritorial et transgroupal, apparenté au «champ social transnational» défini par P. Levitt et N. Glick-Schiller, sur leguel plusieurs auteurs reviennent à plusieurs reprises dans cet ouvrage. Ces auteurs nous rappellent que la recherche sur un terrain transnational doit ainsi rendre compte de la complexité socioculturelle et sociohistorique de ces «champs sociaux transnationaux», en prenant en compte la multilocalité, la multiplicité des lieux de références et d'agencéité des acteurs sociaux (Capone, 2010, p. 250). Mais si le rapport au terrain change, les modalités du travail du chercheur sont aussi modifiées. L'ethnographie multi-située ne résout pas, à l'échelle d'un seul chercheur, le problème de la description, à densité égale, de tous les groupes sociaux et contextes pratiqués au sein d'un même champ social transnational. Le terrain transnational ou «multi-sites» met à mal l'image de «l'aventure solitaire de l'ethnologue» (ibid.), montrant la nécessité, pour dépasser cette limitation, d'un travail transdisciplinaire et en équipe, incluant une mise en commun des informations de première main, voire la pratique de l'ethnographie collaborative.

Les réflexions présentées ici sont donc le résultat des échanges et discussions générés par le partage des données collectées sur le terrain. Les enquêtes ethnographiques ont été menées d'abord de façon classique (un seul « territoire » observé), puis amplifiées par une observation bi ou multi-située, de facon individuelle ou collective : il s'agissait de suivre les parcours des différents acteurs religieux, des entreprises missionnaires et des associations, des groupes de «chercheurs spirituels », parfois enfin des objets et des images. En outre, l'attention a été portée sur des rituels pratiqués simultanément ou de façon sérielle en différents lieux, pour rendre compte des réappropriations culturelles dont ils étaient l'objet. Internet a été utilisé comme un terrain complémentaire, afin de reconstruire les circuits pratiqués et de tracer les réseaux d'individus et de groupes interconnectés entre eux par des liens virtuels. Les territoires supports des imaginaires communautaires transnationaux ont été cartographiés, ainsi que les routes de pèlerinage pour dessiner les paysages sacrés (à l'instar d'Appadurai [1996], nous pourrions les nommer sacredscapes) d'une ethnographie

multi-située. Enfin l'observation a porté sur les événements qui faisaient converger et interagir en un même site «multi-pratiqué» (le «lieu nodal »8 de Castells [2006, pp. 446-448]) des acteurs de différentes origines culturelles, nationales et religieuses.

Plusieurs méthodes ont été employées pour mettre en pratique cette stratégie d'ethnographies collaboratives multi-situées et construire nos objets: observer un même groupe religieux, une même famille rituelle, un même réseau de pratiquants ou une même entreprise missionnaire en différents points de leur lieu d'implantation; examiner la «confluence» de pratiquants d'une même - ou de diverses - obédience en une même scène ou en un même événement-clé; privilégier la comparaison entre processus de relocalisation d'une même modalité religieuse en différents lieux et contextes ; considérer au même moment, mais de façon séparée, une célébration multilocale; comparer les contextes d'origine et d'accueil d'un réseau de migrants dont les pratiques religieuses évoluaient du fait de la migration; enfin observer en restant sur place les répercussions de la transnationalisation sur une pratique donnée, car comme le précise S. Capone (2010, p. 251), on peut aussi faire de l'ethnographie multisituée «sans bouger». Si les pasteurs pentecôtistes sont des gens « pressés », toujours branchés sur leurs mobiles ou entre deux avions, beaucoup de prêtres ou prêtresses des religions afro-américaines, de chefs de groupes de danse de la mexicanité, tout comme la grande majorité des fidèles des Églises pentecôtistes, « ne bougent pas nécessairement, mais manient néanmoins des références distinctes de celles du contexte local, des savoirs religieux spécifiques, tout en restant connectés à d'autres lieux matériellement (par les voyages, les visites, le téléphone, internet, etc.) ou symboliquement (à travers les codes culturels multiples, les modes de pensée, les références implicites)» (ibid.).

L'anthropologie multi-située peut donner le vertige. En sortant d'une localité donnée nous ne savons jamais jusqu'où nous mènera la chaîne de connexions possibles. Cette expérience, assez éloignée de celle de l'ethnologue ancré dans un territoire bien déterminé, se rapproche en revanche de celle du navigateur virtuel surfant sur internet iusqu'à des contrées inespérées qui dépassent l'objet initial de sa recherche et le conduisent à de nouvelles scènes culturelles, inconnues de lui au départ. Nos objets évoluent très rapidement et les

^{8.} Autrement dit les lieux qui par leur qualité de référents symboliques d'un récit partagé deviennent les scènes privilégiées de la réalisation de rituels où convergent différent circuits de pratiquants. Voir à ce propos le texte de Renée De la Torre et Cristina Gutiérrez dans cet ouvrage.

matériaux récoltés en équipe peuvent atteindre un volume qui nous dépasse. En ouvrant les frontières, en rompant les murailles et en traversant les espaces, c'est le temps, et paradoxalement la distance, qui risquent de nous faire cruellement défaut. Pour parer au risque de se perdre, il est donc capital de faire appel à une épistémologie basée sur une double compétence méthodologique, qui implique, au-delà du paradoxe, de combiner et d'alterner la pratique ethnographige classique (habiter un lieu) avec la pratique ethnographique itinérante (transiter d'un lieu à un autre). Comme nous l'avons déjà souligné auparavant: « Nous ne prétendons pas à une conceptualisation générale de la culture contemporaine qui incorpore le sens de la nébuleuse de la globalisation (comme l'avait suggéré Hannerz [1992, p. 96]); notre propos est plutôt de connaître de facon détaillée les trajectoires et les héritages (reconnus et/ou reniés) des acteurs qui mettent continuellement leurs racines en marche ou qui enracinent leurs parcours, afin justement de sortir de l'analyse en termes de "nébuleuses" ou de "religiosité à la carte"» (Argyriadis & De la Torre, 2008, p. 24).

Pour Clifford Geertz (1988), la tradition anthropologique qui suit l'enseignement de B. Malinowski base la légitimité de sa méthode sur le fait de rendre compte, à travers les matériaux et notes ethnographiques, d'un «être là », d'une intimité avec l'objet qui permette de voir, d'écrire et d'interpréter ce dernier « du point de vue du natif ». Ce présupposé, qui valide une démarche anthropologique concue comme «résidence intensive», est remis en question fort à propos par James Clifford (1997). Ce dernier introduit la notion d'anthropologie itinérante ou d'«anthropologie translocale» en se référant à l'anthropologue indien A. Ghosh (1985) qui travaille en milieu rural égyptien et explique comment un village peut également être traversé par les voyages cosmopolites et la mobilité de ses habitants, fait avéré depuis plusieurs siècles. Pour lui, l'enquête de terrain consiste le plus souvent en une « série de rencontres de voyage » plutôt qu'en une résidence localisée, d'où la notion de «résidence en voyage» (Clifford, 1997, pp. 1-13). James Clifford ajoute pour sa part:

Anthropological «culture» is not what it used to be. And once the representational challenge is seen to be the portrayal and understanding of local/global historical encounters, co-productions, dominations, and resistances, one needs to focus on hybrid, cosmopolitan experiences as much as on rooted, native ones [the goal being] not to replace the cultural figure «native» with the intercultural figure «traveller». Rather the task is to focus on concrete mediations of the two, in specific cases of historical tension and relationship. In varying degrees, both are constitutive of what will count as cultural experience. I am recommen-

ding not that we make the margin a new center (« we » are all travelers), but that specific dynamics of dwelling/traveling (be understood comparatively).

De la même façon, prétendre à l'étude de dynamiques globales sans prêter une attention particulière aux répercussions de ces dernières à travers les processus de relocalisation des religions étudiées est une gageure. Le déplacement du local au multi-local n'est pas seulement une donnée de la pratique anthropologique qui transforme «le terrain» en missions mobiles et multidirectionnelles. Il requiert un déplacement théorique qui impose l'étude des institutions, avec leurs propres logiques politiques et identitaires, dans leurs relations avec les réseaux qui les traversent et les dépassent; qui permette de penser l'émergence de «nations imaginées» transcendant les territoires des États-nations modernes; et enfin qui envisage le territoire comme résultat de l'articulation de lieux dispersés et distants générée par les pratiquants eux-mêmes. Ces problématiques structurent le contenu de ce livre et on les retrouvera au fil de la lecture, puisque ce sont celles qui nous ont permis d'organiser l'entreprise comparative des différentes religions étudiées et des contextes dans lesquels elles sont pratiquées.

Si la recherche sur un terrain transnational implique une «résidence en voyage», un «habiter/transiter» en suivant les parcours des acteurs sociaux, les connexions, les associations et les relations qui se nouent à travers l'espace, il est aussi indispensable de savoir manier l'ensemble des références, des savoirs pratiques, des langages vernaculaires qui fondent ces champs sociaux transnationaux. Cela pose aussi le problème du rapport à la réflexivité, de l'articulation de l'oralité au texte et à l'image, et de la mobilité des groupements religieux étudiés que le chercheur a parfois du mal à accompagner (Mary, 2000; Capone, 2010). S'il y a donc une ethnographie multi-sites ou multisituée, il faut aussi développer une ethnographie «multi-langages», comme l'avait d'ailleurs prédit G. Marcus (2001, p. 101), ou « multicodes», pour comprendre les multiples schèmes de sens présents parfois en un même lieu, un même moment et un même rituel, et être capable de saisir la logique des malentendus, « productifs » (Sahlins, 1981) ou non, générés par cette contiquité originale. Ce point soulève également le problème de la production du sens, puisque l'anthropologue qui doit maîtriser un système «multi-codes », doit maîtriser les langages de la «translocalité» (Fancello, 2009), à l'instar de ses informateurs particuliers, les «acteurs nodaux», qui – et ce n'est pas un hasard – se présentent souvent comme des chercheurs. On se posera donc la question de la place et du rôle de l'anthropologue en tant que vecteur, lui-même, de globalisation. Le chercheur est, souvent, un acteur-clé qui met en contact différents informateurs et qui véhicule des informations précieuses entre différents sites ou différents groupes (Capone, 2010, p. 251). Cette nouvelle donne exige ainsi un effort supplémentaire, pour pouvoir arriver à évoluer, avec aisance, dans des univers culturels et rituels parfois très différents.

L'originalité de l'anthropologie que nous souhaitons encourager avec cet ouvrage entend contribuer à transcender les isolements produits par l'hyper-spécialisation propre à l'ethnographie classique d'un seul groupe rituel, ethnique ou national, d'un seul contexte ou d'une seule modalité religieuse, et appelle le développement de nouvelles techniques de recherche. Reflet de cette tentative, ce livre est organisé en deux parties qui réunissent les auteurs autour de deux grands thèmes ayant jalonné la réflexion commune. Les modalités religieuses analysées ici sont traversées par une tension entre un discours institutionnel englobant, parfois porteur d'un idéal communautaire, et une réalité de la pratique aux apparences informelles. La première partie s'attache à montrer qu'il est possible de dégager un certain nombre de logiques d'organisation, de diffusion et de reproduction à l'œuvre dans les processus de transnationalisation religieuse. Comment, et par le biais de quelles structures et médiations, circulent ou sont freinés les acteurs et les biens symboliques? Si de nouvelles figures d'exercice d'un pouvoir spécifiquement lié à la circulation transfrontalière, transnationale et parfois même transreligieuse semblent surgir (médiateurs, passeurs, articulateurs), il convient de s'interroger également sur la façon dont les objets et les images sont consommés, réappropriés et resémantisés. La deuxième partie s'interroge sur la façon dont les entreprises religieuses transnationales contournent ou transcendent les frontières des États-nations modernes tout en misant paradoxalement sur le réveil des imaginaires nationaux. La transnationalisation ne relève pas du simple constat d'une circulation transfrontalière de sujets nomades, transmigrants ou autres, échappant aux limites des territoires nationaux. Elle fait référence non seulement à des réseaux internationaux d'échange mais à des « communautés imaginées », prises dans un mouvement de déterritorialisation et de reterritorialisation qui se nourrit souvent de l'imaginaire d'une nation « originelle », ou d'une Terre promise. Le recours au religieux ancestral ou messianique réinvesti par les mondes africains ou américains, joue un rôle décisif sur le marché des spiritualités autant que dans la négociation entre les politiques symboliques de l'État-nation et l'imaginaire des proto-nations, nations premières ou autochtones.

Ces réflexions, nous l'espérons, contribueront au débat sur les voies empruntées par l'anthropologie face aux processus de transnationalisation religieuse. Comme le montre chacune des études ethnographiques multi-situées présentées ici, le transnational n'annonce pas l'effacement des formes d'organisation originelles ou des imaginaires fondateurs. Au contraire, les religions qui mettent en avant leur enracinement dans des cultures «traditionnelles» (africaines, afroaméricaines, amérindiennes) se réactualisent et gagnent une nouvelle légitimité à travers la reconquête de paysages « ethniques » et nationaux éloignés (culturellement et géographiquement) de leurs lieux d'origine.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ANDERSON B., 1983, Imagined Communities, Londres, Éditions Verso.
- APPADURAI A., 1996, Modernity at large: Cultural Dynamics of Globalization, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- ARGYRIADIS K., DE LA TORRE R., GUTIÉRREZ C., AGUILAR A. (eds), 2008, Raíces en movimiento: Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales, Guadalajara, El Colegio de Jalisco/IRD/CIESAS/CEMCA/ITESO.
- BOURDIEU P., 1971, «Champ du pouvoir, champ intellectuel et habitus de classe », Scolies, Cahiers de l'ENS, n° 1, pp. 7-26.
- CAPONE S., 2004, « À propos des notions de globalisation et de transnationalisation», Civilisations, n° 51 (1-2), pp. 9-22.
- CAPONE S., 2010, « Religions en migration : De l'étude des migrations internationales à l'approche transnationale», Autrepart, n° 56 (4), pp. 235-259.
- CASTELLS M., 2006, La Sociedad Red, Madrid, Alianza Editorial.
- CIRESE A.M., 1979, «Ensayos sobre las Culturas Subalternas», Cuadernos de la Casa Chata, n° 24.
- CLIFFORD J., 1997, Routes: Travel and Translation in the Late twentieth century, Harvard University Press.
- COLONOMOS A., 1995, Sociologie des réseaux transnationaux. Communautés, entreprises et individus: lien social et système international, Paris, L'Harmattan.
- Csordas T.J. (dir.), 2009, Transnational Transcendence: Essays on Religion and Globalization, Berkeley, University of California Press.
- DE LA TORRE R., 2009, « De la globalización a la transrelocalización de lo religioso», Debates do NER, Ano 10, n° 16, pp. 9-34.
- DE LA TORRE R., 2011, «Les rendez-vous mangués de l'anthropologie et du chamanisme », Archives de Sciences Sociales des Religions, n° 153, pp. 145-158.
- FALZON M.A., 2003, «Translocal anthropology: a contradiction in terms?», Journées d'étude de l'UR 107 «Réseaux transnationaux», Bondy, IRD, 20-21 octobre.

- FANCELLO S., 2009, « Migration et plurilinguisme: Parler en langues dans les Églises africaines en Europe », Social Compass, n° 56 (3), pp. 387-404.
- GALINIER J., 2006, «Malestar en el culturalismo. La transnacionalización de mesoamérica como capital simbólico», *Documentos Idymov*, nº 6, pp. 13-22.
- GEERTZ C., 1988, Works and Lives: the anthropologist as author, Stanford University Press.
- GOSH A., 1985, Relations of Envy in an Egyptian Village, Trivandrum, Center for Development Studies.
- HANNERZ U., 1992, Cultural Complexity, New York, Columbia University Press.
- Kurtz D.V., 1996, «Hegemony and Anthropology. Gramsci, Exegeses, Reinterpretations», *Critique of Anthropology*, n° 16 (2), pp. 103-135.
- LEVITT P., GLICK-SCHILLER N., 2004, «Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field Perspective on Society», *International Migration Review*, n° 38 (3), pp. 1002-1039.
- Marcus G., 1995, «Ethnography in/of the World System: the Emergence of Multi-sited Ethnography», *The Annual Review of Anthropology*, n° 24, pp. 95-117.
- MARY A., 2000, «L'anthropologie au risque des religions mondiales », Anthropologie et Sociétés, n° 24 (1), pp. 117-135.
- PIETTE A., 1993, Les religiosités séculières, Paris, Presses Universitaires de France.
- PRATT M.L., 2006, « Por qué la Virgen fue a Los Ángeles. Reflexiones sobre la movilidad y la globalidad », A Contra corriente. Revista de Historia Social y Literatura de América Latina, n° 3 (2), pp. 1-3.
- ROBERTSON R., 1995, «Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity», in Featherstone M., Lash S., Robertson R. (dir.), *Global Modernities*, London, Sage, pp. 23-44.
- SAHLINS M., 1981, Historical Metaphors and Mythical Realities. Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom, Ann Arbor, The University of Michigan Press.



Les translogiques d'une globalisation religieuse à l'envers

Stefania CAPONE André MARY

La globalisation n'est sans doute pas un phénomène nouveau, comme nous le rappellent les historiens des mondes africains, américains ou européens. Il nous faut penser une globalisation toujours déjà commencée et constamment relancée. Le monde occidental a connu des formes de « proto-globalisation » antérieures à l'expansion coloniale. L'histoire des empires coloniaux, les ambiguïtés et ambivalences des entreprises missionnaires autant que les allers-retours des flux migratoires, interrogent les fondements mêmes des États-nations modernes et le développement des nationalismes culturels ou des transnationalismes indigènes. Les mises en perspective historiques resituent les processus de circulation en cours dans une conscience historique élargie et ouvrent sur une expérience anthropologique des sujets multipliant les changements d'échelle (Abélès, 2008, p. 34). L'époque actuelle apporte une nouvelle dimension grâce au développement des nouvelles technologies de l'information et de la communication qui contribuent à la contraction et à la simultanéité des temporalités ainsi qu'à l'intensification des « espaces culturels déterritorialisés» (Clarke, 2004, p. 4).

Le champ religieux contemporain est devenu plus que d'autres un des lieux privilégiés de l'approche transnationale, à tel point que certaines mouvances religieuses (pentecôtisme, islamisme, religions afro- ou new age) offrent de véritables paradigmes de la transnationalisation. L'affinité élective observée entre ces religiosités et les formes paradoxales de la globalisation faites de flux et de frontières, d'homogénéité et d'hétérogénéité « indigène » a pu conduire à parler de « religion transnationale » (Capone, 2004a) ou de « religion de la globalisation » (Corten & Marshall-Fratani, 2001). P. Levitt et Glick-Schiller (2004) ont été parmi les premières à souligner la dimension religieuse

de ces processus en théorisant l'émergence d'un «champ religieux transnational».

1. Transnationalism versus transnationalisation

L'exigence de redéfinition terminologique s'impose donc dans un domaine où les concepts apparentés (mondialisation, globalisation, internationalisation) se multiplient et se télescopent. Si le terme transnationalism, avec ses connotations idéologiques et politiques, occupe une place centrale dans la littérature anglo-saxonne, le concept de «transnationalisation» permet de mettre en avant des processus plutôt qu'une qualité intrinsèque de certaines configurations culturelles ou religieuses. La transnationalisation religieuse ne prend sens qu'au sein d'une «re-globalisation» et surtout d'une globalisation «inversée» (centre/périphérie, Nord-Sud) ou d'une globalisation «retournée» (Csordas, 2009). Cette globalisation, à la fois décentrée et néanmoins orientée et située par l'espace circulatoire des sujets migrants et par les hiérarchies de valeurs héritées entre autres de l'interaction coloniale, n'est en aucun cas indifférenciée au regard des frontières et de la géographie des centres de gravité (lieux initiatiques ou cités célestes).

U. Hannerz a été l'un des premiers auteurs à souligner l'importance du terme «transnational» au regard de l'utilisation du terme « globalisation » étendu à tout processus qui transcende les frontières nationales:

The terme «transnational» is in a way more humble, and often a more adequate label for phenomena which can be of quite variable scale and distribution, even when they do share the characteristic of not being contained within a state. [...] It also makes the point that many of the linkages in question are not «international», in the strict sense of involving nations – actually, states – as corporate actors. In the transnational arena, the actors may now be individuals, groups, movements, business enterprises1.

Le glissement de l'international, qui fait référence à des activités menées conjointement par des États-nations, au «transnational» qui définit toute activité initiée et menée par des acteurs non institutionnels, qu'il s'agisse de groupes organisés ou d'individus transcendant

^{1.} Hannerz (1996, p. 6). Sur globalisation et transnationalisation voir aussi Capone (2004b) et Mary (2009b).

sans les effacer les frontières des États-nations, est hautement significatif des processus en cours.

La transnationalisation ne peut être assimilée à la simple circulation transfrontalière et unilatérale de sujets nomades, migrants ou autres, échappant aux frontières légales des territoires nationaux. Comme le souligne P. Levitt témoignant de son attachement au transnational (2007, pp. 22-23), le franchissement des frontières géographiques et politiques n'est pas significatif en soi. Les *Global Studies* pratiquent trop facilement l'amalgame de toutes les relations et mouvements transfrontaliers:

Further more, institutions and processes are portrayed as if they were unconnected to any territory, when in fact they are rooted in particular places but also transcend their borders... Research on «the local» also contributes to a transnational perspective (Levitt, 2007, p. 25).

À partir de l'analyse des pratiques et imaginaires des diasporas chinoises au Canada et aux États-Unis, A. Ong retient pour sa part le terme de transnationality pour rendre compte de la nature horizontale et relationnelle des processus contemporains économiques, sociaux et culturels qui traversent les frontières nationales:

Trans denotes both moving through space or across lines, as well as changing the nature of something. Besides suggesting new relations between nation-states and capital, *trans*nationality also alludes to the *trans*versal, the *trans*actional, the *trans*lational, and the *trans*gressive aspects of contemporary behavior and imagination that are incited, enabled, and regulated by the changing logics of state and capitalism (1999, p. 4).

Prenant appui sur l'exemple des Hmong «américains», le sociologue U. Beck soutient que la force provocatrice de la catégorie de transnationalité tient à sa logique de «distinction inclusive». Le «nationalisme transnational» ignore les lectures exclusives du national et de l'international, de l'autochtone et de l'étranger, et refuse de s'enfermer dans les frontières de l'État-nation sans pour autant s'en exclure:

Partout, derrière la façade d'une nationalité qui continue à exister, des transnationalisations sont à l'œuvre. Et c'est précisément cet accroissement de pouvoir dans la dimension transnationale qui rend possible une redéfinition des noyaux nationaux derrière la continuité de façade des États nationaux (Beck, 2006, p. 130). R. Bourne s'interrogeait déjà en 1916 sur la portée des politiques américaines qui prônaient le *melting-pot* et soulignait l'avènement d'une *Trans-National America*, formée par des identités à trait d'union (*hyphenated identities*). L'Amérique était, à ses yeux, le résultat de la rencontre d'un grand nombre de *trans-nationalities* associées au *spiritual country*, le pays et la culture d'origine de chaque individu. L'Amérique se devait de reconnaître selon lui cette richesse et les liens multiples tissés avec d'autres pays par le biais des groupes migrants. Ces «transnationalités spirituelles» correspondent en partie aux «transnations indigènes» dont parle A. Appadurai:

Pour chaque État-nation ayant exporté une part significative de sa population aux États-Unis à titre de réfugiés, de touristes ou d'étudiants, il existe à présent une transnation délocalisée conservant un lien idéologique particulier avec un lieu putatif d'origine, tout en étant par ailleurs une collectivité totalement diasporique. Aucune conception existante de l'américanité ne peut rendre compte de cette vaste gamme de transnations (2005, p. 239).

Le transnationalisme fait référence à une dimension politique, idéologique et culturelle qui est censée constituer le complément ou l'envers de la mondialisation économique et technologique. Le «transnationalisme» n'est pas un phénomène nouveau, mais une « nouvelle perspective » (Portes, 2003, p. 874). On connaît la dualité du transnationalism from above, à savoir la globalisation «proprement dite», et du transnationalism from below, le plus valorisé comme conscious and successful efforts by ordinary people to escape control and domination «from above» by capital and the state (Smith & Guarnizo, 1998, p. 5). Le transnationalism from below s'inscrit dans un positionnement contre-hégémonique, une dialectique oblique, à la marge, faite d'opposition et de résistance qui peut se traduire par des contrerécits d'origine de nations premières et des formes de nationalisme inversées et essentialisées. Les études de Michael Kearney (1991, 1995) sur les travailleurs mixtèques aux États-Unis sont un bon exemple de l'utilisation du terme transnationalism pour désigner un « espace politique contre-hégémonique » qui déplace le jeu des discriminations imposées par le haut. Les rapports entre agency et formes hégémoniques du pouvoir sont au cœur des processus toujours « situés » de transnationalisation (Van Binsbergen & Van Djik, 2004). Le transit des agents et des biens religieux (matériels et spirituels, rituels et théologiques) alimente d'autres échanges mettant en jeu les liens entre pays «aux marges» des grandes puissances économiques et des flux transnationaux, qui ne sont plus seulement sud-nord mais

Religions transnationales des Suds

aussi de sud à sud, redirigeant l'attention sur des pratiques nationales ou régionales misant sur la porosité des frontières². Les analyses en termes de ruse symbolique empruntant les voies de l'hybridité, du mimétisme, de l'anachronisme et de l'ironie ont permis de sortir les études transnationales des oppositions classiques (domination/aliénation; centre/périphérie), mais le romantisme de la subversion « par le bas » ou les ressources d'ambivalence des zones liminales n'effacent pas comme par enchantement les effets de la domination symbolique et facilitent des formes d'accommodation sous couvert d'inversion.

Un des débats les plus passionnés, où le concept de transnationalisme compris comme «nationalisme transnational» a toute sa place, est celui qui entoure la notion de «déterritorialisation» (Appadurai, 2005) L'avènement de réseaux transnationaux n'implique pas nécessairement la perte de tout ancrage territorial. Les processus de déterritorialisation se font rarement sans reterritorialisation. S'il y a dissolution ou déplacement des points de référence, des racines ou des frontières, des pratiques spatialisées prennent le relais du déracinement qu'impliquent les parcours migratoires. On assiste à la production parallèle d'alternative imageries of memory (De Jong & Rowlands, 2007) qui permettent de réancrer ce qui a été déterritorialisé dans de nouveaux espaces, réels ou symboliques, au sein du pays d'accueil aussi bien que dans le pays d'origine (Capone, 2005). Un processus parallèle à l'intensification d'alliances transnationales se met en place: au lieu d'affaiblir les liens avec les origines et les lieux fondateurs, les mouvements transnationaux renforcent et, parfois, revitalisent les narratives des origines (Sarró et Blanes, 2009).

2. Un champ social transnational: réseaux, communautés et diasporas

L'analyse des phénomènes migratoires en termes d'assimilation a subi une reconfiguration significative en mettant l'accent sur les liens entre soi et l'autre, entre ici et là-bas. Les migrants croisent les frontières et développent la conscience d'appartenir à deux mondes à la fois, à leur terre d'origine ainsi qu'à leur terre d'accueil, une approche qui doit beaucoup aux sociologues et anthropologues des mondes afro-américains ou américano-asiatiques, caribéens ou philippins, et

Pour l'Afrique de l'Ouest, voir Fourchard & Mary (2005), pour le Cône Sud (Amérique), voir Frigerio & Oro (2005) et pour l'Europe, voir Guillot (2009) et Fancello & Mary (2010).

aux travaux portant sur les migrations mexicaines aux États-Unis, mais aussi aux retours historiques sur les échanges transatlantiques, ainsi que sur les mondes africains et maghrébins auxquels on doit la conceptualisation de la notion de «territoire circulatoire» initiée par A. Tarrius (2000, p. 124).

Les «transnations post-nationales» (Appadurai, 2005, p. 239) font référence non seulement à des réseaux internationaux d'échange et de ressources mais à des «communautés transnationales» clivées, prises dans un mouvement de déterritorialisation et de reterritorialisation qui se nourrit du lien entretenu avec un lieu d'ancrage identitaire plus ou moins virtuel ou imaginé, a home to feel at home qui a sa version «en double» dans la société dite d'origine autant que dans la société d'accueil. Comme l'annonçaient les auteurs du classique Nations Unbound:

An essential element of transnationalism is the multiplicity of involvements that transmigrants sustain in both home and host societies. We are still gropping for a language to describe these social locations. Transmigrants use the term «home» for their society of origin, even when they clairly have also made a home in their country of settlement (Basch, Glick-Schiller & Szanton Blanc, 2003, p. 7).

Les transnational bonds ne sont pas nécessairement liés aux déplacements, le mouvement n'étant pas un préréquisit de toute action transnationale. Si certains migrants croisent périodiquement les frontières, et pour cela sont appelés des «transmigrants» (Glick-Schiller, 1999), on compte aussi un grand nombre d'individus dont les vies sont profondément ancrées dans la société d'accueil. Néanmoins, ces immigrés sont toujours intégrés dans des réseaux qui les relient – par les flux de personnes, de marchandises ou d'informations - à leur pays d'origine. Ils peuvent ne pas se déplacer physiquement, mais ils vivent leurs vies dans un contexte transnational, en se pensant et vivant quotidiennement comme membres d'un groupe qui se constitue dans un espace interstitiel ou transversal. Comme le rappellent P. Levitt et N. Glick-Schiller (2004, p. 1009), il ne faut pas penser que les actions et les identités de ceux qui ont de faibles connexions avec leur société d'origine sont moins influencées par des dynamiques transnationales. Les communautés de migrants ne sont donc pas les seules concernées par la transnationalisation et on peut tisser des réseaux transnationaux tout en restant chez soi, grâce surtout aux nouveaux moyens de communication (Capone, 1999).

Religions transnationales des Suds

L'idée d'une « communauté diasporique », qui relie ceux qui se sont exilés et dispersés à ceux qui sont restés « au pays », a pris le relais, y compris dans le discours indigène des diasporas, de celle de « groupe ethnique » marquée par le regard exclusif de la société d'accueil. L'utilisation du concept de « communauté transnationale » (Portes, 1996) ou de « transcommunauté » (Kyle, 2001) permet de comprendre, sans céder aux illusions de la solidarité communautaire, comment les immigrés, grâce aux ressources matérielles et affectives de réseaux de réciprocité peuvent vivre des dual lives, des « vies en double » entre leur terre d'origine et leur pays d'accueil (voir les contributions de Rodríguez et Timéra dans cet ouvrage). R. Rouse parle de « bifocalité » pour désigner, à partir de l'expérience mexicaine, « the capacity to see the world alternatively through quite different kinds of lenses » (1992, p. 41)

La notion de « champ social » d'inspiration bourdieusienne dont la migration haïtienne aux États-Unis entre les années 1960 et 1980 fournit l'exemple paradigmatique (Basch, Glick-Schiller & Szanton Blanc, 1994, p. 145) désigne plus généralement: « a set of multiple interlocking networks of social relationships through wich ideas, practices, and ressources are inequally exchanged, organized, and transformed » (Levitt & Glick-Schiller, 2004, p. 1009). Pour ces chercheurs une approche en termes de champ social transnational implique de faire la différenceentre l'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 refers to practices that signal or enact an identity wich demonstrates a conscious connection to a particular group. These actions are not symbolic but concrete, visible actions that mark belonging such as wearing a Christian cross or Jewishs, flying a flag, or choosing a particular cuisine (Levitt & Glick-Schiller, 2004, p. 1010).

Le fait de vivre dans un réseau ou d'en être ne signifie pas qu'on l'ait choisi ou qu'il constitue une source d'identification communautaire ou d'investissement imaginaire. Les migrants ne continuent pas nécessairement à voyager entre leur société d'origine et leur société d'accueil; les lettres, les vidéos, les enregistrements audio entretiennent les liens entre ceux qui sont partis et ceux qui sont restés ou revenus. Les initiés des religions transnationales restent en contact avec leurs coreligionnaires par le biais d'internet ou d'autres moyens de communication jusqu'à vivre l'expérience d'une «simultanéité de

connexion» dans leur vie ordinaire comme au cœur des moments cérémoniels. Ces échanges peuvent être le fait d'individus ou de petits groupes, puisque, comme le rappelle U. Hannerz (1996, p. 89), le transnational n'est pas toujours *immense in scale*. Pour saisir la dynamique sociale des pratiques religieuses transnationalisées, il devient nécessaire d'établir une typologie d'acteurs (axes, ponts, nodaux) qui fassent la différence entre des individus plus ou moins actifs dans les processus transnationaux³.

Le paradigme du «champ social transnational» et son application au domaine religieux permettent d'attirer l'attention sur le fait que toute relation sociale est structurée par le pouvoir. Il a pour vertu de ne rien exclure en termes d'échelles et de domaines d'activité ou de types d'organisation et de liens sociaux (forts ou faibles), ni encore moins de modes d'identification: «Individuals within transnational social fields combine ways of being and ways of belonging differently in specific contexts» (Levitt & Glick-Schiller, 2004, p. 1010). Mais en passant des transmigrants caribéens ou philippins aux mondes africains des banlieues européennes, les chercheurs attachés à ce paradigme marquent plus fortement leurs distances par rapport aux œillères ethniques, ethnic lens (Schiller, Çallar & Guldbransen, 2006). L'habitus ethnologique qui assigne l'autre, le migrant, à sa différence, à son pays d'origine et à son appartenance ethnique peut rendre aveugle aux ressources de la localité citoyenne des villes moyennes du pays d'accueil qui sont censées prendre le relais de celles de l'ethnicité et du homeland. L'espace local de la cité et notamment les politiques associatives multiculturelles peuvent offrir aux migrants une opportunité d'incorporation exceptionnelle. Le procès des ethnic lens vise à provoquer un réveil épistémologique salutaire mais il se nourrit d'un amalgame inquiétant entre ethnicité et nationalité qui finirait par priver les transmigrants africains ou autres de leur histoire et de leur identité politique nationale. La dénonciation du «nationalisme méthodologique», qui est censé présider aux lectures de l'implantation des Églises nigérianes, ghanéennes ou congolaises en Europe, méconnaît en même temps la complexité de la transmutation des ethno-nations (yoruba, ashanti, kongo) en «nations missionnaires » (Fancello, 2006; Harris, 2006). Comme le souligne A. Appadurai: «l'ethnicité, qui était autrefois un génie contenu dans la bouteille d'une sorte de localisme (si large fût-il) est désormais une force globale qui se glisse sans arrêt dans et à travers les fissures entre États et frontière» (2005, p. 78). La mise en cause des paradigmes « communautaristes » chers aux ethnologues se fait surtout au profit des vertus

Religions transnationales des Suds

^{3.} Ce point sera développé dans la première partie.

d'un individualisme méthodologique qui a d'étonnantes affinités avec l'anthropologie individualiste du discours pentecôtiste et les aspirations des élites born again. S'en tenir sur ces terrains dynamiques à la reconduction du vieux clivage entre un ethnologisme méthodologique en quête d'identité culturelle communautaire et une sociologie globale des réseaux de transmigrants misant sur les ressources de la localité risque de conduire à passer à côté de la complexité du sujet⁴. C'est la tension «dialogique» entre réseaux internationaux d'individus flottants et liens forts des communautés transnationales, et surtout la dualité ou la bifocalité des transnational bonds qu'il nous faut penser.

3. Religions portables et cosmologies sacrées

Sans verser dans une lecture prophétique, mystique ou «transcendante» de la transnationalisation (Robbins, 2009), il importe de prendre en compte, au-delà de ses contraintes économiques, la contribution des formes de l'expérience religieuse, de leurs pratiques spatialisées, et des logiques missionnaires ou initiatiques de transmission au processus de transnationalisation. Prendre la transnationalisation religieuse au sérieux ne peut se réduire à considérer les liens d'interaction qui existent entre la globalisation économique, culturelle, communicationnelle, et la mondialisation de certaines formes de religiosité médiatique ou le succès des spiritualités charismatiques et initiatiques (des pentecôtismes au new age). La transnationalisation concue comme procès d'émergence de transnations spirituelles oblige à prendre en compte les entreprises politiques inspirées du schème biblique des « nations en héritage » qui joue un rôle déterminant dans la trame identitaire des peuples des « Nations premières », et la manière dont celles-ci interpellent l'abstraction politique et juridique des États-nations modernes. Les trans-nations auxquelles s'identifient les transmigrants témoignent d'une certaine transcendance de la nation renforcée par l'expérience de l'expatriation.

L'impact de la transnationalisation des pratiques religieuses sur la nation d'origine n'en est encore qu'à ses débuts (Levitt, 2003). Les religions transnationales entretiennent la connexion des migrants ou de leurs descendants à leur terre d'origine notamment par les prati-

^{4.} Les deux exemples des migrations des communautés nahuas aux États-Unis (T.-M. Rodríguez) et des Soninké du Mali en Europe (M. Timéra) traités dans cet ouvrage montrent que les ressources de l'ethnicité toujours conjuquées avec la religiosité et la localité sont plus que jamais d'actualité.

LES TRANSLOGIQUES D'UNE GLOBALISATION RELIGIEUSE À L'ENVERS

ques de pèlerinage qui sont un des ressorts fondamentaux des religions transatlantiques africaines (religions yoruba, aladura ou kongo). Dans le cas de la religion des orisha, les liens avec l'Afrique, une terre d'origine idéalisée, encouragent les voyages initiatiques sur les lieux fondateurs. Pour les pentecôtistes américains ou africains, la terre d'Israël incarne le lieu de toutes les promesses. Pour les danseurs mexicas, Aztlán est le lieu utopique de l'unité retrouvée au-delà de la frontière. Le travail de l'imagination des diasporas invente des «villages transnationaux» et les investit de nouvelles missions bien éloignées du mysticisme de la transcendance d'un ailleurs déterritorialisé (la Terre sans mal ou la Terre promise).

Les pentecôtismes indigènes s'engagent d'emblée dans lesvoies de la «missionalisation» ou de la «médiatisation» du message biblique et de leurs pratiques (Csordas, 2009; Velho, 2009). Le modèle congrégationaliste des assemblées autonomes réunies sous la seule conduite de leurs pasteurs dans quelque non-lieu désacralisé (garage, hangar, hôtel) facilite sans doute l'expansion de cette religion⁵. La religiosité charismatique et pragmatique du pentecôtisme fait appel à un langage de l'expérience présumé accessible à tout un chacun et prétend détenir la réponse pratique à tous les problèmes: «Jésus est la solution. » La « manifestation » de la puissance immédiate de l'Esprit n'a pas de lieu sacré approprié ou secret; l'alchimie du miracle est visible par tous et vérifiable dans la vie ordinaire. La transportabilité pratique de la délivrance pentecôtiste joue aussi dans certains contextes sur la familiarité culturelle des manifestations de transe même si elle en inverse complètement le sens et la valeur. L'Esprit saint vient habiter les esprits et les corps mais c'est pour mieux déloger les « esprits territoriaux » et chasser les diables des territoires afros incarnés au Brésil par les terreiros de candomblé.

Dans l'univers transnational des religions afro-américaines ou des religions prophétiques africaines, les esprits ou les dieux locaux « voyagent » avec leurs initiés, et les lieux sacrés se déplacent entre le centre et la périphérie, entre le nord et le sud, et vice versa. Leurs entreprises font le pari de la transposabilité vernaculaire de leurs messages en transmuant une langue yoruba ou kongo sacralisée en langue originelle à vocation mondiale. La transportabilité pratique de leurs dispositifs rituels fait toute leur force mais aussi leurs limites. Toutes les cultures locales ne font pas une telle place à la cosmologie des dieux et des esprits (Frigerio & Oro, 2005).

Religions transnationales des Suds

Voir la contribution de M. Mébiame-Zomo dans cet ouvrage.

Reprenant l'exemple paradigmatique de l'indigénisation indienne du cricket, A. Appadurai oppose les formes culturelles « molles » dont la performance pratique se sépare assez facilement de la signification et de la valeur, aux « formes dures » qui s'accompagnent « d'un réseau de liens entre valeur, signification et pratique qui sont aussi difficiles à briser qu'à transformer » (2005, p. 140). T. Csordas (2009, pp. 4-5) parle pour sa part de portable practice and transposable message à propos de rituels qui peuvent être appris facilement et qui requièrent un savoir ésotérique limité, comme le yoga ou le feng shui. Pour que le message soit « transposable », il faut que ses prémisses soient compréhensibles et acceptables dans des environnements linguistiques et culturels différents. Il peut ainsi être adapté et transformé, grâce notamment à sa plasticité et à son potentiel d'universalité.

Les pratiquants des religions d'un sacré territorialisé sont confrontés à ce que K. McCarthy Brown (1991, p. 378) appelle le « problème cosmo-logistique », à savoir, comment pratiquer une religion lorsqu'elle est associée à des lieux que le pratiquant a laissés derrière lui lors de sa migration. Le rapport à l'espace et la position occupée par la pratique transnationalisée dans un ensemble rituel – son antiquité, son lien avec l'affirmation et la reproduction du pouvoir religieux – sont des facteurs à prendre en compte dans l'analyse de la transnationalisation religieuse. L'éloignement de la terre « sacrée » haïtienne dans la réimplantation du vodou en Amérique oblige à « resignifier » des espaces et à leur substituer de nouveaux lieux associés aux rituels du vodou: le *Gran Bwa* haïtien sera remplacé à New York par Prospect Park, dans le quartier de Brooklyn, ou par Central Park, à Manhattan (Bava & Capone, 2010).

Malgré ces similitudes rituelles, la transnationalisation des religions afro-américaines n'emprunte pas la même forme. Ainsi, la santería cubaine s'est implantée dans plusieurs pays, notamment aux États-Unis où un grand nombre de centres de culte ont été créés depuis le début des années 1960, alors que le candomblé brésilien est beaucoup plus difficile à reproduire à l'étranger, avec l'exception notable du Portugal, où les échanges et les liens avec le Brésil sont anciens (Guillot, 2009). Cela est dû à l'organisation rituelle et spatiale de chacune de ces religions, qui cachent une différence de fond dans la façon de reproduire leurs lignages religieux⁶. Les religions afroaméricaines fidèles à des vertus de tolérance « païenne » ne s'inscrivent pas a priori dans l'imaginaire de la guerre spirituelle, elles ne se confrontent pas ouvertement aux mouvances religieuses « contraires », si

^{6.} Voir la contribution de S. Capone et A. Frigerio dans cet ouvrage.

ce n'est dans les moments de crise, lorsque le dialogue se transforme en bras de fer avec les autres « branches » de la religion des *orisha* dans le monde. La transportabilité culturelle de la religiosité afroaméricaine joue plus sur des malentendus – plus ou moins productifs – et des fausses ressemblances pour mieux imposer sa propre vérité, sa propre orthopraxie (Argyriadis & Capone, 2009).

4. Des logiques duales et paradoxales

Ni l'universalité présumée du message religieux ni la plasticité ou la simplicité rituelle ne semblent des facteurs suffisants pour rendre pensable la transportabilité pratique des dispositifs rituels. La transnationalisation fonctionne sur des logiques duales et paradoxales répertoriées et soulignées par tous : homogénisation versus fragmentation; universalisation versus particularisme local; syncrétisme versus anti-syncrétisme, etc. Parler de «trans-logiques» pour penser ces logiques de déplacement et de conservation d'une identité dédoublée, qui travaillent les productions culturelles autant que les parcours des transmigrants, c'est en même temps renouer avec la tradition de pensée des logiques duales illustrée par R. Bastide sur le terrain des religions afro-brésiliennes, mais aussi revenir à d'autres théories comme celle de la transculturation du Cubain F. Ortiz (2011) qui jouait déjà la carte du «trans» dans les années 1940. La conscience sereine ou déchirée d'appartenir à deux mondes, à deux cultures, à deux sociétés à la fois, n'est pas sans rappeler ces «zones d'ambivalence» que cultivent les cultes de possession et qui en font une vraie ressource en situation d'immigration. Le « principe de coupure » cher à Bastide (1996) s'est imposé, dans un contexte donné, comme anticipation de l'idée de « trans-logiques » : 1°) d'abord parce que l'enjeu est bien de penser, en un même lieu, la cohabitation paradoxale de la segmentation entre les mondes et les façons de sentir et de penser, et de l'aménagement de «participations» et de ponts cognitifs, sans confusion ou mélange possible des genres et des mondes; 2°) ensuite parce que le principe de coupure a cette particularité à la fois d'être issu de la logique de la segmentation à l'«africaine» (Bastide parlait de «mentalité africaine» ou de «pensée païenne») et de répondre au défi «transculturel» auquel est confrontée cette pensée dite africaine7.

Religions transnationales des Suds

^{7.} Capone (2004b) a montré comment les religions afro-américaines se sont construites de façon «transnationale», en attirant également l'attention sur le fait que la plupart des termes utilisés pour parler de transnationalisation sont issus de l'univers afro-américain.

Les études consacrées aux Transnational Studies ont relancé le défi que représente sur le plan cognitif et psychoculturel l'évocation de ces formes de dual lives, de vie en double, qui se construisent dans cette situation d'attachement à des lieux d'identification imaginaire, virtuelle ou réelle. On pense aux African Americans et à la double consciousness théorisée par W.E.B. Dubois (1989), mais aussi aux divers cas de figure ironiques relevés par P. Levitt (2007) à travers les dual national, les cosmopolitans et même l'American ethnic. Les rhétoriques d'amalgame et les oxymores en tout genre qui alimentent de façon significative les productions de sens du transnationalisme sont aussi des objets bons à penser. Les «transnations indigènes» d'Appadurai ont ouvert la voie: le cosmopolitisme s'y conjugue avec le patriotisme (le cosmopolitan patriot de K.A. Appiah [2005, p. 237]) ou avec l'ethnique (l'American ethnic de P. Levitt [2007, p. 74]). Pour Bhabha, le cosmopolitisme «vernaculaire» des diasporas militant pour un droit à la différence se démarque du cosmopolitisme «global» des élites cultivant le goût de la diversité plus que de l'égalité (2007, pp. 16-17).

Les spécialistes des Global Studies s'efforcent de faire valoir la nécessité de penser en termes de processus (transnationalisation, cosmopolitisation), mais ils n'hésitent pas à recourir sur le plan conceptuel à des procédés d'amalgame ou de collage qui sont justement ceux qui caractérisent les productions culturelles en présence. Au-delà des ressources faciles de l'hybridation conceptuelle comme mode de réponse au défi de l'hybridité de l'objet, il s'agit de repérer les outils conceptuels qui permettent d'éclairer les processus de négociation de sens au cœur de ces situations de double conscience ou de bifocality des sujets. Les concepts d'indigénisation ou de vernacularisation, et autres déclinaisons, insistent sur l'appropriation singulière des produits (liturgiques ou théologiques) de la missionalisation ou de la médiatisation, alors que les concepts de cosmopolitisme, d'éclectisme, sembleraient introduire une sorte d'œcuménisme global. Les métaphores biologiques (métissage, cross-fertilization ou hybridation) sont pleines d'enchantement mais sont moins parlantes que les concepts d'inspiration linguistique (resémantisation ou resignification) qui renouent avec la dialectique du signifiant et du signifié qui étaient présents au cœur des théories de la réinterprétation ou du bricolage. On admettra en effet, pour prendre l'exemple de la circulation transnationale des objets religieux, qu'il n'y a jamais de perception innocente des «flux de signification» transnationaux ou comme le dit Marshall Sahlins: «There is no such thing as an immaculate perception » (Sahlins, 1985). Toute reprise par les sujets locaux des objets qui circulent suppose quelque présignification partielle contenue dans la référence privilégiée et présidant à la sélection des objets signifiants. La resignification en situation de relocalisation comporte un risque de référence et ne peut donc éviter si elle doit avoir un sens quelque négociation de sens prenant en compte les précontraintes du signifiant.

Plus que la simplicité et la plasticité, un peu trop facilement mises en avant pour rendre compte de la «transportabilité», l'hybridité ou plutôt l'hybridation au sens dialogique que Bakhtine confère à cette métaphore biologique peut offrir une des clés de la transportabilité pratique des dispositifs religieux (Bakhtine, 1981, p. 358). Les spécialistes ne cessent de souligner le paradoxe d'un pentecôtisme transnational qui est à la fois crédité des vertus de la simplicité et de l'adaptabilité aux contextes locaux et aux cultures indigènes (des Tziganes aux Indiens, en passant par les Africains ou les Asiatiques) et construit en même temps son succès sur le mot d'ordre breaking with the past, en un mot sur la violence d'une rupture tapageuse avec les cultures locales, par le biais des campagnes de lutte antifétichiste et la diabolisation des religions traditionnelles. Le christianisme, catholique et protestant, comme les pentecôtismes actuels, a toujours pratiqué l'antisyncrétisme affiché en même temps qu'une politique de la synthèse qui a souvent conduit les indigènes à faire du christianisme le « meilleur de la coutume ». Que dire des mouvements de « réafricanisation » pure et dure qui pratiquent « en double » le retour intégriste et antisyncrétique à la pureté de la tradition authentique africaine, tout en intégrant par la bande les catégories et les valeurs d'un cosmopolitisme chrétien ou new age, ainsi qu'un cumul rituel pragmatique vis-à-vis des autres religions d'origine africaine en présence.

Ce qui importe au-delà de la mixité des éléments, c'est l'analyse des logiques ou des translogiques qui travaillent les doubles discours des acteurs religieux (dans leurs prédications et pratiques) et les constructions identitaires «en double» des individus. En mettant l'accent sur l'incongruité du produit hybride, une monstruosité virtuellement subversive, c'est l'effet de transgression des frontières entre les ordres, les genres ou les natures qui semble ici faire sens. Mais l'hybridation peut aussi aider à penser des processus culturels qui relèvent d'une «dialectique de l'hybridité» (Werbner, 1997). L'ambiguïté transgressive du produit hybride se mue alors en ressource créative alimentant des productions de sens inédites, comme l'illustrent remarquablement les analyses de Bakhtine sur le plurilinguisme du style romanesque. La «dialogique de l'hybridation» va bien audelà des ressources d'ambiguïté de la métaphore poétique, elle suppose un dialogue entre deux consciences linguistiques qui se traduit par la cohabitation dans un même énoncé de deux intentions langagières antagonistes. On n'est pas si éloigné du dialogue des formes qui se noue par l'intermédiaire des matériaux empruntés et prémarqués et qui est au cœur du paradigme du bricolage (Mary, 2005).

Le cosmopolitisme «vernaculaire» selon Bhabha relève bien de cette logique d'hybridation à la frontière, associant hybridité et liminalité, inspirée du monde indo-caribéen de Naipaul (Bhabha, 2007, p. 13). Cette hybridité est au cœur des modes de résistance d'un cosmopolitisme de survie loin de l'enchantement des cultures plurielles du cosmopolitisme global. Le cosmopolitisme dit vernaculaire se glisse entre les traditions culturelles ou les superpose (à l'image du palimpseste) pour inventer des formes ambivalentes de vie, d'art ou de religion, qui n'ont pas d'existence préalable dans le monde séparé des généalogies culturelles mais ne vise pas pour autant à dépasser le clivage colonial. Le discours «en double» des dispositifs de délivrance des pentecôtismes est d'une grande force « herméneutique » (Robbins, 2004, p. 127; Mary, 2009a) puisqu'il arrive à ritualiser le brisement des liens avec les esprits locaux et les démons de la malédiction ancestrale qui travaille les sujets migrants dans leur nouvelle vie tout en préservant ce qui est au cœur de la rupture. C'est tout l'art de conserver, comme l'ont fait à leur façon les premiers missionnaires en diabolisant les dieux ancestraux et les fétiches, la réalité et le pouvoir des forces spirituelles avec lesquelles on impose la rupture. On comprend comment des sujets « bifocaux » peuvent trouver dans ces pratiques une façon de gérer leurs aspirations à se libérer de la dette vis-à-vis des esprits familiaux de la culture locale et de leurs tyrannies voraces, et leurs attachements à la culture native et à la force des ontologies indigènes.

5. Conclusion: le travail de l'imagination

A. Appadurai insiste sur le «travail de l'imagination» conçu comme un «champ organisé de pratiques sociales, une forme de travail (au sens à la fois de labeur et de pratique organisée culturellement) et une forme de négociation entre des sites d'actants (les individus) et des champs globalement définis de possibles» (2005, p. 30). En élargissant le concept d'imagined communities de Benedict Anderson (1983) à partir de l'imaginaire instituant de Castoriadis (1975), la typologie des paysages sociaux globaux, élaborée par Appadurai, met l'accent sur la formation complexe d'une pluralité fondamentalement

disjonctive, mais non sans points de superposition, de mondes imaginés, « c'est-à-dire les multiples mondes constitués par les imaginaires historiquement situés de personnes et de groupes dispersés sur toute la planète» (Appadurai, 2005, p. 69).

Parmi les différents « paysages », Appadurai cite les idéoscapes, des concaténations d'images qui sont souvent directement liées aux idéologies politiques. Mais à cette typologie des scapes, il faudrait ajouter les religioscapes, à savoir des paysages dans lesquels les sites religieux et les rendez-vous des grands rassemblements (Jérusalem céleste, campus de prière, ère des cathédrales, cité sainte, congrès mondiaux de la religion des orisha...) alimentent l'imaginaire des médias (et des niches financières) de la globalisation religieuse. Ces nouvelles configurations sont constamment compliquées et réagencées par « les diasporas croissantes (volontaires ou non) d'intellectuels qui injectent en permanence de nouveaux flux de signification dans le discours de la démocratie à certains endroits de la planète» (Appaduraï, op. cit., p. 73). Mais si l'imagination transnationale est bien en travail cela suppose que ces scapes fragmentaires véhiculés notamment par les master narratives offrent autant de « briques de construction» alimentant le bricolage généralisé auguel se livre l'imaginaire collectif. Le cœur de l'économie des flux culturels globaux est bien en effet, comme le souligne Appadurai à propos de cette «bataille de l'imagination» entre l'État et les nationalismes, non quelque fusion indifférenciée mais la disjonction croissante entre les scapes, socio, ethno, techno, idéo ou religio (op. cit., p. 73). Bien plus la contingence inaugurale de l'imaginaire des possibles, au sens de Castoriadis, n'échappe pas aux réseaux précontraints de connaissances et de pratiques spatialisées. Comme le dit K.M. Clarke dans sa discussion des scapes d'Appadurai: « Not only is the imaginary historically contingent, it is also fundamentally influenced by ways of seeing place and belonging that renforce preexisting forms of différence» (Clarke, 2004, p. 35).

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

ABÉLES M., 2008, Anthropologie de la globalisation, Paris, Payot.

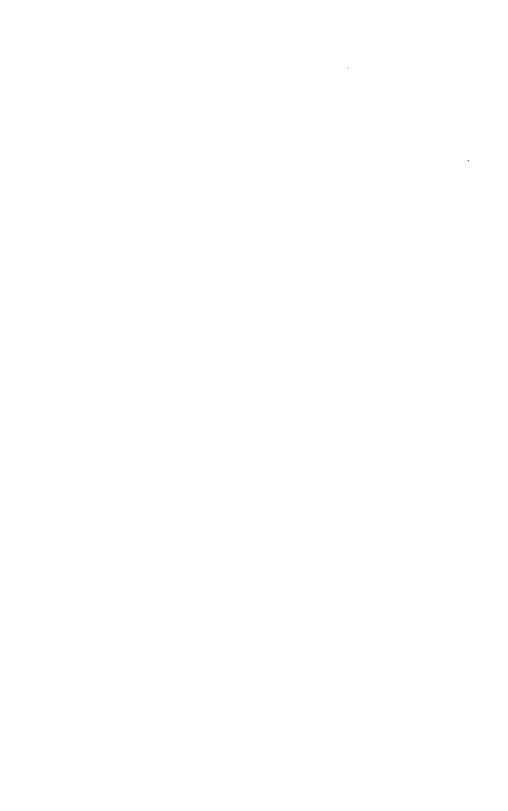
ANDERSON B., 1983, Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism, New York, Verso. (Tr. fr.) L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme, Paris, La Découverte, 1996).

APPADURAI A., 2005, Après le colonialisme: Les conséquences culturelles de la globalisation, Paris, Payot, coll. « Petite Bibliothèque ».

- APPIAH K.A., 2005, The Ethics of Identity, Princeton, Princeton University Press.
- ARGYRIADIS K., CAPONE S., 2009, «Adaptations rituelles et malentendus productifs: la transnationalisation des religions afro-cubaines (Veracruz, Rio de Janeiro)», communication présentée au colloque international *Transnationalisation religieuse des Suds: entre ethnicisation et universalisation*, Bondy, 4-5 juin.
- ARGYRIADIS K., DE LA TORRE R., GUTIÉRREZ ZÚÑIGA C., AGUILAR ROS A. (dir.), 2008, Raíces en movimiento: Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales, IRD/CIESAS/Colegio de Jalisco.
- BAKHTINE M.M., 1981, *The Dialogic Imagination. Four essays*, Austin, University of Texas Press.
- BASCH L., GLICK-SCHILLER N., SZANTON BLANC C. (dir.), 2003, Nations Unbound: Transnational Projects, Post-colonial Predicaments, and De-Territorialized Nation-States, Langhorne, Gordon and Breach.
- BASTIDE R., 1996 [1967], Les Amériques noires, Paris, L'Harmattan.
- BAVA S., CAPONE S., 2010, «Migrations et transformations des paysages religieux», Autrepart, n° 56, pp. 3-16.
- BHABHA H.K., 2007, Les lieux de la culture, une théorie post-coloniale, Paris, Payot.
- BECK U., 2006, Qu'est-ce que le cosmopolitisme?, Paris, Aubier Alto.
- BOURNE R., 1916, «Trans-National America», *Atlantic Monthly*, n° 118, pp. 86-97.
- CAPONE S., 1999, «Les dieux sur le Net: l'essor des religions d'origine africaine aux États-Unis», L'Homme, n° 151, pp. 47-74.
- CAPONE S., 2004a, «Religions transnationales», Civilisations, n° 51 (1-2).
- CAPONE S., 2004b, «À propos des notions de globalisation et de transnationalisation», Civilisations, n° 51 (1-2), pp. 11-34.
- CAPONE S., 2005, Les Yoruba du Nouveau Monde: Religion, ethnicité et nationalisme noir, Paris, Karthala.
- CASTORIADIS C., 1975, L'institution imaginaire de la société, Paris, Éd. du Seuil.
- CLARKE K.F., 2004, Mapping Yorùbá Networks: Power and Agency in the Making of Transnational Communities, Durham, Duke University Press.
- CORTEN A., MARY A. (dir.), 2001, Imaginaires politiques et pentecôtismes, Afrique-Brésil, Paris, Karthala.
- CSORDAS T.J. (dir.), 2009, Transnational Transcendence: Essays on Religion and Globalization, Berkeley, University of California Press.
- DE JONG, ROWLANDS (dir.), 2007, Reclaming Heritage, Alternative Imagineries of Memory in West Africa, Left Coast Press, Walnut Creek, California.
- DUBOIS W.E.B., 1989 [1903], The Souls of Black Folk, New York, Bantam Books.
- FANCELLO S., 2006, Les aventuriers du pentecôtisme ghanéen. Nation, conversion et délivrance en Afrique de l'Ouest, Paris, IRD-Karthala.
- FANCELLO S., MARY A. (dir.), 2010, Chrétiens Africains en Europe. Prophétismes, pentecôtismes et politique des nations, Paris, Karthala.

- FOURCHARD L., MARY A. (dir.), 2005, Entreprises religieuses et réseaux transnationaux en Afrique de l'Ouest, Paris, IFRA-Karthala.
- FRIGERIO A., ORO A.P., 2005, «Guerre sainte dans le Cône sud latino-américain: pentecôtistes versus umbandistes», Journal de la société des américanistes, n° 91 (2), pp. 185-218.
- 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.), Handbook of International Migration: The American Experience, New York, Russell Sage, pp. 94-119.
- GLICK-SCHILLER N., ÇAİLAR A., GULDBRANDSEN T.C., 2006, « Beyond the ethnic lens: Locality, globality, and born-again incorporation », American Ethnologist, n° 33 (4), pp. 612-633.
- GUILLOT M., 2009, « Du mythe de l'unité Luso-Afro-Brésilienne : Le candomblé et l'umbanda au Portugal», Lusotopie, n° 16 (2), pp. 205-219.
- HANNERZ U., 1996, Transnational Connections, London, Routledge.
- HARRIS H., 2006, Yoruba in Diaspora. An African Church in London, Londres, Palgrave Macmillan.
- KEARNEY M., 1991, «Borders and Boundaries of State and Self at the End of the Empire », Journal of Historical Sociology, n° 4, pp. 52-73.
- KEARNEY M., 1995, «The Local and the Global: The Anthropology of Globalization and Transnationalism», Annual Review of Anthropology, n° 24 (2), pp. 547-565.
- KYLE D., 2001, The Transnational Peasant: The Social Construction of International Economic Migration and Transcommunities from the Ecuadoran Andes, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- 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.
- LEVITT P., GLICK-SCHILLER N., 2004, «Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field Perspective on Society», International Migration Review, n° 38 (3), pp. 1002-1039.
- MARY A., 2005, « Métissage and Bricolage in the making of African Christian Identities », Social Compass, n° 52 (3), pp. 281-294.
- MARY A., 2009a, Visionnaires et prophètes de l'Afrique contemporaine, Tradition initiatique, culture de la transe et charisme de délivrance, Paris, Karthala.
- MARY A., 2009b, « Cultures globales et religions transnationales », in Saillant F. (dir.), Réinventer l'anthropologie? Les Sciences de la culture à l'épreuve de la globalisation, Montréal, Carrefours anthropologiques, Liber, pp. 89-108.
- MATORY L.J., 2005, Black Atlantic Religion. Tradition, Transnationalism and Matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé, Princeton and Oxford, Princeton University Press.

- MATORY L.J., 2009, «Many Who Dance in Me: Afro-Atlantic Ontology and the Problem with "Transnationalism"», in Csordas T. (dir.), *Transnational Transcendence. Essays on Religion and Globalization*, Berkeley, University of California Press, pp. 231-262.
- McCarthy Brown K., 1991, Mama Lola: A Vodou Priestess in Brooklyn, Berkley, University of California Press.
- ONG A., 1999, Flexible Citizenship: The Cultural Logic of Transnationality, Durham, Duke University Press.
- ORTIZ F., 2011 [1940], Controverse cubaine entre le tabac et le sucre, Montréal, Mémoire d'encrier.
- PORTES A., 1996, «Transnational Communities: Their Emergence and Significance in the Contemporary World-System», in Korzeniewidcz R.P., Smith W.C. (dir.), Latin America in the World Economy, Westport, Greenwood Press, pp. 151-168.
- PORTES A., 2003, «Conclusion: Theoretical Convergences and Empirical Evidence in the Study of Immigrant Transnationalism», *International Migration Review*, n° 37 (3), pp. 874-892.
- ROBBINS J., 2004, «On the paradoxes of global Pentecostalism and the perils of continuity thinking», *Religion*, n° 33, pp. 221-231.
- ROUSE R., 1989, Mexican migration to the U.S.: Family relations in the development of a transnational migration circuit, thèse de doctorat, Stanford University.
- ROUSE R., 1992, «Making Sense of Settlement: Class Formation, Cultural Struggle and Transnationalism Among Mexican Migrants in the United State», New York Academy of Sciences, n° 645, pp. 25-52.
- SARRO R. BLANES R., «Prophetic Diasporas, Moving Religion Across the Lusophone Atlantic», *African Diaspora*, n° 2 (1), pp. 52-72.
- SAHLINS M., 1985, Islands of History, The University of Chicago.
- SMITH M.P., GUARNIZO L.E. (dir.), 1998, «Transnationalism From Below», Comparative Urban and Community Research, n° 6.
- TARRIUS A., 1999, Les nouveaux cosmopolitismes. Mobilités, identités, territoires, La Tour d'Aigue, Éditions de l'Aube.
- Van Binsbergen W., Van Djik R., 2004, Situating Globality, African Agency in the Appropriation of Global Culture, Leiden, Brill.
- Velho O., 2009, «Missionization in the Postcolonial World», in Csordas T. (dir.), Transnational Transcendence: Essays on Religion and Globalization, Berkeley, University of California Press.
- WERBNER P., 1997, «Introduction: the dialectics of cultural hybridity», in Werbner P., Modood T. (dir.), *Debating Cultural Hybridity*, ZED Books, London & New Jersey.



partie l

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 facon dont s'organisent les rapports de pouvoirs entre les différents acteurs des réseaux et des groupes étudiés¹. 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 réethnicisation 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-

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 Nahaveilli 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. Firth², 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

Religions transnationales des Suds

^{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'appartenance³.

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.

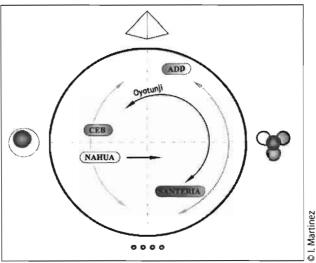
Partant de ces hypothèses, nous allons donc nous intéresser ici à ces espaces de relations particuliers que sont les réseaux, au sein desquels s'organisent, se diffusent et se reproduisent les pratiques religieuses. Au regard des descriptions ethnographiques présentées, l'établissement d'une typologie 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 «recréées», 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



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-

Religions transnationales des Suds

mêmes clairement inscrite dans un mouvement international « transgroupe » (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 » intragroupe, 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 éventuel-lement 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 Étatsnations 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 avions 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 sousréseaux 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:

Religions transnationales des Suds

«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-révolutionnaire⁴, 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 Sud⁵.

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. &}quot;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 refonctionnalisés, 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 facon 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 évolue⁶, 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, quides 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.

- AUGE M., 1994, Pour une anthropologie des mondes contemporains, Paris, Aubier.
- BASCH L., GLICK-SCHILLER N., BLANC SZANTON C., 1994, Nations Unbound. Transnational Projects, Poscolonial 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, nº 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.
- JUAREZ 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.

| | ÷ | |
|--|---|--|
| | | |
| | | |
| | | |
| | | |
| | | |
| | | |

Dynamiques religieuses et logique marchande des religions afro-américaines au Mexique et au Portugal¹

Maïa **Guillot** Nahayeilli **Juárez Huet**

Les religions afro-américaines se sont constituées de façon transnationale depuis au moins le xixe siècle, mais elles se diffusent, particulièrement depuis quelques décennies, au-delà de leurs frontières ethniques et nationales d'implantation. Ce processus de transnationalisation religieuse contemporaine est accéléré par les moyens modernes de communication et constitué par des mouvements de déterritorialisation puis de reterritorialisation de croyances et pratiques, menés par des individus et groupes situés surtout en Amérique, Afrique et Europe. Pour comprendre ce panorama complexe, nous reprenons la notion de «champ social transnational» proposée par Bash, Glick-Schiller et Szanton Blanc (1994, p. 5), en considérant le champ social transnational de la religion des orisha² comme une «expérience sociale interconnectée» constituée en un seul «champ de relations sociales ». Dans ce champ social transnational, les réseaux religieux, de parenté rituelle, artistique ou marchand sont transversaux, multidirectionnels et polycentrés et font circuler des valeurs, croyances, pratiques et produits culturels en interconnectant des espaces et des individus liés d'une façon ou d'une autre aux religions d'origine yoruba (Argyriadis & Juárez Huet, 2007), qu'il s'agisse de la santería de Cuba ou du candomblé et de l'umbanda du Brésil.

Nous avons présenté une partie de ce texte, comprenant une analyse réalisée par Lorraine Karnoouh des processus de relocalisation de la santería à Toulouse, au Colloque du programme RELITRANS, à Bondy (4-5 juin 2009).

^{2.} Ce terme est né au sein des Conférences mondiales sur la tradition et la culture des orisha (COMTOC) et reflète la tentative de certains initiés d'unifier toutes les modalités religieuses vouant un culte aux orisha, qui sont en réalité extrêmement fragmentées. L'orthographe anglaise sera employée ici pour le terme orisha, commun à nos deux terrains (oricha en espagnol et orixá en portugais).

La relocalisation des religions afro-américaines dans de nouveaux contextes locaux est toujours solidaire d'adaptations et de processus d'« indigénisation » (Appadurai, 1996, p. 67) qui confèrent à ces religions une certaine légitimité, difficilement conquise dans ces contextes de relocalisation secondaires (Frigerio, 2004) - le Mexique et le Portugal dans nos cas d'étude. Cette contrainte n'a cependant pas empêché, surtout depuis une vingtaine d'années, l'expansion significative de ces religions et de leurs objets, symboles, savoirs, divinités, services religieux, musiques, danses, etc. dans des espaces de diffusion devenus extrêmement hétérogènes. Ces pratiques religieuses et les éléments qui leur sont associés subissent ainsi des réinterprétations et reconfigurations multiples, circulant désormais de façon plus fragmentée ou distanciée de leurs « matrices » culturelles-religieuses.

Ce phénomène est particulièrement visible dans les espaces marchands tels que les magasins ésotériques, les cabinets de consultation de spécialistes religieux, les herboristeries et les marchés ouverts. Dans ce texte, nous aborderons la diffusion de la santería cubaine au Mexique et du candomblé et de l'umbanda brésiliens au Portugal en analysant l'entrecroisement des logiques religieuse et marchande au sein de ces espaces marchands qui, dans le champ social transnational, constituent des dispositifs importants de distribution, de circulation et de relocalisation de ces religions. Le Mexique et le Portugal possèdent tous deux des liens historiques, culturels, migratoires mais aussi coloniaux, respectivement avec Cuba et le Brésil, deux pays considérés comme des berceaux des religions afro-américaines. Dans ces contextes – hispanophone pour l'un et lusophone pour l'autre – le Mexique est en Amérique latine l'un des pays où la santería et ses produits religieux prolifèrent le plus intensément, tandis que le Portugal est le pays d'Europe où les religions afro-brésiliennes sont le plus implantées. Ces deux pays constituent ainsi des lieux-clés de la diffusion contemporaine des religions afro-américaines.

Les individus dont les pratiques seront décrites ne sont pas nécessairement des acteurs «nodaux» de la transnationalisation religieuse afro-américaine, c'est-à-dire des acteurs connectés, aux niveaux politique et religieux, à plusieurs sous-réseaux de ce champ social et dont l'action se développe dans des espaces locaux, nationaux et transnationaux. L'attention sera portée sur des acteurs moins visibles dans le champ social transnational mais dont les pratiques quotidiennes - lesquelles ne s'inscrivent pas nécessairement dans la Tradition - ont un rôle conséquent dans les processus de relocalisation de la santería, du candomblé et de l'umbanda, notamment dans les espaces marchands. Ces acteurs ne sont pas marginaux mais bien plutôt numériquement dominants et participent d'un phénomène important que nous illustrerons à partir de deux cas ethnographiques, représentatifs des logiques qui traversent la resignification de ces pratiques religieuses. Nous souhaiterions souligner que ces acteurs comprennent une grande partie d'individus pouvant être définis comme des « consommateurs culturels » (García Canclini, 1995) ou «chercheurs spirituels » de pratiques religieuses, néoésotériques ou de santé alternative. Il s'agit d'individus qui cumulent certains éléments de ces pratiques en construisant leurs propres logiques d'innovations religieuses ou spirituelles, souvent à la marge des groupes autodéfinis comme les « gardiens de la tradition» (De la Torre & Gutiérrez Zúñiga, 2005). Ces acteurs font office de médiateurs entre les consommateurs culturels et les marchandises (objets, savoirs) issues de diverses traditions religieuses et jouent ainsi un rôle fondamental dans les processus de relocalisation des religions afro-américaines. Nous verrons cependant que des précontraintes président toujours aux processus de resignification des éléments adoptés et c'est en ce sens que nous essaierons de mettre en relief que ce qui est significatif dans l'adoption d'objets, pratiques et concepts étrangers, comme le signale Kopytoff (1986, p. 67), est « la façon dont ils sont culturellement redéfinis et utilisés ».

Nous présenterons tout d'abord comment les religions afrocubaines et afro-brésiliennes se sont implantées au Mexique et au Portugal, en décrivant la diversité des espaces, acteurs et logiques qui structurent leur relocalisation. Puis, nous analyserons plus particulièrement les formes de l'adaptation des éléments issus des religions afro-américaines dans les réseaux et espaces marchands mexicains et portugais. À partir de deux cas ethnographiques, nous montrerons enfin comment la circulation et la *praxis* religieuse resémantisent les objets, savoirs et symboles de ces religions dans des dispositifs de transformation des biens symboliques en marchandises.

1. Les contextes mexicain et portugais d'expansion religieuse

La santería cubaine, ainsi que le candomblé et l'umbanda brésiliens sont des religions originellement constituées en «familles» religieuses, et donc structurées par une véritable parenté rituelle aujourd'hui très clairement transnationale³. Elles vouent un culte aux

^{3.} La santería possède une structure plus «individualiste» et «horizontale» comparée à celle du candomblé, plus hiérarchique et «verticale».

orisha, les dieux d'origine yoruba (Nigeria et Bénin) et tout initié a un orisha «maître de la tête» duquel il est le «fils». Ces religions sont caractérisées par un processus initiatique complexe ainsi que par des étapes dans le développement médiumnique - surtout dans l'umbanda, née de la fusion des religions d'origine africaine avec le spiritisme kardéciste⁴ –, marquant la progression de la carrière religieuse d'un individu.

Au sein de ces religions, les chefs de culte⁵ et certains initiés (dans le cas de la santería) proposent leurs services religieux – divination et «travaux magigues» - à des clients, personnes non initiées dont le rôle est toutefois central pour le groupe religieux. Dans l'umbanda, ce sont aussi les esprits prenant possession du corps des médiums (initiés) qui conseillent et aident les clients à résoudre leurs problèmes quotidiens. Certains clients deviennent des initiés et ce sont eux qui font lien entre le groupe religieux et la société plus ample. De plus, les revenus engendrés par les consultations sont réintroduits dans le circuit de consommation, permettant à la «famille» religieuse de se maintenir et de se reproduire. Dans l'univers du candomblé et de la santería, l'argent est en fait un élément constitutif des relations: plus on dépense, plus on existe aux niveaux religieux et social. En dépensant, on alimente l'ashé – l'énergie vitale et le pouvoir mystique – des orisha et donc son propre ashé, et on accumule du prestige en manifestant la présence et la protection des orisha. Ainsi, l'argent sert à produire et à reproduire l'ashé, à le faire circuler. Faire circuler l'ashé constitue ainsi la base du système religieux et la condition de son maintien (Capone, 1998). Les religions afro-américaines ont dès le départ été constituées, à Cuba comme au Brésil, par une logique marchande fondée sur des relations d'échange de dons, de promesses, d'affects, d'argent et de marchandises reliant les individus entre eux et avec les orisha et les esprits, dans un contrat de réciprocité (Argyriadis, 2005; Baptista, 2007).

Depuis les années 1970 la santería constitue une option religieuse accessible à Mexico, du fait de la présence toujours croissante d'initiateurs cubains et mexicains dans cette capitale, mais c'est surtout à partir des années 1990 qu'elle s'est diffusée dans les autres grandes villes du pays. Au Portugal, l'umbanda commence à s'implanter dans les années 1970 et le candomblé dans les années 1980 et les chefs de culte sont soit portugais soit brésiliens. Présentes principalement

^{4.} L'umbanda est née à Rio de Janeiro dans les années 1930.

Ce terme réfère aux individus initiateurs, à la tête de chaque «famille» religieuse: padrino ou madrina (parrain/marraine) dans la santería; pai de santo ou mãe de santo (père/mère de saint) dans le candomblé et l'umbanda.

dans les régions de Lisbonne et Porto, ces modalités connaissent une forte expansion depuis environ dix ans. En effet, c'est vers la fin des années 1990, qu'aux moyens de diffusion «traditionnels» tels que le bouche-à-oreille et la circulation de migrants, touristes, artistes et intellectuels, s'ajoute l'utilisation des technologies et moyens de communication qui accélèrent les processus de diffusion de ces religions au Mexique et au Portugal, où il n'existe cependant pas de statistiques permettant d'avoir une estimation fiable du nombre réel d'initiés⁶.

Dans ces deux pays, les objets, symboles et savoirs des religions afro-américaines se diffusent sans que cela implique nécessairement l'initiation religieuse. Leur circulation et leur réappropriation vont souvent de pair avec celles des pratiques dites néoésotériques ou new age ainsi que des pratiques issues des traditions religieuses locales, comme le catholicisme populaire, le spiritisme et la médecine «traditionnelle». Les éléments des religions afro-américaines sont susceptibles de s'accommoder aux cadres culturels des nouveaux pays de relocalisation, tant sur le terrain de la *praxis* religieuse qu'aux niveaux symbolique et cognitif, ce qui est un processus commun à des contextes locaux/nationaux très divers (Frigerio, 1990; Capone, 2005; Argyriadis & Juárez Huet, 2008; Guillot, 2009).

La relocalisation de ces religions se fait jour dans des espaces de plus en plus visibles et variés qui, parfois à la marge de l'« orthodoxie » religieuse, rendent accessible l'univers des religions afro-américaines aux étrangers. Nous en distinguons trois types généraux. Le premier renvoie à des espaces « physiques » et relativement fixes dans l'espace, comme les marchés, les herboristeries, les centres ésotériques, les lieux de consultation et les maisons de culte, les centres culturels ou de formation artistique. Un second type concerne les espaces de communication tels que la presse, la télévision, la radio et surtout internet. Enfin, il existe des espaces que nous définissons comme des lieux-événements – sporadiques –, tels que les spectacles (tourisme culturel et divertissement), les expositions d'art et les foires ésotériques. Loin d'être clairement séparés, ces espaces sont souvent superposés, entremêlés et s'articulent de telle façon que leurs frontières deviennent plus flexibles. Les éléments associés à la santería, au can-

^{6.} Selon nos données ethnographiques on compte au Portugal une quarantaine de maisons de culte, constituées en moyenne d'une vingtaine d'individus, tandis qu'à Mexico, on initie à différents niveaux quatre mille personnes par an. Au Mexique, la santería n'est pas reconnue officiellement, ce qui démontre en outre sa position sociale stigmatisée. Au Portugal, bien que les maisons de culte puissent fonctionner légalement sans être déclarées, elles n'ont acquis que très récemment une reconnaissance juridique en tant que religion.

domblé et à l'umbanda circulent dans ces espaces sous différentes représentations: en tant que pratique religieuse, spiritualité alternative, philosophie, système thérapeutique complémentaire, marchandise, patrimoine culturel (afro-brésilien, afro-cubain, luso-afrobrésilien, afro-caribéen ou africain), expression artistique, secte satanique, charlatanerie, pratique magique, sorcellerie ou religion universelle.

Les acteurs en concurrence et en interaction dans ces espaces peuvent être regroupés selon les catégories suivantes: les initiés pratiquants, les spécialistes de l'«ésotérique» ou de pratiques de santé «alternatives» - initiés ou non -, les consultants/clients, les artistes (musiciens et danseurs) et artistes initiés, les intellectuels et intellectuels initiés, les promoteurs culturels et commerciaux, ainsi que les entrepreneurs et commerçants.

L'analyse de ces espaces et de leurs acteurs peut dévoiler la diversité des logiques qui s'entrecroisent dans les processus de relocalisation des religions afro-américaines. Ces «logiques» font référence au sens qui prime dans le jeu des interactions, et nous distinguons principalement: la logique religieuse, où le sens qui prime est celui de la valeur sacrée des biens (matériels et symboliques); la logique marchande, qui recherche un «profit» ou une plus value pour un bien religieux assimilé à une marchandise et associé à un prix de marché (Kopytoff, 1986, pp. 68-69); la logique culturelle/artistique/esthétique, dont le sens prédominant est celui d'un patrimoine, d'une identité authentique ou d'une altérité exotique; et la logique politique, qui met en marche des relations de pouvoir. Ces logiques, non exhaustives, fonctionnent de façons entrecroisées et s'articulent selon les contextes locaux, les espaces, les acteurs en jeu et leurs intentions à un moment spécifique. Parmi les scénarios possibles, nous analyserons ceux qui présentent un entrecroisement de la logique marchande et de la logique religieuse dans les espaces marchands.

2. Réseaux transnationaux et espaces locaux: les marchés et magasins ésotériques

Les réseaux marchands et les dispositifs de distribution de marchandises liées aux religions afro-américaines ne sont pas stricto sensu nouveaux, mais opèrent à la lumière de contextes locaux et dans le champ social transnational. Verger et Bastide (1992, pp. 128-129) ont montré comment la société yoruba traditionnelle était indissociable de ses marchés: les espaces de marché sont intrinsèquement liés au domaine religieux, le marché étant lui-même un lieu du sacré dans leguel circulent les orisha et principalement Exu, divinité médiatrice aux commandes des activités commerciales, des relations d'échanges et des « choses » matérielles. De plus, les circuits et réseaux marchands ont été d'une importance fondamentale dans la transnationalisation des religions d'origine africaine dans le Nouveau Monde. Matory (2005) a ainsi insisté sur le rôle joué par une classe d'entrepreneurs afro-brésiliens au xixe siècle, qui furent les acteurs-clés de la circulation des marchandises nécessaires aux rituels d'origine africaine au Brésil. Pour sa part, Brown (2003, p. 272) a signalé les interactions maritimes qui eurent lieu au xixe siècle entre les ports principaux de l'Atlantique, parmi lesquels celui de La Havane, interactions qui supposaient un transport direct de biens provenant d'Afrique occidentale vers Cuba. Tandis que transitaient des marchandises africaines vers le Brésil et Cuba, un idéal d'authenticité des produits africains se construisait.

Un siècle plus tard, ces réseaux transnationaux7 et espaces marchands se sont complexifiés et s'insèrent dans une «industrie ésotérique» à l'échelle mondiale, où la prolifération d'innovations et d'adaptations rend difficile la détermination de l'origine des marchandises qui circulent. De plus, le champ social transnational des religions afro-américaines est caractérisé par un polycentrisme⁸ et de la même façon que dans cet univers religieux, le pôle désigné comme détenteur de la «tradition» varie selon les individus ou groupes religieux et fait l'objet d'une remise en question continue ayant plusieurs centres de référence (pays yoruba, pays de la diaspora, contextes de relocalisation secondaires), l'authenticité et l'efficacité des objets et services religieux sont aussi en constante négociation. Les opportunités de reconfiguration et de revalorisation sont accrues: le consommateur d'un produit religieux afro-américain peut se transformer en créateur d'une nouvelle dimension de l'objet/savoir et devenir le distributeur de cette nouvelle forme en la faisant circuler (Argyriadis, 2010).

Au Mexique, la ville de Mexico est le centre le plus important de fabrication, de vente et de distribution des produits liés aux religions d'origine yoruba et détient aussi une place dominante au sein du tissu complexe des réseaux marchands transnationaux (surtout latinoaméricains). Elle constitue ainsi un lieu nodal, dans un sens relative-

^{7.} Pour une analyse des réseaux transnationaux, voir l'introduction de cette partie.

^{8.} Alors qu'une maison de culte est sous l'autorité d'un chef et hiérarchisée en fonction des années d'initiation.

ment similaire à celui utilisé par Castells (2005, pp. 446-448), c'est-à-dire un lieu occupant une position stratégique dans cet espace de flux. Cela reflète la place que la capitale détient dans l'histoire et la diffusion de la santería dans tout le pays. Cette religion et nombre de ses produits s'insèrent de façon prédominante dans l'immense marché de Sonora, l'un des quatre marchés les plus réputés de la ville pour ses herboristes, chamanes et brujos (sorciers), et probablement le plus grand du genre en Amérique latine. Dans ce lieu emblématique de Mexico, la santeria est présentée comme une option de plus au sein de l'offre magique issue des traditions préhispaniques, coloniales, populaires et new age⁹. De plus, les initiés et spécialistes de tout le pays se fournissent dans les dizaines de botánicas (magasins ésotériques/herboristeries) établies à Mexico. Les produits de santería sont importés de Cuba, du Venezuela, des États-Unis et plus récemment du Nigeria - de façon directe ou via les États-Unis et la Chine - mais ils sont depuis plusieurs années également fabriqués au Mexique, devenu un exportateur important de produits afro-cubains vers Cuba¹⁰, les États-Unis, le Venezuela et l'Espagne.

Il est important de mentionner que ces marchés sont beaucoup plus prolifiques au Mexique qu'au Portugal, où le volume et la circulation des objets religieux sont moins intenses. Dans ce pays, c'est principalement à Lisbonne et Porto que l'on peut acheter des produits issus des religions afro-brésiliennes. Généralement importés du Brésil mais aussi d'Afrique (Angola, Sénégal, Nigeria) et d'Espagne – qui elle-même importe des États-Unis et du Venezuela – certains produits sont aujourd'hui également fabriqués au Portugal. Il existe de nombreux magasins ésotériques vendant des produits afro-brésiliens conjointement à d'autres traditions ésotériques ou religieuses locales, mais dans lesquels on ne trouve pas tout le nécessaire à une initiation par exemple. Quelques magasins (trois ou quatre dans et autour de la capitale) se sont cependant spécialisés dans la vente des produits religieux afro-brésiliens et exportent également ailleurs en Europe, comme l'*Armazém Xangô* à Lisbonne.

^{9.} En l'an 2000, on estimait que près de sept cents personnes se rendaient quotidiennement au marché de Sonora à la recherche de *brujos, santeros* (initiés dans la santería) et *paleros* (initiés dans le palo cubain), et permettaient des bénéfices annuels approchant les 20 440 millions de pesos mexicains soit environ 2 400 millions d'euros au cours de l'époque (*El Universal*, 28 mai 2000 http://www2.eluniversal.com.mx/pls/impreso/noticia.html?id_nota=23358&tabla=nacion).

Étant donné les conditions économiques et politiques cubaines actuelles, les réseaux de parenté rituelle rendent aussi possible le flux de ces produits.

Hormis les magasins stricto sensu, les cabinets de consultation de spécialistes religieux constituent également des espaces marchands, un aspect qui différencie nos contextes de relocalisation. Dans la pratique de la santería au Mexique, de très nombreux initiés offrent leurs services à leur domicile, qui est aussi une maison de culte (casa de santo) où se déroulent les rituels religieux et dans laquelle ils possèdent un espace de consultation pour les clients ainsi que, parfois, un espace de vente d'articles religieux. Au Portugal par contre, les chefs de culte n'habitent pas dans les maisons de culte (terreiros). Ces dernières sont des espaces à part, consacrées aux cérémonies religieuses et dans lesquelles il y a le plus souvent un espace dédié à la consultation et parfois un espace dédié à la vente de produits rituels. Dans ce même pays, certains chefs de culte possèdent un cabinet de consultation en dehors du terreiro, parfois situé dans un magasin ésotérique.

Tous ces espaces partagent certains aspects du « marché », c'est-àdire un lieu-clé des interactions sociales, un espace de circulation dans lequel le consommateur établit son propre parcours cependant prédéterminé par ses pratiques et objectifs personnels. Ainsi, le marché apparaît comme le signe «de la complexité, diversité et vitalité sociale» (Vogel et al., 1988, p. 7) et peut être envisagé comme une métaphore de l'entrecroisement des pratiques, où la consommation et le cumul participent activement à la reconfiguration des objets, étant donné la diversité de leurs appropriations par les individus et groupes. Nous nous référons ici à la « consommation culturelle », c'està-dire «les processus d'appropriation et d'utilisation de produits au sein desquels la valeur symbolique prévaut sur les valeurs d'usage et d'échange, ou dans lesquels, tout du moins, ces dernières se voient subordonnées à la dimension symbolique» (García Canclini, 1993, p. 34). Ainsi au Mexique, les produits afro-cubains sont souvent des contrefaçons fabriquées au Mexique et portant de fausses étiquettes de fabrication leur donnant une plus value symbolique issue de leur supposée provenance de l'étranger¹¹. Ces stratégies de marché sont liées à la concurrence mais elles doivent surtout être comprises à la lumière des dynamiques observées dans le champ social transnational: la valeur qui confère une «authenticité» à ces marchandises est imposée par les pays qui s'érigent comme les berceaux de ces religions. Au Portugal, la statuette de l'orisha Yemanjá est maintenant fabriquée en masse, ce qui pourrait se traduire par un moindre coût

^{11.} Face à la piraterie et pour éviter le «plagiat» de produits – dont il est difficile d'identifier un hypothétique brevet originel – nombreux sont ceux qui ont opté pour le registre légal des marques.

pour les grossistes tels que l'Armazém Xangô, qui pour autant ne la commercialise pas. En effet, cette version « portugaise » de la divinité est surtout vendue dans les étalages de statuettes catholiques et de « bondieuseries », et reste largement dépréciée par les initiés par rapport à sa consœur brésilienne: elle serait moins «belle» ou justement «trop parfaite», c'est-à-dire «moins authentique». Ainsi, la logique commerciale d'optimisation du profit doit prendre en compte, comme dans tous les marchés d'art ou d'artisanat, l'origine qui donne une valeur symbolique à la marchandise et informe aussi sur la puissance symbolique qui lui est associée. Au Portugal, un même produit provenant du Brésil aura plus de succès que celui qui est portugais, car, selon le propriétaire d'un magasin « les gens croient que les Brésiliens sont les maîtres de la macumba [magie afro-brésilienne]... Et ce n'est pas vrai, ce sont les Africains!». D'ailleurs dans ce pays, certains produits de candomblé viennent directement d'Afrique - comme cela arrive également au Brésil -, détenant un prestige lié à leur puissance et leur « authenticité ».

Ces espaces marchands offrent à un large public des possibilités plus grandes d'accès aux services et produits liés aux religions afroaméricaines et à d'autres pratiques ésotériques offertes conjointement. Au Portugal comme au Mexique, même les magasins qui se disent spécialistes des religions afro-brésiliennes et afro-cubaines vendent et font la publicité d'autres traditions ésotériques: à l'Armazém Xangô, on trouve les cartes de visite d'astrologues, de tarologues et de « conseillers spirituels » et on vend des produits tels que la pierre d'Ara qui consacre les autels catholiques, des ex-voto, des cristaux et des bougies à l'effigie du Dr. Sousa Martins, médecin portugais du xixe siècle devenu un «guide spirituel» pour de nombreux voyants, sorciers et kardécistes portugais. Pour sa part, la Botánica El Santero à Mexico se présente comme « la première entreprise de produits de santería établie légalement au Mexique». En accord avec la demande locale du marché, cette botánica a ainsi décidé d'amplifier son offre en créant sa propre ligne de produits - La Hechicera (la sorcière/magicienne), dédiée aux produits mystiques et ésotériques - et possède un programme radio dans leguel elle fait sa propre publicité. Même si ces deux magasins se revendiquent «spécialistes» des religions afroaméricaines, la vente de produits issus des traditions ésotériques locales et/ou venues d'ailleurs est une stratégie d'adaptation: ils peuvent ainsi atteindre, au-delà des initiés des cultes afro-américains, une clientèle plus large.

3. Processus de resignification dans la circulation et la *praxis* religieuses

La logique de cumul et de complémentarité des pratiques est un aspect intrinsèque aux religions afro-américaines au Brésil comme à Cuba, et pour autant relatif à leur propre processus de formation dans le Nouveau Monde. Aujourd'hui, cumul et complémentarité sont adoptés de façon accrue par un grand nombre d'individus au Portugal comme au Mexique. Les diverses « spécialités » et compétences rituelles d'un initié ou spécialiste le pourvoient en rétributions matérielles et symboliques, une manière de «récupérer» l'investissement effectué dans sa «carrière» religieuse. Mais si dans nos espaces d'analyse. l'offre et la demande influent sur les prix des services religieux et des produits qui les accompagnent, les facteurs symboliques ont un poids incontournable puisque c'est sur eux que repose la détermination du montant ou de la forme de la rétribution. Ces derniers sont négociables - voire nuls - grâce à un principe selon lequel « ceux qui ont plus de moyens payent pour les autres », souvent relayé par la divinité ou l'entité spirituelle de l'individu, mais aussi grâce à une éthique de la charité, dans le cas de l'umbanda plus particulièrement.

Au Mexique et au Portugal, les espaces marchands et les acteurs qui fournissent des services et obiets aux consommateurs culturels sont les médiateurs d'une image de ces religions tournée de façon prédominante vers leurs aspects protecteurs et divinatoires et leurs capacités à résoudre les problèmes du quotidien (santé, amour, argent), sans que cela implique pour l'individu une initiation. Dans ces deux pays, les clients n'ont pas toujours conscience de la relation existante entre les services religieux qu'ils mobilisent et les religions afro-américaines, qui ont divers niveaux d'initiation et sont structurées en familles et réseaux de parenté rituels. Ces clients s'insèrent dans une trajectoire d'accumulation et de recherche de nombreux spécialistes de l'ésotérisme - auxquels les initiés dans les religions afro-américaines sont assimilés - et considèrent la santería, le candomblé et l'umbanda comme une option parmi d'autres pratiques (exotiques ou locales) qui offrent également des services de divination (runes, tarot, chiromancie), des rituels de purification et de quérison de maladies physiques et spirituelles, ainsi que des consultations avec des esprits. Cet aspect met en évidence le fait que la circulation marchande contribue à la construction de représentations, qui génèrent des significations particulières (d'objets, de savoirs) adoptées par les consommateurs culturels (De la Torre & Mora, 2001).

La santería, le candomblé et l'umbanda trouvent au Mexique et au Portugal un milieu socioculturel fertile dans leguel les croyances et pratiques de traditions populaires et ésotériques diverses s'articulent par le biais de leurs parallélismes. Dans les espaces servant à la publicité de leurs services (revues ésotériques et spécialisées, cartes de visite dans les magasins, sur internet, à la radio), les spécialistes des religions afro-américaines adaptent la présentation de leur image et annoncent la multiplicité de leurs qualités et de leurs services: à Mexico, certains initiés dans la santería quérissent et réalisent des «travaux magiques» avec l'aide de leurs entités et guides spirituels (orisha, saints populaire, Vierges, esprits de morts), pratiquent le tarot et se présentent comme brujos (sorciers), quérisseurs ou devins complétant leurs pratiques avec des éléments de la santería. À Lisbonne, certains chefs de culte afro-brésilien se disent parapsychologues, associent les orisha à des énergies cosmigues, pratiquent le tarot et réalisent des rituels issus de la «religion celte». Les deux ethnographies suivantes illustrent de façon plus spécifique des processus de resignification d'objets, symboles et savoirs des religions afro-américaines, à partir de leur intense circulation dans le marché et de la praxis religieuse d'individus qui proposent leurs services religieux et marchands.

3.1. Changó: de l'orisha au talisman

Sangó (Changó) est une divinité yoruba du tonnerre originaire du sud-ouest du Nigeria qui, en conséquence de l'esclavage, arrive dans les Amériques dans un contexte colonial dominé par le catholicisme, et est assimilée à sainte Barbe à Cuba. Cet orisha guerrier commence à circuler au Mexique dans la première moitié du xxe siècle grâce aux industries du cinéma et du spectacle, mais seulement comme divinité abstraite et païenne, associée aux Noirs qui habitaient les mangroves cubaines (Juárez Huet, 2012). Ce n'est qu'à la fin des années 1980 que Changó circule sous forme matérielle, dans sa représentation catholique de Changó/sainte Barbe et simultanément en tant que l'une des «sept puissances africaines »¹². L'image de Changó/sainte Barbe aurait été popularisée grâce à des «poudres» appelées les «sept puissances africaines», qui donnaient la «bonne fortune» et étaient vendues sous forme de plantes écrasées dans les marchés, les herboristeries et

Religions transnationales des Suds

^{12.} Au Mexique, l'image de ce septuor provenait non pas de Cuba mais très probablement des *botánicas* établies depuis les années 1920 à New York par les Portoricains pratiquant le spiritisme, et qui ont intégré dans les années 1960 des articles de santería et palo monte cubains (González-Whippler, 1994, pp. 283-284).

quelques centres spirites de Mexico. Vers la fin des années 1990, l'image féminine de sainte Barbe comme avatar catholique de Changó, est éclipsée par une figure – cubaine également – d'un homme noir ou métis dont l'aspect viril est fortement souligné. En fait, l'emphase sur l'aspect viril de Changó est plus importante à Cuba – malgré le syncrétisme catholique à sainte Barbe – et au Mexique, qu'au Brésil, où – malgré son syncrétisme avec saint Jérôme – demeure visible «l'ambiguïté sexuelle» d'origine qui caractérise cette divinité en Afrique (Matory, 1994)¹³.

C'est au début des années 2000 que commence à circuler l'image de Changó Macho, «l'esprit de la bonne chance», tenant un plateau au lieu de la double hache – son attribut primordial – et assis en padmasana ou fleur de lotus (position classique de yoga). Cette figure de Changó s'est tellement généralisée qu'il est difficile d'identifier l'origine de cette innovation14. Parallèlement, la même version de Changó Macho de style hindou, mais cette fois avec des seins, est vendue dans les marchés. On dit que c'est l'avatar féminin de Changó mais dans sa « version africaine ». L'intense circulation de marchandises religieuses de cultures diverses au sein des marchés mexicains a ainsi généré des échanges et interactions produisant des resignifications: dans le cas de cet orisha, l'univers sémantique d'origine tel que le double aspect masculin/féminin de Changó chez les Yoruba est reconfiguré tout en créant de nouvelles formes: son aspect hindou. Changó Macho « avec des seins » est très connu au Mexique et sa visibilité atteint des villes où, malgré une faible présence de la santería, ses divinités et éléments deviennent accessibles à la population à travers le marché.

C'est le cas de Ramiro, propriétaire d'un magasin de plantes médicinales à Chetumal (État de Quintana Roo), près de la frontière avec le Belize. Ramiro se définit comme guérisseur, une « profession empirique » qu'il a apprise de sa mère et qu'il a complétée par des études d'herboriste à Mexico. Dans son magasin, il possède un cabinet de consultation où il reçoit quarante à cinquante personnes par semaine. Dans les années 1990, Ramiro est entré en contact avec la santería à travers la vente de ses produits qui incluent des plantes et des articles ésotériques et religieux, ainsi que de la littérature de sciences occultes 15. C'est d'abord dans les livres et revues sur la santería qu'il a connu Changó, auquel il s'est identifié par sa «dualité». C'est pourquoi sur son autel particulier, aux côtés de la Santa Muerte dont il est dévot,

^{13.} Je remercie S. Capone pour cette précision.

^{14.} On peut aujourd'hui trouver la même figure à Mexico, Caracas, Barcelone, Majorque, Madrid, Miami, New York et Los Angeles.

^{15.} Il a un catalogue de 4 100 produits, achetés à Mexico.

on trouve un Changó Macho dans son avatar féminin, avec des seins. Ramiro affirme que son Changó «est sanctifié», grâce à un rituel qu'il a lui-même réalisé et qui est basé sur son expérience de quérisseur et sur l'incorporation d'éléments de la santería. Il achète la statuette à Mexico, la « prépare et la charge » avec des oraisons, veillées, des herbes et « un rituel dans la rivière » ou « une purification dans les pyramides mayas». Ramiro a ainsi transformé cet objet-Changó en une espèce de «saint-talisman» et s'est lui-même doté de l'«autorité spirituelle» pour fournir ce saint-talisman aux clients qui veulent «un comme le sien ». Il dit avoir hérité sa connaissance de son ascendance mais que, en tant que «chercheur», il ne se limite pas à la «tradition» (costumbre). Ramiro n'est pas intéressé par l'initiation dans la santería mais fait de Changó un symbole représentatif de son idée du transcendant. Selon lui, l'aspect le plus important de Changó est «sa dualité» à la fois alternée et complémentaire, c'est-à-dire sa capacité à être «six mois un homme et six mois une femme», ce qui correspondrait au yin et au yang: «Lorsqu'un cycle finit, l'autre commence. C'est comme la mort: c'est la fin de tout et le commencement de quelque chose d'autre. La mort et la vie sont dualité. La Santa Muerte et Changó représentent des métamorphoses, des changements, des transformations.»

3.2. Celso: pai de santo, «prêtre» celte et médium spirite

Celso est un Portugais de guarante ans, né en Angola de mère portugaise et de père originaire de Goa. Il a été initié dans l'umbanda il y a plus de vingt ans et plus récemment dans le candomblé et la santería. Il pratique aussi la «religion celte» et croit que ces «traditions ancestrales» - telles que l'usage thérapeutique des plantes sont toujours présentes au Portugal. Celso se présente comme pai de santo, « prêtre » celte et médium spirite, et dit avoir commencé à être possédé par des esprits à l'adolescence. Il conçoit que le cumul des pratiques et la recherche d'informations sur différentes religions lui permettent d'augmenter son savoir et donc sa puissance en tant que spécialiste du religieux. Par exemple, à la fin de chaque cérémonie d'umbanda dans laquelle il aura été possédé par les esprits issus de cette religion, Celso est possédé par les Maîtres Ascensionnés. Ces esprits évolués s'incarnent pour aider les humains et sont invoqués, entre autres, dans le mouvement «spirituel» occidental de la Grande Fraternité Blanche. Par ailleurs, Celso matérialise sur ses autels les connexions qu'il recherche entre diverses traditions religieuses et leurs

Religions transnationales des Suds

divinités. Sur un autel à forme pyramidale, il a assemblé – sur chaque étage – des divinités par « groupe », selon une logique basée sur leurs caractéristiques et qualités primordiales, soi-disant analogues. Ainsi, il syncrétise Oxalá – orisha créateur du monde dans le candomblé – avec Jésus Christ, avec Shiva en tant que « fils de la force créatrice » et avec Bouddha, « l'illuminé ». Il assimile également Oxum – orisha des eaux douces, de la fertilité et de l'amour – à Nossa Senhora de Fátima (Vierge portugaise), à Kuanin, déesse de l'île chinoise de Lu-Tao, et à Vénus et Cupidon, divinités gréco-romaines de l'amour. Cette logique d'association est fondée sur une idéologie selon laquelle toutes les religions auraient une « même origine » et qu'il est possible d'établir des continuités entre diverses manifestations et formes du divin.

Celso possède un magasin de produits ésotériques à Lisbonne appelé Phenix Renascida (« Phoenix ressuscité »), dans lequel il reproduit cette logique de cumul des pratiques et services religieux. L'étage supérieur est constitué du magasin proprement dit, qui vend des articles religieux venus de diverses traditions: afro-brésilienne. bouddhiste, hindouiste, vénézuélienne, «celte», spirite, catholique et européenne en général. Ce sont des livres, des talismans, des statuettes, des bougies et tout un ensemble de produits permettant de réaliser des rituels. Il y a aussi une pièce dans laquelle Celso donne des consultations avec le tarot, les runes et pratique la divination utilisée dans le candomblé, le jogo de búzios (cauris). Un escalier mène à un sous-sol composé de plusieurs salles, dont la principale est un espace rituel. Celso y donne des consultations en étant possédé par des esprits (ou entités) de l'umbanda tels que les pretos-velhos (anciens esclaves), les pomba-giras (femmes puissantes et insoumises) et les caboclos (Amérindiens). Ses clients sont majoritairement non initiés dans les religions afro-brésiliennes et consultent ce spécialiste de l'ésotérisme ainsi que ses entités afin de résoudre leurs problèmes quotidiens. L'une des pratiques novatrices de Celso est qu'il utilise sa possession par un preto-velho d'umbanda pour réaliser l'« exorcisme » d'esprits maléfiques, issus selon lui de la «religion européenne». Les pretos-velhos sont en fait une catégorie d'esprits sages et apaisants, ayant des qualités de guérisseurs. Lors de ce rituel « d'exorcisme », le preto-velho ordonne à l'esprit mauvais de s'en aller, contient les gestes brutaux de l'individu « possédé» et l'asperge d'eau de rose – celle-ci fonctionnant dans cette situation comme de l'eau bénite et provoquant les hurlements de l'individu, qui semble réagir à des brûlures. lci, le preto-velho est un élément issu d'une tradition exogène et se trouve investi de certaines techniques et pouvoirs (verbaux, gestuels, accessoires) requis par un « exorciste ». L'entité preto-velho est, dans ce

cadre rituel, resignifiée à la lumière de croyances locales en l'efficacité de « l'exorcisme », grâce à une réinterprétation de ses qualités primordiales, puisque ses capacités à quérir (spirituellement et physiquement) s'amplifient et deviennent capacités à «exorciser».

4. Conclusion: le rôle des médiateurs-commerçants dans les processus de relocalisation

Les réinterprétations que font ces deux acteurs des éléments des religions afro-américaines (Changó/preto-velho) se situent au niveau personnel et l'observation dévoile qu'il existe, au Mexique comme au Portugal, une multiplicité de resignifications d'objets et de savoirs. C'est en ce sens que les cas de Ramiro et Celso illustrent de façon concrète et représentative ces processus de resignification à un niveau individuel. Celui-ci se distingue toutefois de niveaux plus amples de relocalisation, atteints par quelques-unes de ces resignifications lorsqu'elles ont un impact conséquent au sein d'un groupe et d'un contexte local ou national16.

Tandis qu'au Mexique, Ramiro est un «spécialiste non initié»¹⁷ manipulant des objets et savoirs de la santería, Celso est au Portugal un «spécialiste initié» qui complète sa pratique de l'umbanda avec d'autres pratiques religieuses et ésotériques. Ces types d'acteurs sont fondamentaux dans les processus de relocalisation des éléments de la santería, du candomblé et de l'umbanda en marchandises de consommation culturelle. En effet, ils se distinguent des simples commerçants qui, eux, ne possèdent pas les «aptitudes symboliques» permettant de « singulariser » leurs marchandises en les extrayant de la «sphère de marchandise habituelle» (Kopytoff, 1986, p. 74) et en les «activant» à travers leur «ritualisation» (Mora, 2002, p. 117).

L'analyse montre qu'il existe un processus de décontextualisation de certains objets et savoirs issus des religions afro-américaines, mais qui est toujours suivi par une resémantisation soumise à des précontraintes et des logiques préexistantes (voir Capone et Mary dans cet ouvrage). Au Portugal, Celso introduit dans sa praxis l'articulation entre les caractéristiques d'un esprit d'umbanda brésilienne et les techni-

^{16.} Pour une analyse approfondie des différents processus de resignification et de relocalisation dans plusieurs contextes de ce champ social transnational, voir Argyriadis & Capone (2011).

^{17.} Nous avons vu différentes catégories d'acteurs dans la première partie de l'article.

ques d'une pratique issue, je cite, de «la religion européenne», et propose ses services religieux en utilisant les qualités du *preto-velho* pour délivrer les individus d'un esprit malin. Pour sa part, la circulation de Changó au sein des marchés mexicains favorise la multiplication de ses formes et utilisations: pour Ramiro, Changó n'est plus un *orisha* auquel on est initié et devient un saint-talisman qu'on choisit comme protecteur. Mais l'on voit bien, par exemple, comment l'«ambiguïté sexuelle» et l'ambivalence des attributs originels de Changó sont reconfigurées, tant dans les formes acquises au cours de sa circulation, qu'à la lumière de l'idée que Ramiro se fait du sacré. Cela signifie que les processus de relocalisation de marchandises s'ancrent et produisent de la valeur tant dans la circulation que dans la consommation culturelle de ces dernières (De la Torre & Mora, 2001).

Par ailleurs, nous voyons que ces «experts», tels que Ramiro et Celso, manient une large gamme d'alternatives dirigées vers le « bienêtre» et l'«équilibre» de l'individu. Ainsi, il n'est pas fortuit qu'au Portugal comme au Mexique, ces spécialistes ont tendance à cultiver une image de «professionnels» de la santé dans un sens alternatif et holiste, c'est-à-dire un principe selon lequel le mental, le corps et l'esprit ne sont pas dissociés et pour lequel leurs possibles déséquilibres sont reliés au monde du cosmos, du divin et des esprits. Cette image donne plus de crédibilité à un espace de consultation qui fonctionne en quelque sorte comme un espace thérapeutique « magico-religieux ». Rappelons que, au Portugal comme au Mexique, les thérapeutes traditionnels (« sorciers », quérisseurs) reçoivent aussi des clients et que les cabinets de consultation de Celso et de Ramiro sont dans un rapport de continuité avec les pratiques de ces spécialistes locaux. Cette « professionnalisation » est également une stratégie de légitimation sociale face au stigmate que connaissent ces pratiques, qui ont peu de reconnaissance officielle. Elle reflète aussi une tendance beaucoup plus généralisée chez les individus et groupes liés au mouvement dit new age, dont les cabinets de consultation peuvent prendre la forme d'établissements commerciaux «qui offrent apaisement et conseil spirituel par le biais de consultations parapsychologiques et thérapeutiques en général (...) et toute une gamme d'objets pour la réalisation de rituels individuels et collectifs» (De la Torre & Gutiérrez Zúñiga, 2005, p. 11).

Enfin, ces spécialistes conçoivent leurs diverses pratiques comme complémentaires et mettent en avant les liens que possèdent les techniques afro-américaines avec les offres spirituelles et les pratiques déjà connues des Mexicains et des Portugais: résolution de maladies spirituelles, faire revenir l'être aimé, se défaire des mauvais sorts et

© Religions transnationales des Suds
DYNAMIQUES RELIGIEUSES ET LOGIQUE MARCHANDE DES RELIGIONS...

esprits, résoudre les problèmes d'argent et de santé. Le lien avec les pratiques locales de «sorcier», guérisseur ou chamane, permet de créer un pont entre des pratiques préexistantes et les nouveaux savoirs/objets utilisés et proposés aux clients; de la même façon, une continuité est créée avec des croyances venues d'ailleurs dans une logique new age du «Tout est Un»18. En outre, il est important de souligner que le cumul des pratiques et savoirs peut être capitalisé favorablement dans un espace comme le marché, marqué par une concurrence accrue et un « pluralisme » croissant de symboles et pratiques religieuses. Dans ces espaces, il faut retenir la prédominance du rôle des individus et des groupes, qui construisent et donnent du sens à leurs parcours même lorsqu'ils se situent à la marge de l'« orthodoxie» religieuse, comme Ramiro et Celso. En d'autres termes, le cumul des pratiques ne se réalise pas sans règles, puisque le spécialiste utilise ses connaissances selon une logique religieuse ou spirituelle de continuité entre diverses traditions mises en cohérence (Capone, 2001-2002; Juárez Huet, 2007), et qu'il s'adapte à la demande et aux pratiques déjà connues localement pour attirer une clientèle plus ample.

Ce que révèle l'analyse n'est donc pas une disjonction ou accentuation d'un écart entre la logique marchande et la logique religieuse par la prolifération des objets, services et symboles afro-américains au sein des espaces de marché, mais bien plutôt une reconfiguration de la relation d'échange, qui n'implique pas nécessairement l'insertion de l'individu dans un système de parenté rituelle régulé et complexe, incluant plusieurs acteurs, mais peut être réduite au trinôme client/ marchandise/médiateur-commercant. Toutefois, les objets et services en situation marchande ne sont pourvus de valeur et d'efficacité que lorsqu'ils sont singularisés puisque c'est la ritualisation par le spécialiste ou par le client/consommateur qui transforme la marchandise en porte d'accès au religieux. Bien plus, l'objet de l'échange marchand est toujours sous-tendu par les logiques de valoration (origine, esthétique, puissance, carrière religieuse du médiateur-commerçant, cumul des pratiques, connaissances intellectuelles et scientifiques) qui lui sont associées. Ainsi, nous voyons que la quête et la construction sociale de l'authenticité et de la scientificité jouent un rôle fondamental tant dans les modes de légitimation que dans la production d'une

^{18.} R. De la Torre a souligné que l'une des caractéristiques distinctives du new age est son cadre interprétatif fondamentalement holiste, un principe selon lequel tout est relié et qui permet d'établir des connexions et analogies entre des formes culturelles et/ou spirituelles différentes, amalgamées par le biais d'une «grammaire générative au sens hybride» (2011, p. 6).

valeur ajoutée, rentabilisant la pratique religieuse au sein des espaces de marché. Nous ajouterons l'importance du discours sur la prospérité véhiculé dans ces espaces. En effet, le développement de leurs «affaires» est toujours perçu par les spécialistes du religieux comme le signe de la protection et de l'efficacité des entités spirituelles auxquelles ils se dévouent et qu'ils sollicitent pour aider leurs clients. Ces derniers recherchent également souvent la médiation du spécialistemarchand afin d'accéder à cette prospérité¹⁹.

Pour conclure, nous retiendrons le fait que les religions afroaméricaines se sont elles-mêmes constituées en incorporant le catholicisme ainsi que des éléments du spiritisme européen - deux pratiques qui ont encore une réelle validité socioreligieuse au Mexique comme au Portugal – afin de mettre en avant le fait que la santería, le candomblé et l'umbanda, dans leurs processus de relocalisation dans ces deux pays, renforcent et rendent possible la relecture d'éléments et de conceptions religieuses ou spirituelles présentes chez les initiés et leurs clients. Il ne s'agit donc pas d'une substitution de traditions ou de l'élimination d'«anciennes formes de compréhension » du devenir quotidien et du sacré, mais d'une complémentarité entre pratiques qui devient le réceptacle d'un langage commun traversant et unissant nombre de traditions. C'est en partie la logique thérapeutique, ancrée dans des pratiques religieuses populaires et new age, qui sert de pont cognitif à la relocalisation de la santería, du candomblé et de l'umbanda au Mexique et au Portugal, dans la mesure où ces pratiques partagent une vision selon laquelle le déséquilibre et les souffrances sont dépendants des agents divins et du monde spirituel. Par la prolifération des espaces de marché dans lesquels se rencontrent et sont associées toutes ces traditions religieuses, les modes de réappropriation de leurs objets et savoirs se multiplient selon des logiques à la fois individuelles et collectives, et de façon particulière selon le contexte national. Dans ces espaces, des acteurs tels que Ramiro et Celso sont très représentatifs des «médiateurs-commerçants» qui mettent en relation marchandises et consommateurs culturels. Ceux-ci contribuent de facon importante à ouvrir ces espaces marchands à des éléments religieux exogènes, en les incorporant à leur propre praxis. C'est dans ce processus qu'ils resignifient ces éléments dans une logique de complémentarité ayant de nombreuses possibilités (Argyriadis, De la Torre, Gutiérrez Zúñiga & Aguilar Ros, 2008). Du fait de la forte plasticité dont sont douées les religions afro-américaines, les espaces

^{19.} Sur la théologie de la prospérité dans l'entreprenariat charismatique, voir la contribution de D. Mottier et A.P. Oro dans cet ouvrage.

de marché semblent donc constituer des lieux privilégiés permettant de revisiter et de dynamiser les logiques intrinsèques de ces systèmes religieux.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- APPADURAT A., 1996, Modernity at large. Cultural Dimension of Globalization, Minneapolis/London, University of Minnesota Press.
- ARGYRIADIS K., 2007, «Le tourisme religieux à La Havane et l'accusation de mercantilisme », Ateliers du LESC, n° 31, mis en ligne le 23 juillet 2007, URL: http://ateliers.revues.org/672>
- ARGYRIADIS K., JUÁREZ HUET N., 2007, «Las redes transnacionales de la santería cubana: una construcción etnográfica a partir del caso de la Habanaciudad de México», in Pisani F., Saltalamacchia N., Tickner A., Barnes N. (dir.), Redes transnacionales en la Cuenca de los Huracanes. Un aporte a los estudios interamericanos, México, Miguel Angel Porrua-ITAM, pp. 329-356.
- ARGYRIADIS K., JUAREZ HUET N., 2008, «Acerca de algunas estrategias de legitimación de los practicantes de la santería en el contexto mexicano», 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/CIESAS/ITESO, pp. 281-308.
- ARGYRIADIS K., DE LA TORRE R., GUTIÉRREZ ZÚÑIGA C., AGUILAR ROS A. (dir.), 2008, Raíces en Movimiento, Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales, Guadalajara, El Colegio de Jalisco/IRD/CEMCA/CIESAS/ITESO.
- ARGYRIADIS K., 2010, « Procesos de relocalización de la santería en Veracruz. El mercado, espacio restringido de legitimidad», collogue international, Ciudad y Puerto de Veracruz. Balance sobre los estudios sociohistóricos 1810-2010, IRD/CIESAS/Gobierno del Estado de Veracruz, IVEC/Centro INAH-Veracruz/AFRODESC/Universidad Veracruzana/Universidad Cristóbal Colon, Veracruz, Mexique, 16 novembre.
- ARGYRIADIS K., CAPONE S. (dir.), 2011, La Religion des orisha. Un champ social transnational en pleine recomposition, Paris, Hermann.
- BAPTISTA DE CARVLHO J.R., 2007, «Os deuses vendem quando dão: os sentidos do dinheiro nas relações de troca no candomblé», Mana. Estudos de Antropologia Social, n° 7 (1), pp. 7-40.
- BASCH L., GLICK-SCHILLER N., BLANC SZANTON C., 1994, Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialized Nations-States, Langhorne, PA: Gordon and Breach.
- BROWN D., 2003, Santería enthroned: art, ritual, and innovation in an Afro-Cuban religion, Chicago, University of Chicago Press.
- CAPONE S., 1998, «Le Marché de Madureira: la circulation de l'argent et de l'axé dans le candomblé » conférence présentée à l'EHESS, Paris.

- CAPONE S., 2001-2002, «La diffusion des religions afro-américaines en Europe », *Psychopathologie africaine*, n° 31 (1), pp. 3-16.
- CAPONE S., 2005, Les Yoruba du Nouveau Monde: religion, ethnicité et nationalisme noir aux États-Unis, Paris, Karthala.
- CASTELLS M., 2005 [1996], La era de la información. Economía, sociedad y cultura. La Sociedad red. Vol. 1, Mexique, Siglo XXI editores.
- DE LA TORRE R., 2011, «Religions amérindiennes et circuits de spiritualité New Age», Archives des Sciences Sociales des Religions, n° 153, pp. 145-158.
- DE LA TORRE R., GUTIÉRREZ ZÚÑIGA C., 2005, «La lógica del mercado y la lógica de la creencia en la creación de mercancías simbólicas», *Desacatos*, n° 18, pp. 53-70.
- DE LA TORRE R., MORA J.M., 2001, «Itinerario creyentes del consumo neo esotérico», *Imaginário*, nº 7, pp. 211-239.
- FRIGERIO A., 1990, «Umbanda e Africanismo em Buenos Aires: duas etapas de um mesmo caminho religioso», *Comunicações do ISER*, nº 35, pp. 52-63.
- FRIGERIO A., 2004, «Re-Africanization in Secondary Religious Diasporas: Constructing a World Religion», *Civilisations. Revue internationale d'anthropologie*, n° 51 (1-2): «Religions transnationales», pp. 39-60.
- GARCIA CANCUNI N., 1993, El consumo cultural en México, Mexico, CONACULTA.
- -, 1995, Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización, Mexico, Grijalbo.
- GUILLOT M., 2009, « Du mythe de l'unité luso-afro-brésilienne: le candomblé et l'umbanda au Portugal », *Lusotopie*, n° 16 (2): « Afrobrésilienneté? Luso-afrobrésilienneté? », pp. 205-219.
- GUILLOT M., JUAREZ HUET N., KARNOOUH L., 2009, «Analyse des espaces et des logiques de croisement à partir des religions afro-américaines à Mexico, Lisbonne et Toulouse», colloque international Transnationalisation religieuse des Suds: entre ethnicisation et universalisation, IRD, Bondy, 4 et 5 juin.
- GONZALEZ-WIPPLER M., 1994 [1989], Santería: The religion, Minnesota, Llewellyn Publications.
- Juarez Huet N., 2007, Un pedacito de Dios en casa: transnacionalización, relocalización y práctica de la santería en la ciudad de México, thèse de doctorat, Guadalajara, El Colegio de Michoacán.
- JUAREZ HUET N., 2012, «Lo "afro" en las industrias de la música y el cine: el caso afrocubano en México», in Ávila Domínguez F., Pérez Montfort R., Rinaudo C. (dir.), Cartagena, Veracruz, La Habana. Circulaciones culturales afrocaribeñas, México, CIESAS-IRD-Universidad de Cartagena-AFRODESC.
- KOPYTOFF I., 1986, «The cultural biography of things: commoditization as process», in Appadurai A. (dir.), The social life of things. Commodities in cultural perspective, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 64-91.
- MATORY J.L., 1994, Sex and the empire that is no more. Gender and the politics of metaphor in OyoYoruba religion, Minneapolis, University of Minnesota.

- MATORY J.L., 2005, Black Atlantic Religion: Tradition, Transnationalism and Matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé, Princeton, Princeton University Press.
- Mora J.M., 2002, « Nuevas prácticas mágico-religiosas: itinerarios de consumo y construcción de sentido », in Karla Y., Covarrubias y Rogelio de la Mora, (dir.), Cambios religiosos globales y reacomodos locales, Altexto, Colima, Mexique, pp. 105-123.
- VERGER P., BASTIDE R., 1992, «Contribuição ao Estudo dos Mercados Nagô do Baixo Benin », in Verger P., Artigos (Tome I), Salvador, Corrupio.
- VOGEL A., SILVA MELLO M.A. Da, PESSOA DE BARROS J., 1988, «A moeda dos orixás », Religião e Sociedade, nº 14 (2), pp. 4-17.

Les itinéraires transnationaux des communautés nahuas aux États-Unis

María Teresa Ropriguez

La relation entre migration et religion est un champ d'études en constant développement depuis une dizaine d'années (Ogders, 2009, p. 13). Dans le contexte de mobilité Mexique/États-Unis, des recherches récentes ont montré que le processus migratoire était un facteur de changement dans les pratiques religieuses des migrants (notamment Ogders, 2006, 2010; Hernández Madrid, 2003; Jaime Martínez, 2009). D'autres travaux ont été centrés sur l'observation de cas ethnographiques qui révèlent des processus de relocalisation de rituels autochtones dans les lieux de destination, ou encore de réélaboration symbolique des représentations et des pratiques religieuses liées aux processus d'affirmation identitaire (Durand & Massey, 2001; Morán, 2000; Rodríguez, 2005). Les études soulignant les mécanismes de coopération économique en vue du bon déroulement des cérémonies et des fêtes religieuses dans le lieu d'origine ont également pris une place importante (D'Aubaterre, 2005; Hirai, 2009)¹.

Face à l'hétérogénéité croissante et à la diversification des lieux d'origine et de destination des migrants mexicains, il apparaît pertinent de s'interroger sur la relation entre l'origine ethnique, les conditions de travail et les différences dans les formes d'organisation sociale et d'assignation religieuse que les migrants développent, tant dans le pays d'accueil que dans ses connexions avec le lieu de provenance (D'Aubaterre, 2005, p. 27). La migration des Indiens nahuas de la Région des Hautes Montagnes du centre du Veracruz² vers les états

Nous ne pouvons énumérer ici la longue liste des recherches consacrées à ces thématiques, nous n'en mentionnons que quelques-unes en courant le risque de ne pas rendre justice aux autres auteurs.

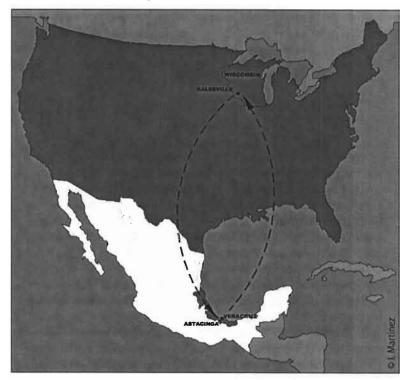
^{2.} La Région des Hautes Montagnes se situe dans la Sierra Madre Oriental, au centre-ouest de l'État de Veracruz, au Mexique. Dans cette région, se trouve une zone connue sous le nom de la Sierra de Zongolica, constituée de treize municipalités s'étalant sur environ mille kilomètres, dont la population est estimée à 130 000 habitants environ.

LES ITINÉRAIRES TRANSNATIONAUX DES COMMUNAUTÉS NAHUAS...

FIGURE 2

Itinéraires migratoires

De Astacinga, Veracruz à Gallesville, Wisconsin



du Wisconsin, de Caroline du Nord et de Caroline du Sud est un processus récent, jusqu'alors non documenté. Les migrants nahuas font partie des millions de travailleurs sans papiers se trouvant aux États-Unis; ils représentent une grande force de travail, flexible et peu qualifiée.

Cette contribution est le résultat d'observations et d'interviews réalisées dans l'une des principales zones de d'accueil des travailleurs nahuas dans l'état du Wisconsin en octobre 2009, ainsi que du travail de terrain effectué sur les lieux de provenance des migrants. Les conclusions de cette recherche mettent en évidence l'hétérogénéité des réponses à caractère social, culturel et religieux dans le champ social transnational (Levitt & Glick Schiller, 2004) au sein duquel évoluent les Nahuas. Le sentiment d'appartenance et le positionnement par rapport à ce même champ sont de fait extrêmement variables,

mais le flux transnational modifie certains aspects du mode de vie tant de ceux qui partent que de ceux qui restent. Les mécanismes de rupture et de fusion culturelle donnent lieu à différentes formes contemporaines d'identités transculturelles (Brah, 1996, cité par Hirai, 2009, p. 86), auxquelles participent les personnes qui ne font pas le voyage mais qui se connectent avec ceux qui se déplacent physiquement. James Clifford (1999, pp. 12-25) se réfère à ces deux types d'acteurs respectivement en tant que voyageurs en résidence et résidents en voyage. Les constructions sociales et identitaires des Nahuas dans ce champ social transnational s'appuient sur les réseaux de parenté et sur des structures domestiques virilocales. Dans les lieux de destination, la participation religieuse se trouve délimitée en grande partie par les caractéristiques de la zone de réception et du contexte de travail, c'est-à-dire par les structures d'opportunité, les valeurs et les signifiés spécifiques au champ social transnational (Faist, 1999, cité dans Hirai, 2009, p. 74).

1. Contexte migratoire et réseaux sociaux

C'est durant la dernière décennie du xxe siècle que des migrants nahuas originaires de la Sierra de Zongolica, dans l'État de Veracruz, ont effectué les premiers voyages vers les États-Unis. Il s'agissait jusqu'alors de cas isolés. Au début du xxiº siècle la migration transnationale d'hommes indigènes de différentes municipalités de la Sierra de Zongolica s'est intensifiée de manière notable. Les nouveaux itinéraires des Nahuas s'intègrent dans une série de changements récents concernant les profils sociodémographiques des migrants mexicains et la diversification des zones d'émigration (Canales, 2002; Marcelli & Cornelius, 2001). Les migrants de la montagne s'ajoutent à ces courants migratoires qui s'ouvrent sur de nouveaux lieux de destination aux États-Unis: la majorité des Nahuas de Zongolica se retrouvent dans les États de Californie, du Wisconsin, de Caroline du Nord et de Caroline du Sud. En octobre 2009, j'ai visité une aire de la haute moitié ouest de l'état du Wisconsin, en particulier la zone placée entre les lieuxdits La Crosse et Eau Claire, dans l'intention d'approcher ce processus migratoire transnational - essentiellement masculin3. Je cherchais à documenter en particulier le cas d'Astacinga, l'une des municipalités

^{3.} Dans la sierra de Zongolica, on observe aussi une mobilité de la population féminine, mais à caractère interne. Les jeunes femmes d'Astacinga, par exemple, vont surtout vers la capitale du Mexique et vers les villes du Nord: Monterrey et Tijuana, où elles sont employées comme domestiques.

de la Sierra comportant l'indice le plus élevé de migrants, selon mes propres observations.

L'état du Wisconsin se distingue par sa production laitière au niveau national. Les producteurs de lait ont commencé à engager des travailleurs migrants sans papiers en 2000, en soulignant le rôle important que ces derniers jouent dans l'industrie laitière de cet état (Harrison et al., 2009). La majorité des migrants nahuas s'occupe de la traite et de la surveillance du bétail dans les fermes laitières. En général, ils vivent ensemble dans la ferme entre hommes de la même famille ou entre compatriotes du même village. Certains, plus chanceux, travaillent dans une fabrique de meubles située dans la localité d'Arcadie qui engage une main-d'œuvre locale ainsi que des migrants hispaniques qui s'assurent ainsi un séjour légal aux États-Unis⁴.

Dans le contexte migratoire se créent différents espaces de socialisation entre migrants de diverses origines (mais à majorité hispanophone). Les migrants nahuas privilégient les relations de parenté et de voisinage, en établissant un réseau dense entre famille, amis et compatriotes originaires de la même municipalité. Ainsi, ils reproduisent le schéma d'identification ethnique en vigueur dans la Sierra de Zongolica, fondé sur l'appartenance à une municipalité déterminée. Toutefois, ils adhèrent aussi aux formes d'assignation plus englobantes, telles que l'ascendance mexicaine elle-même. Dans le contexte migratoire, c'est la catégorie «Hispaniques» qui leur est le plus couramment assignée: celle qui renvoie fondamentalement à l'usage de l'espagnol comme langue maternelle et aux affinités culturelles dérivées de l'appartenance à la communauté latino-américaine.

Certains des nahuas migrants ont rejoint les rangs de l'Église Hispanique Pentecôtiste, située dans la petite localité d'Independence (comté de Trempeleau). L'assistance aux cultes religieux de cette église favorise l'interaction avec les paroissiens de nationalités et d'origines ethniques différentes qui, en plus de leur assignation religieuse, partagent le même statut de sans papiers et une identification commune, celle d'« Hispaniques ». La fondation récente de cette église, encouragée par le pasteur H.L. (d'origine mexicaine et d'ascendance mixtèque), répond, selon ce dernier, « à la nécessité de répandre l'évangile parmi la population hispanique qui arrive dans cette région à la recherche de meilleurs horizons pour leurs familles ». Les activités de cette Église s'insèrent dans le mouvement d'expansion du pentecôtisme au sein de la population de langue espagnole des nouvelles zones d'accueil

Religions transnationales des Suds

^{4.} Certains migrants nahuas se sont intégrés comme ouvriers dans cette industrie grâce à l'acquisition de faux documents; le travail dans ce secteur leur offre de meilleures conditions de travail que le travail dans les fermes.

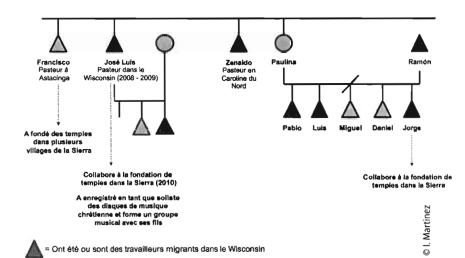
de migrants aux États-Unis. À l'intérieur de ce mouvement, circulent des prédicateurs et des interprètes de musique chrétienne en espagnol, ainsi que des matériels de lecture, de vidéos et de CD comportant des compositions musicales originales. Depuis l'arrivée des travailleurs nahuas dans les fermes laitières, des liens se sont créés entre l'Église Hispanique Pentecôtiste d'Independence et la communauté de fidèles pentecôtistes de la municipalité d'Astacinga, notamment avec l'Église de Avivamiento Pentecostés Getsemaní, la plus ancienne et la plus importante en nombre de fidèles de toute la Sierra de Zongolica.

L'Église de Avivamiento Pentecostés Getsemaní a été fondée en 1976 par un pasteur envoyé depuis la ville de Puebla par la section orientale de l'Union des Églises Évangéliques Indépendantes. Les premiers contacts entre habitants nahuas et missionnaires pentecôtistes avaient eu lieu quelques mois auparavant, lors des séjours de ces derniers dans les plantations de la Bocasierra, où ils étaient employés comme journaliers durant la saison de récolte de canne à sucre. Cette Église a connu un processus d'expansion lent et conflictuel à Astacinga, pour finalement remporter un relatif succès. Vingt ans plus tard, dans les années 1990, quelques fidèles de cette Église entamèrent des incursions aux États-Unis à la recherche d'un travail. Les membres d'une famille en particulier, la famille Sánchez, ont été parmi les précurseurs des migrations temporaires vers le Wisconsin et ont joué un rôle important dans le processus de densification des réseaux transnationaux de migrants nahuas dans cette région. C'est à partir de ce moment que l'Église d'Astacinga est entrée en relation avec l'Église Hispanique Pentecôtiste d'Independence, de même qu'avec d'autres groupes pentecôtistes américains ou centre-américains, s'insérant ainsi dans une vaste communauté croyante hispanophone et inter-dénominationnelle.

Ces premiers migrants nahuas pentecôtistes constituent les « acteurs nodaux » de ces réseaux, dans la mesure où depuis leur arrivée, ils ont été étroitement liés à l'église d'Independence, en aidant le pasteur dans ses tâches de prosélytisme auprès des travailleurs sans papiers. Ils ont également contribué aux travaux d'organisation de l'Église Hispanique Pentecôtiste, et ont essayé d'encourager la fondation d'un temple dans l'un des lieux-dits de la zone où se trouve un groupe de travailleurs nahuas. Bien que leurs plans ne se soient pas concrétisés, les liens entre les deux églises se maintiennent: certains de ces « acteurs nodaux » sont retournés dans leur village, en restant liés à l'Église Hispanique Pentecôtiste et à d'autres églises pentecôtistes, en faisant circuler des informations, des vidéos et de la musique chrétienne composée et interprétée par des fidèles nahuas dans la montagne.

FIGURE 3
Acteurs nodaux à Astacinga

(Familles Sánchez Valdez et Montalvo Sánchez)



Dans ce contexte migratoire de travail, l'Église Hispanique Pentecôtiste joue un rôle essentiel dans le processus de socialisation des migrants nahuas. Certes, elle apporte avant tout un soutien matériel, social et spirituel aux travailleurs sans papiers; mais elle transmet également des valeurs morales liées à l'éthique du travail et de la prospérité: rectitude, engagement, discipline et prudence – tant dans le champ professionnel que familial et social – sont quelques-uns des enseignements prônés à l'attention de ces migrants, en vue de l'obtention de meilleurs résultats dans l'exercice de leur travail temporaire ou définitif.

2. Mobilité migratoire et résidence virilocale

L'itinéraire migratoire des Nahuas se développe sur la base de réseaux transnationaux polycentrés de groupes de parenté et de voisinage. Dans nombre de cas, se met en place un système de relais entre les hommes d'une même famille, qui travaillent dans les fermes du Wisconsin pour des séjours longs (au moins un an). Ce fonctionne-

ment donne lieu à une rotation et à une mobilité permanentes, ce qui complique l'établissement de réseaux aux contours définis et stables dans la zone d'accueil. Ce système de migration par relais à l'intérieur des cercles familiaux (voir figure 4, p. XI du cahier central) construit ou recrée des ancrages et des liens aussi bien dans le lieu d'origine que dans la zone d'accueil. Après un certain temps passé à travailler dans une ferme déterminée, un travailleur peut céder sa place à un parent, tandis qu'il revient dans son village avec l'assurance de ne pas avoir perdu son emploi au cas où il décide de revenir. Comme le remarque Cornelius (1999), ce système de recrutement est avantageux pour les employeurs puisque ce sont les réseaux des migrants eux-mêmes qui leur fournissent une force de travail sans qu'ils aient à faire le moindre effort.

Dans le contexte du travail, appartenir à un même réseau familial donne une motivation et un support affectif supplémentaires dans des conditions difficiles, puisqu'il faut rester dans les fermes durant de longues périodes, au cours desquelles le trajet quotidien va de l'étable à la chambre à coucher. À la ferme, les migrants organisent des tours de travail de six et douze heures pour assurer les tâches de la traite et de nettoyage de l'étable, activités qui doivent être réalisées vingt-quatre heures sur vingt-quatre, tous les jours de l'année. Par ailleurs, grâce aux communications téléphoniques fréquentes, les migrants participent aux prises de décision concernant leur novau familial dans le lieu d'origine. Ces liens sentimentaux, matériels et symboliques, constituent une extension de l'espace vécu, et apportent une aide substantielle. De la même manière, les modèles de résidence dans les localités nahuas, fondées sur la pratique mésoaméricaine de résidence virilocale, sont une composante fondamentale pour l'exercice de la mobilité masculine et constituent un mécanisme efficace de contrôle social. Le lien conjugal se renforce parce que l'épouse - et les enfants s'il y en a - reste dans la maison des beaux-parents, et empêche que l'absence de l'homme soit socialement interprétée comme une séparation possible ou un divorce dans le couple. La femme et ses enfants sont aux bons soins et soumis à la vigilance de la famille de l'époux, jusqu'à ce que ce dernier revienne pour s'établir à nouveau - temporairement ou définitivement - au foyer. Dès lors, on peut affirmer que ce type de résidence est un dispositif culturel inhérent à la migration circulaire des Nahuas.

En général durant l'absence du mari, la femme administre l'argent envoyé par celui-ci et destiné en partie à la construction d'une maison en pierre dans l'espace virilocal. Il est d'usage que la fin de cette construction marque la fin du travail migratoire, puisque le travailleur revient au foyer considérant qu'il a alors réalisé son objectif. Il y a aussi des jeunes nahuas encore célibataires dans les fermes laitières et dans d'autres espaces de travail du contexte migratoire. Eux aussi construisent une maison avec l'argent envoyé à leurs parents ou à leurs frères, dans l'attente d'une union conjugale à concrétiser lors de leur passage au village. De nos jours, sur les sommets et les versants de la Sierra de Zongolica, un grand nombre de maisons en pierre remplacent les maisons simples et traditionnelles en bois. Ces constructions constituent une composante fondamentale du nouveau paysage montagnard et sont l'un des principaux corollaires des flux d'individus, de biens et de nouveaux imaginaires acquis durant l'itinéraire transnational.

Dans quelques cas, celui de certains migrants revenus après leur séjour de «l'autre côté», la satisfaction et la joie de se retrouver à nouveau en famille se heurte à un sentiment de découragement : il est difficile de trouver des alternatives de travail adéquates et quand les économies s'épuisent les travailleurs migrants décident d'entreprendre le voyage de retour vers les niches de travail déjà connues aux États-Unis. Ce type de situations, pour l'instant encore rares mais néanmoins significatives, exprime une tension qui se reflète sur la scène sociale et familiale. Dans d'autres cas le retour est relativement un succès: le petit commerce (de vêtements, de chaussures et de divers articles) est l'un des choix les plus répandus pour l'investissement du capital réuni durant le travail migratoire.

3. Diversité religieuse et relations locales

La construction d'un champ social transnational par les communautés nahua a aussi généré de nouvelles formes de mobilité sociale dans le contexte local. Sur ce plan, il est important de souligner un processus remarquable de déclin du système catholique coutumier de rotation des charges religieuses. Chez les peuples montagnards, ce système – toujours en vigueur de manière partielle – évolue vers des formes institutionnalisées et ritualisées d'acquisition du prestige social, au-delà de sa dimension dévotionnelle et cérémoniale. On observe cependant un processus de redéfinition de cette institution dans les différents contextes locaux soumis aux flux migratoires; face au manque de volontaires pour assumer les responsabilités que le système de participation religieuse requiert, des conditions de participation plus flexibles ont été instituées. Malgré cet assouplissement, chaque année les places vides augmentent dans la distribution des

charges religieuses; les prêtres et les vieillards traditionalistes attribuent ces vides à l'intensité de la migration masculine et au travail prosélyte des Églises évangéliques dans la montagne.

Le champ religieux évolue par conséquent vers des formes réticulaires plus informelles, tant dans les localités indigènes que dans le contexte migratoire. Dans quelques cas, le séjour dans le cadre du travail du Wisconsin a favorisé la conversion au pentecôtisme des migrants nahuas qui, dans leur lieu d'origine, professaient la religion catholique. La situation de vulnérabilité sociale peut favoriser le changement d'assignation religieuse, comme me l'a raconté Anselmo, un jeune nahua qui a failli être renvoyé et a perdu son emploi après un accident de la route sous l'influence de l'alcool. Anselmo s'est alors rapproché de l'Église Hispanique Pentecôtiste d'Independence, auprès de laquelle il a trouvé un soutien spirituel et matériel pour obtenir un nouveau poste de travail.

D'autres migrants indigènes conservent leur conviction religieuse enracinée dans les croyances de leurs ancêtres, ce qui les empêche de se rallier à une autre religion même s'ils se trouvent aussi dans des circonstances vulnérables. Comme il n'y a pas, dans le Wisconsin, de temples catholiques de langue espagnole, ils se limitent à placer des images de saints et de la Vierge de la Guadeloupe à l'intérieur de leurs demeures, en conservant le calendrier religieux qui est célébré par leur peuple. Dans la mesure de leurs possibilités, ils fêtent les dates importantes (comme les fêtes patronales et les festivités pour le Jour des Morts), en partageant un plat rituel - tamales et mole - avec leur famille et les compatriotes avec lesquels ils gardent un contact au travail. Ces dates sont aussi prises en compte pour les envois d'argent, puisque les migrants considèrent que leur famille a besoin de ressources supplémentaires pour «faire la fête». Malgré tout, on n'observe pas jusqu'à présent de processus liés à la relocalisation de cérémonies collectives et/ou de fêtes religieuses communautaires en lien avec les traditions indigènes, comme cela arrive dans d'autres contextes migratoires. Nous pouvons attribuer cette absence à trois raisons fondamentales: les conditions de travail dans les fermes, où les hommes travaillent tous les jours de la semaine, la nature récente du phénomène migratoire nahuas dans cette zone, et la prépondérance de migrants masculins.

Cette étude de cas met en valeur l'interaction, à l'intérieur d'un même champ de pratiques, de deux structures radicalement différentes. D'un côté un réseau «communautaire», avec ses sous-cercles de parents, de voisins et de compatriotes, au sein duquel les pratiques religieuses d'origine s'adaptent à la mobilité géographique, mais dont

le fonctionnement de base n'est pas modifié. Ce réseau reste profondément intergroupal dans la zone d'accueil, et renforce les ancrages familiaux et sociaux dans le village d'origine par le système de relais migratoires enraciné dans les liens de parenté. D'un autre côté, un réseau assez récent de pasteurs, prédicateurs et musiciens, s'appuyant sur un réseau pentecôtiste plus ancien et clairement transnational. aussi bien du point de vue géographique que du point de vue de l'espace relationnel, lequel dépasse les frontières du groupe pour connecter entre eux de nouveaux fidèles, originaires de différents lieux. Naturellement, il faudrait nuancer cette analyse en tenant compte du contexte migratoire américain, dans lequel les migrants sont catégorisés comme «hispaniques» et où la langue est à la fois source d'ouverture à de nouveaux horizons culturels et facteur d'intégration à de nouvelles catégories d'identification.

La migration par relais qui caractérise jusqu'à présent l'établissement du travail des Nahuas dans le Wisconsin rend donc difficile la consolidation de réseaux transnationaux aux contours définis. Parmi les fidèles pentecôtistes, on peut néanmoins identifier certains «acteurs nodaux» d'une ouverture hors groupe, ceux-là même qui ont participé aux tâches prosélytes dans la zone d'accueil, et qui ont en même temps fait office de lien entre l'Église Hispanique Pentecôtiste d'Independence et l'Église de Avivamiento Pentecostés Getsemaní d'Astacinga. Les pasteurs des deux Églises et leurs fidèles les plus proches partagent la même aspiration à attirer de nouveaux croyants parmi les migrants nahuas qui continuent à s'aventurer vers les nouvelles niches de travail que nous avons décrites.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

APPADURAI A., 2001, La modernidad desbordada, Dimensiones culturales de la globalización, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica de Argentina/ Ediciones Trilce.

BRAH A., 1996, Cartographies of Diaspora: Contesting Identities, Londres, Routledge.

CLIFFORD J., 1999, Itinerarios Transculturales, Barcelona, Éditions Gedisa.

D'AUBETERRE B.M.E., 2005, «San Miguel Arcángel, un santo andariego. Trabajo ceremonial en una comunidad de transmigrantes del estado de Puebla», Relaciones, nº 103, pp. 19-50.

DURAND J., DOUGLAS M., 2001, Milagros en la frontera. Retablos de migrantes mexicanos a Estados Unidos. México, CIESAS-El Colegio de San Luis, A.C.

FAIST T., 1999, « Developing Transnational Social SPaces: The turkish-german examples », in Ludger P. (dir.), Migration and Transnational Social Spaces, Aldershot, Ashgate, pp. 36-72.

- JAIMES M.R., 2009, «La migración como factor de cambio religioso en Tijuana», in Migración y creencias. Pensar las religiones en tiempos de movilidad, México, El Colegio de la Frontera Norte-El Colegio de San Luis, A.C.- Miguel Ángel Porrúa, pp. 333-360.
- LEVITT P., GLICK-SCHILLER N., 2004, «Conceptualizing simultaneity: A Transnational Social Field Perspective on Society», *International Migration Review*, n° 38 (3), pp. 1002-1039.
- HERNÁNDEZ MADRID M., 2003, «Diversificación religiosa y migración en Michoacán», in López-Castro G. (dir.), *Diáspora michoacana*, El Colegio de Michoacán-Gobierno del Estado de Michoacán, Zamora, pp. 165-192.
- HIRAI S., 2009, Economía política de la nostalgia. Un estudio sobre la transformación del espacio urbano en la migración transnacional entre México y Estados Unidos. México, Juan Pablos Editor-UAM Iztapalapa.
- MORAN L.R., 2000, Representación religiosa de los mexicanos exiliados, México, El Colegio de Jalisco.
- Ogders O., 2006, « Movilidades geográficas y espirituales: cambio religioso y migración México-Estados Unidos », *Economía, Sociedad y Territorio*, n° 22, pp. 399-430.
- Ogders O., 2009, «Religión y migración México-Estados Unidos: un campo de estudios en expansión», in Migración y creencias. Pensar las religiones en tiempos de movilidad, México, El Colegio de la Frontera Norte-El Colegio de San Luis, A.C.- Miguel Ángel Porrúa, pp. 13-29.
- Ogders O., 2010, «Les traces des absences et des retours: les empreintes de la migration sur le paysage religieux mexicain», Autrepart, n° 56, pp. 133-152.
- RODRIGUEZ M., 2005, Tradición, identidad y metáfora. Mexicanos y Chicanos en California, México, CIESAS-Miguel Ángel Porrúa.

Politique segmentaire et transnationalisation religieuse. Les Assemblées de Dieu et le Centre Béthanie du Gabon

Maixant Meriame Zomo

L'Église des Assemblées de Dieu (AD) est issue de la composante fondamentaliste du pentecôtisme originel (Fath, 2004, p. 73) qui se structure en 1914 aux États-Unis dans les milieux blancs du Réveil du Saint-Esprit. Cette Église s'est répandue rapidement et massivement dans le monde entier et constitue à l'heure actuelle la dénomination pentecôtiste la plus importante numériquement sur la planète. Par un travail missionnaire d'indigénisation, elle a implanté des Églises «nationales», autonomes et autogérées, dans les guatre coins du monde. Les Assemblées de Dieu s'implantent en Afrique de l'Ouest (Burkina Faso) et centrale (Gabon) dès les années 1930. À la différence des premières implantations américaines de la deuxième décennie du xxe siècle, cette œuvre missionnaire est conduite sur le continent africain par des pasteurs européens (Français, Suédois et Suisses), au Gabon par des dissidents de la Mission Protestante de Paris qui avait pris le relais des missionnaires américains de la Mission congrégationaliste pour fonder l'Église évangélique du Gabon (EEG) organisée sous le modèle presbytérien-synodal de l'Église réformée de France¹. À partir du Gabon et avec le soutien des missionnaires français, cette Église pentecôtiste sera également implantée dans les pays voisins (Cameroun, Congo et Guinée Équatoriale). Le Gabon est donc via l'Europe le relais et la plaque tournante de l'expansion de ce pentecôtisme historique en Afrique centrale.

Le Centre d'Évangélisation Béthanie (CEB) est un mouvement religieux récent fondé en 1987 à Libreville (Gabon) par de jeunes chrétiens gabonais dissidents de l'EEG, d'abord regroupés au sein de

^{1.} Sur les enjeux de ce passage de relais entre les missionnaires américains installés au Gabon depuis 1842 et la Mission Protestante de Paris, voir Zorn (1993). Par ailleurs, sur l'histoire de la dissidence des pasteurs franco-suisses pour fonder les AD, voir Mary (2000) et Mebiame Zomo (2010).

l'Union Chrétienne des Jeunes Gens, créée en 1955 par des missionnaires protestants français avec pour objectif la formation de la jeunesse chrétienne à travers l'organisation de séminaires et de conférences. Cette communauté religieuse va contribuer à la multiplication des assemblées, centres et églises d'inspiration pentecôtiste ou charismatique au Gabon et en Afrique centrale². Cette dynamique est liée entre autres au sentiment de mécontentement ressenti par les fidèles vis-à-vis de l'élite qui administrait l'EEG. Le renouveau religieux qui résulte de cette crise va engendrer une nouvelle communauté chrétienne. Les jeunes se sont heurtés aux incompréhensions des « Anciens » de l'EEG et les pourparlers entre les dirigeants de l'Église et les jeunes n'aboutiront à aucun compromis. Ces derniers seront excommuniés et fonderont le CEB.

Avec le recul historique, la naissance de ces deux organisations religieuses (temporellement décalées et de taille inégale) se présente comme l'émergence d'entreprises localisées en rupture avec les structures hiérarchiques et institutionnelles de l'EEG. Mais elles se construisent sur deux modèles d'organisation bien différents. Les AD du Gabon se rattachent d'emblée à un réseau international d'assemblées, et à une organisation « congrégationaliste » au plan national. Le CEB se construit par contre sur un noyau local d'acteurs charismatiques œuvrant pour une organisation où les fidèles sont censés être libres de leurs initiatives sans être canalisés par une structure institutionnelle. Les assemblées du CEB sont également dirigées par des pasteurs mais elles diffèrent de celles des AD parce qu'il n'y a pas de directoire au-dessus des assemblées et des pasteurs. Cette contribution tente de partir de ces deux structures pastorales pour saisir les formes d'action et les stratégies de leur transnationalisation religieuse : quelle est la nature des réseaux sociaux mobilisés par les acteurs pour la transnationalisation de cet idiome religieux pentecôtiste à fort ancrage local et national? Mais dans les deux cas, l'enjeu n'est pas seulement structurel, la transnationalisation religieuse va de pair avec la conversion religieuse des individus. Être chrétien converti c'est chercher à convertir les autres. La conversion implique alors le prosélytisme qui contribue lui-même à susciter des conversions. Les acteurs s'inscrivent donc dans un prosélytisme ardent, acharné et offensif qui les engage à traverser les frontières pour «annoncer la Bonne Nouvelle ».

Sur la naissance historique du CEB et le fonctionnement de certaines de ces assemblées à l'étranger (France), voir Mebiame Zomo (2010).

1. Structures pastorales et stratégies de missionalisation

Fidèle à la tradition américaine, les AD du Gabon sont, au départ, issues d'une segmentation ou d'une kyrielle d'assemblées locales affirmant leur caractère «congrégationaliste»: l'Église, c'est la congrégation des fidèles rassemblés dans un lieu donné. Chaque assemblée est autonome et souveraine. Le processus d'institutionnalisation des AD s'amorce au moment où le pasteur franco-suisse pionnier du pentecôtisme au Gabon (Gaston Vernaud) crée une structure qui coiffe toutes les assemblées avec un directoire national issu du collège de pasteurs³. Cette période d'institutionnalisation correspond à la reconnaissance officielle des AD par le pouvoir politique. L'Église des AD réaffirme toujours cependant que toutes les organisations supralocales, telles que les fédérations d'Églises, n'ont qu'une autorité fonctionnelle et pas de légitimité ecclésiale, elles ont pour fonction de tisser des liens entre communautés locales et d'agir de concert dans la société (Willaime, 1998, p. 66). Mais l'affirmation du principe de l'autonomie des Églises locales ne signifie pas absence de régulation doctrinale entre ces différentes Églises.

L'Église de Pentecôte du Gabon, en tant qu'Église «nationale» reste associée ou affiliée au réseau mondial des AD, en l'occurrence la Fédération mondiale des AD, organe d'échange et de coordination des politiques d'évangélisation. Il existe aussi dans chaque continent des réseaux d'Églises AD qui facilitent les échanges et la circulation des pasteurs : par exemple, l'Alliance des AD d'Afrique, la Conférence des AD d'Afrique centrale, la Fédération des AD d'Amérique, la Fédération des AD d'Europe, etc. C'est donc au sein de ces réseaux que les pasteurs ou autres acteurs «nodaux» appartenant aux AD circulent pour la formation, l'évangélisation et la coordination de leur politique d'évangélisation. Les fidèles de ces Églises AD sont également organisés en réseaux horizontaux de chrétiens appartenant à la même dénomination religieuse. Il existe dans chaque pays et continent des associations de jeunes et de femmes des AD qui constituent des espaces de circulation et de formation. C'est dans ces espaces circulatoires que les pasteurs et simples fidèles engagés se déplacent d'un pays à l'autre.

Le premier président de ce directoire national sera un «indigène» gabonais (Georges Ndjongué).

C'est précisément en 1963 que le ministère de l'Intérieur délivra un récépissé de reconnaissance des AD.

L'implantation de nouvelles assemblées dans un autre pays par une Église «transnationale» ne peut se faire s'il existe déjà une Église AD. L'appartenance à un même réseau des AD, à une même famille, exige de ne pas empiéter sur le territoire de ses «frères et sœurs». Par contre, l'absence des AD dans une «zone non atteinte» autorise toutes les campagnes d'évangélisation en vue de répandre l'Église. C'est ainsi que, peu avant 1960, les AD du Gabon sont allées à la conquête des pays voisins où l'Église n'était pas encore implantée (Cameroun francophone, Congo Brazzaville et Guinée Équatoriale) avec la visite du missionnaire Gaston Vernaud, alors en place au Gabon accompagné des pasteurs et évangélistes gabonais. Ces premières évangélisations ont engendré quelques assemblées dans ces pays⁵. C'est le degré de maturité des acteurs locaux autant que le souci de les respecter qui conduit généralement les missionnaires à passer le relais aux «nationaux» et à mettre sur pied une Église «nationale» instituée. intégrant la grande famille mondiale des AD6. La politique de l'Église a consisté à miser sur les immigrants, c'est-à-dire la forte population allochtone présente sur le territoire gabonais, en l'occurrence les Camerounais et les Équato-guinéens fréquentant leurs assemblées. Les fidèles volontaires étaient rapidement formés aux fonctions de diacre, ancien, évangéliste ou pasteur ayant pour mission de fonder des assemblées dans leurs pays d'origine avec le soutien financier, matériel et humain de l'Église du Gabon. Les fidèles immigrants ayant un emploi stable avaient le devoir de soutenir financièrement l'œuvre religieuse de leur pays d'origine. C'est sur la base de ce contrat que les AD du Gabon ont ouvert des antennes dans ces deux pays. Cette forme d'organisation religieuse congrégationaliste et institutionnelle et cette logique de réseaux associatifs contrastent avec l'organisation du CEB où les réseaux sont beaucoup plus personnalisés.

La stratégie de transnationalisation du CEB repose principalement sur la façon dont elle se positionne au sein de la société gabonaise. Elle se définit avant tout comme un «centre» ou une «école» de formation d'acteurs religieux chrétiens appelés à fonder des assemblées. Un front de jeunes pasteurs formés à «l'école» Béthanie vont créer une multitude d'Églises ou de ministères à Libreville (Ministère Éphésiens 4); Béthel; Victoire Parfaite; Buisson Ardent; Église de Nazareth; Église de Jérusalem; le Centre Missionnaire Chrétien International (CMCI); le Centre Mondial des Réveils; Morija; Église Saint

^{5.} Cameroun (villes d'Ébolowa, Édéa et Kye Ossy); Guinée Équatoriale (villes de Mbini et Bata).

^{6.} Pierre-Joseph Laurent (2003) décrit le travail missionnaire de l'Église des AD du Burkina Faso et dans les pays limitrophes.

Sauveur, etc.) et autant à l'intérieur du pays. C'est par le biais des élèves sortis de cette école que le mouvement «Béthanie» sera exporté dans d'autres pays. L'originalité de la stratégie consiste à faire appel à la fois à la forte migration estudiantine des Gabonais vers la France⁷ et à l'immigration importante des autres nationalités installées au Gabon, tous formés à l'«école» Béthanie. La plupart des pasteurs fondateurs d'assemblées Béthanie en Europe sont tous arrivés en France pour poursuivre leurs études universitaires. Ce voyage pour motif d'étude s'est finalement transformé en véritable séjour définitif pour fonder des lieux de culte⁸. En Afrique, le CEB est installé en Éthiopie, au Malawi, au Cameroun, Guinée Équatoriale et en Côted'Ivoire. Toutes ces Églises ou ministères fondés par d'anciens « élèves-Béthanie » ne conservent pas nécessairement la même dénomination «Béthanie » mais ils entretiennent des rapports privilégiés avec l'Église «mère» de Libreville et d'autres assemblées issues de cette dernière. Toutes ces assemblées disséminées en Afrique et en Europe ne sont pas coordonnées par une superstructure fédérative. Les échanges entre pasteurs se caractérisent par des invitations à des campagnes d'évangélisation et par l'animation de séminaires et de conférences.

L'étude de l'expansion de ces deux organisations religieuses indique que si l'indigénisation de «l'œuvre» et du corps pastoral a été historiquement le levier de l'implantation locale des AD par les pasteurs européens, par la suite c'est le mouvement inverse de la migration interafricaine et européenne qui est devenu le principal vecteur de la transnationalisation religieuse. C'est par le biais de la migration essentiellement estudiantine des Gabonais que le CEB a implanté des communautés religieuses en dehors du Gabon, lieu de départ des activités de cette Église. L'Église des AD s'est appuyée elle aussi sur l'immigration, c'est-à-dire la forte population immigrante qui réside au Gabon. Après l'époque des flux de migrants commerçants du Mali ou du Bénin, ce sont depuis longtemps les migrants ghanéens et nigérians qui ont pris le relais, et le dessus. D'où une politique d'entente engagée entre les AD francophones et anglophones en matière de structure d'accueil et de langues de culte. Les AD du Gabon misent sur cette frange de la population qui fréquente ses lieux de culte pour

^{7.} D'après les statistiques obtenues à la Direction des Bourses et Stages au Gabon (DGBS), l'État gabonais octroie près de six cents bourses par an aux étudiants gabonais pour poursuivre des études en France.

^{8.} Les pasteurs fondateurs de Béthanie Lyon, Ozez Ministères-Église Évangélique Hoshéas de Bordeaux et Béthanie Bethléem Ephrata d'Amiens sont arrivés en France pour poursuivre leurs études avant de s'engager dans le travail de l'évangélisation (Mebiame Zomo, 2010).

évangéliser et fonder des lieux de cultes dans les pays sahéliens d'origine où l'œuvre des AD était absente.

Ces deux formes d'action religieuse aux structures différentes correspondent à deux modèles de transnationalisation religieuse évoqués par la typologie d'A.P. Oro9 à propos du pentecôtisme brésilien. L'auteur retient trois types de transnationalisation avec des subdivisions internes. Le premier modèle accorde toute son importance à l'institution ou à la dénomination et parle d'une «transnationalisation institutionnelle expansionniste». Ce modèle comprend une alternative: la «transnationalisation institutionnelle exclusiviste unidirectionnelle et centralisée», avec les deux exemples typiques des deux Églises brésiliennes (l'Église Universelle du Royaume de Dieu et Dieu est Amour) qui s'installent dans d'autres pays (y compris au Gabon). C'est un mouvement unidirectionnel c'est-à-dire qu'il n'y a pas de retour de pasteurs, ce sont les pasteurs brésiliens qui s'installent dans les autres pays. Le deuxième modèle est celui de la «transnationalisation institutionnelle pluridirectionnelle et ouverte» qui correspond aux Églises telles que les AD qui forment des «Églises en réseaux». Ce sont des Églises plus ouvertes sur des réseaux internationaux. Pour l'auteur, ce qui est plus nouveau, c'est la «transnationalisation personnalisée en réseaux ». Tout repose sur des individus inscrits dans des réseaux de relations transnationales, souvent asymétriques, obéissant à une forte hiérarchisation, ces pasteurs prédicateurs disposant d'un grand prestige charismatique. La dernière alternative dans cette typologie laisse apparaître des réseaux symétriques de pasteurs et de fidèles transnationaux où de petits acteurs sociaux au prestige limité forment des réseaux personnalisés, se rencontrent dans des petites églises et voyagent en bus. C'est en partie l'exemple du CEB. Ces réseaux se rencontrent, se croisent, soit entre «petits» acteurs soit entre leaders et acteurs ponts qui se trouvent à la tête des églises. Cependant, cette typologie permet aussi et surtout de prendre la mesure de la tension qui existe entre le niveau national et le niveau local de la vie ecclésiale, entre l'Église comme institution et la communauté des fidèles elle-même. Cette tension est présente au sein de chaque mouvance religieuse.

^{9.} Communication: «Logiques et typologies de la transnationalisation religieuse», Journée d'étude du programme ANR RELITRANS, Paris, le 19 novembre 2009.

Négociations statutaires et espace de positions

Le corps pastoral (échelon local et structure hiérarchique¹⁰) des deux organisations religieuses se présente comme un espace de positions et de luttes statutaires qui est «défini par l'exclusion mutuelle, ou la distinction, des positions qui le constituent» (Bourdieu, 1997, p. 167). L'enjeu des tensions et des négociations statutaires se situe donc dans la reconnaissance, l'exercice et l'affirmation des «dons» ou «ministères» à exercer en tant que travailleurs de Dieu au sein de l'Église. Tant sur le plan local qu'institutionnel, l'exercice, la valorisation et la reconnaissance de certains charismes auprès des autres acteurs religieux conduisent généralement à des scissions au sein des Églises ou assemblées. Ces pasteurs dissidents entraînent souvent avec eux une partie de la «communauté émotionnelle» (Weber, 1996) des fidèles séduits par leurs charismes.

Par ailleurs, on observe également au niveau local et dans les deux entreprises religieuses l'existence d'un flux informel de fidèles dont les pratiques religieuses et les rapports sociaux échappent à la codification des appartenances institutionnelles (Colonomos, 1995, p. 22). En effet, la majorité des fidèles gabonais se convertissent au pentecôtisme, en Afrique comme en Europe, pour trouver une solution à leur problème existentiel et matériel: quérison d'une maladie, recherche d'un emploi, stérilité, mariage, etc.¹¹ Ces «fidèles» suivent souvent les déplacements et revirements des pasteurs réputés détenir un charisme de quérison ou la solution à leurs problèmes. Ils échappent alors aux règles et aux contraintes de l'affiliation institutionnelle. Cette mobilité religieuse qui les pousse à passer d'une assemblée à une autre ou d'une Église à une autre appartenant ou non aux AD ou CEB ne doit pas pour autant conduire à ignorer les ressources et les profits attendus, surtout en situation migratoire, de la fidélité communautaire et de la solidarité ethno-nationale.

^{10.} Si chaque pasteur est responsable de son assemblée au sein des AD, il a néanmoins au-dessus de lui la structure directoire de l'Église elle-même dont son assemblée fait partie.

Sur cette question des conversions pentecôtistes au Gabon, voir Mebiame Zomo (2007).

3. Espace frontalier et transnationalisme communautaire

Le modèle des AD, avec son respect de l'institution, se présente comme une organisation religieuse clairement internationale par rapport à l'organisation plus localisée et personnalisée qui est celle du CEB. Les AD s'appuient sur des réseaux de sociabilité étendus et solides, des moyens de communications (radio, journaux), et une politique de migration assistée. À l'image des Assemblées de Dieu africaines du Zimbabwe (ZAOGA) que retrace David Maxwell, les Églises historiques nationales, souvent fondées ou dominées par des personnalités charismatiques, ont cherché autour des années 1970 à s'approprier les ressources des associations bibliques mondiales en échange de nouvelles dénominations *International* (Maxwell, 2002; Mary, 2000). Mais ces Églises ne renoncent pas pour autant à cultiver la spécificité d'une vision panafricaine ancrée sur un nationalisme culturel qui a fait leur succès historique dans le contexte de l'accès aux Indépendances.

La personnalisation des réseaux transnationaux du Centre Béthanie se développe par contre d'emblée au sein des réseaux d'affinité intragroupe ou intragabonais, et dans certains contextes, encourage une forme de transnationalisme communautaire. Le CEB présente en fait plusieurs visages dans ses implantations à l'extérieur du Gabon. En Europe, les pasteurs migrants béthanistes se présentent comme les « sauveurs » d'un Occident « malade » des maux qui le minent (chômage, homosexualité, pédophilie, pornographie, etc.) et qui sont présentés comme la conséquence logique de l'abandon par les Occidentaux de la parole de Dieu. La création des lieux de culte en France par ces béthanistes décline tout un projet missionnaire d'« évangélisation à l'envers » s'appuyant sur le canal de la migration et un réseau d'acteurs « ponts » béthanistes dont plusieurs membres se sont formés dans les pays d'accueil. Les espaces où se tiennent les prières (domicile du pasteur dans un appartement HLM, hôtel de « premier prix» près des centres commerciaux), de même que l'organisation et le fonctionnement au quotidien des acteurs engagés dans ce travail missionnaire, confirment en Europe l'orientation communautaire. Les lieux de prières contrastent ici avec le prosélytisme affiché de ces mêmes Églises en Afrique qui prennent d'assaut les espaces publics pour affirmer leur visibilité dans la société. La taille de ces espaces de culte varie à chaque réunion de prière et il est difficile d'en quantifier les fidèles qui ne dépassent pas la cinquantaine lors des cultes dominicaux¹². Les fidèles sont composés très majoritairement de Gabonais et de quelques autres nationalités africaines. Les deux églises observées (Amiens et Paris) obéissent donc à une logique de rassemblement de ressortissants sur une base régionale (Afrique centrale) et nationale (Gabon). Les lieux de culte recréent sur place une nouvelle forme de solidarité des individus appartenant à un même pays.

Pour resserrer leur évangélisation auprès de leurs semblables, les pasteurs mobilisent le réseau des associations d'étudiants africains et de Caribéens¹³ dont les activités (conférences et séminaire sur des thématiques d'identité noire, soirées de dégustation et de musique afro-caribéenne, etc.) permettent de réveiller une conscience identitaire africaine et créent des liens de parenté spirituelle, réels ou imaginaires, qui transcendent les frontières étatiques (Bruneau, 2004). Ils s'insèrent dans ces réseaux d'associations pour « gagner de nouvelles âmes ». Cette insertion au sein de ces associations débouche en fait sur un échec en termes d'adhésion à l'Église ou de conversion religieuse: les Gabonais s'orientent vers une assemblée gabonaise et les autres nationalités africaines privilégient également les Églises dirigées par les pasteurs originaires de leurs pays d'origine.

Dans ses lieux d'implantation en Afrique, le CEB présente un visage différent. En effet, les enquêtes et les observations¹⁴ que nous avons menées au sein des assemblées implantées dans deux pays voisins du Gabon (Cameroun et Guinée Équatoriale) indiquent clairement que ces implantations religieuses parviennent avec succès à convertir la population autochtone non gabonaise. Les assemblées sont constituées de plusieurs autres nationalités africaines autant que de migrants gabonais. En Afrique, ces Églises parviennent donc à sortir des réseaux de parenté ou communautaire dans lesquels elles se retrouvent enfermées en France.

Le double jeu du CEB entre ouverture transfrontalière et transnationale dans l'espace de la «sous-région» (Cameroun, Guinée Équatoriale) et fermeture «ethnique» au plan international (France) est néanmoins à relativiser et surtout à contextualiser. La stratégie des béthanistes repose clairement sur une ambition ethno-nationaliste ou pan-nationaliste fang que l'on pourrait comparer, toutes proportions gardées, à celle du nationalisme culturel yoruba ou *mexica*.

^{12.} Observation faite sur les lieux de culte de Paris et d'Amiens.

^{13.} Association des étudiants gabonais d'Amiens, Association des étudiants de Paris, Association de la diaspora africaine chrétienne en France, AFRICAPAC (Afrique, Caraïbe et Pacifique) qui fédère toutes les associations d'étudiants d'Afrique noire et des Caraïbes, etc.

Enquêtes réalisées en avril-mai 2009 dans les assemblées de Yaoundé et Kye-Ossy.

Les responsables des Églises visitées en Afrique centrale et implantées aussi bien à la frontière entre le Gabon, le Cameroun et la Guinée Équatoriale que dans les grandes villes comme Yaoundé (Cameroun) et Mbini (Guinée Équatoriale) appartiennent tous au groupe ethnique fang qui est de longue date présent dans ces trois pays limitrophes. Plus surprenant les lieux de culte que nous avons observés en France sont également dirigés par des pasteurs fang. Même le grand prophète béthaniste Meixant Zogo dont la venue en France mobilise les assemblées parisiennes est d'origine fang: il a quitté le Gabon vers les années 1990 pour s'installer sur la terre de ses ancêtres (Éthiopie) et être au service prophétique des intérêts de ses principaux clients, ses «frères Éthiopiens» (Mebiame Zomo, 2010)¹⁵.

Par ailleurs, dans l'espace transfrontalier équatorial, le «transnationalisme communautaire» (Sindjoun, 2004) est au principe des stratégies d'évangélisation du CEB et du réseau de fidèles des lieux de cultes. La distribution des membres d'une même communauté ethnique sur plusieurs États nations (Fang ou Pahouin du Cameroun, Gabon et Guinée Équatoriale) rappelle le caractère artificiel des frontières africaines fixées par la conférence de Berlin et les traités européens. Mais en dépit de ce «transnationalisme communautaire» en termes de partage de la langue et de la culture fang, la frontière nationale a fini par instituer une psychologie culturelle et symbolique distincte entre les populations. L'expérience des contacts entre populations frontalières appartenant à la même communauté culturelle fang ou pahouine révèle la prégnance actuelle du référent étatique: on est Fang du Gabon, ou du Cameroun, ou encore de la Guinée Équatoriale. Dans le dernier cas, le recours à la langue officielle espagnole est un critère de démarcation vis-à-vis des francophones, mais l'accent avec leguel le français est parlé au Gabon et au Cameroun permet aussi de différencier les Fang ou Pahouin. La revendication de l'allégeance à l'État n'est pas néanmoins la seule règle, tout est fonction des situations auxquelles sont confrontés les individus et les identités sont mobilisées en fonction des circonstances de lieu et d'action. Dans l'espace liminal de la frontière, il est surtout guestion d'un pentecôtisme rural où on observe une forte activité d'évangélisation dans les

Religions transnationales des Suds

^{15.} Dans les trois pays frontaliers (Gabon, Cameroun et Guinée Équatoriale) où le groupe Fang est présent, deux mythes identitaires s'affrontent pour expliquer les origines de ce peuple. Le premier, soutenu majoritairement par les intellectuels fang et initié par les missionnaires eux-mêmes, présente ce groupe ethnique comme des descendants des Égyptiens ou «Éthiopiens»; le deuxième soutenu par les autres groupes ethniques, voire certains Fang eux-mêmes, rattachent ce peuple aux mythologies du groupe linguistique bantu qui est présent dans toute la sous-région.

villages transfrontaliers. Outre le travail quotidien des séances de prières ou d'évangélisation dans les Églises, l'action des évangélistes villageois, souvent des anciens retraités, porte sur l'apaisement des conflits latents liés à la «xénophobie» qui mine de l'intérieur cette communauté des Fang des trois pays. «On n'est pas des Gabonais, des Camerounais ou des Équato-guinéens. Nous sommes avant tout des Fang. Nous sommes tous des frères »¹6. L'originalité et la force de ce pentecôtisme rural tiennent à la manière dont ses acteurs, anciens ou pasteurs, récupèrent, exploitent et s'approprient les modèles de résolution des problèmes ou des querelles intestines des pratiques culturelles de la société fang « traditionnelle » d'une part, et d'autre part les modèles de résolution dits « modernes » en matière de conversion et confession des individus (Mebiame Zomo, 2007).

Sur le front européen, la rhétorique bien connue de la mission inversée de la prédication des pasteurs africains en Europe ne s'accompagne pas d'une réelle stratégie de pratiques d'évangélisation ouverte à tous, « Blancs » comme « Noirs ». Autrement dit, la religiosité béthaniste telle qu'elle se vit et se vend sur le sol français n'est pas un marché des biens de salut ouvert à tous. L'objectif premier de l'avantgarde béthaniste n'est pas vraiment de « convertir les Européens » mais de résoudre à leur façon les problèmes de leurs frères africains du pays en en tirant quelques ressources.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

BOURDIEU P., 1997, Méditations pascaliennes, Paris, Seuil.

COLONOMOS A., 1995, Sociologie des réseaux transnationaux. Communautés, entreprises et individus: lien social et système international, Paris, L'Harmattan.

FATH S. (ed.), 2004, Le protestantisme évangélique. Un christianisme de conversion, Belgium, Brepols.

MARY A., 2000, «La violence symbolique de la pentecôte gabonaise», in Corten A., Mary A. (dir.), *Imaginaires politiques et pentecôtismes (Afrique/ Amérique latine)*, Paris, Karthala, pp. 143-163.

MAXWELL D., 2002, African Gifts of the Spirit. Pentecostalism & the Rise of a Zimbabwean Transnational Religious Movement, Oxford James Currey.

MEBIAME ZOMO M., 2007, Le pentecôtisme en Afrique centrale (Gabon). Stratégies d'évangélisation et de conversion, thèse de doctorat en anthropologie, Paris, EHESS.

MEBIAME ZOMO M., 2010, «Logiques transnationales et entreprises missionnaires d'une Église gabonaise en France», in Fancello S., Mary A. (dir.),

^{16.} Propos du pasteur Nguema, CEB du village Abang Minko'o.

Chrétiens africains en Europe. Prophétismes, pentecôtismes et politique des nations, Paris, Karthala.

SINDJOUN L. (ed.), 2004, États, individus et réseaux dans les migrations africaines, Paris, Karthala.

WEBER M., 1996, Sociologie des religions, Paris, Gallimard.

WILLAIME J.-P., 1986, Profession: pasteur, Genève, Labor et Fides.

ZORN J.-F., 1993, Le grand siècle d'une Mission Protestante. La Mission de Paris de 1842 à 1914, Paris, Karthala.

Construction des réseaux et interconnexion avec le religieux dans le marketing relationnel

Nathalie Luca

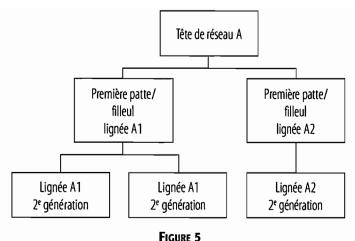
Présenter dans un ouvrage sur la transnationalisation religieuse un système de vente d'origine nord-américaine peut surprendre. Pourtant, pour le sujet qui nous intéresse ici – une comparaison entre différents types de réseaux sollicités par les acteurs pour traverser les frontières et acquérir une dimension transnationale -, cet exemple s'avère complémentaire et éclairant. Les entreprises multiniveaux dont il est question ici parviennent à recruter de nouveaux distributeurs dans chacun des pays dans lesquelles elles s'implantent, puis à les réunir ensemble dans de vastes congrès internationaux. Je propose ici de comprendre cette dynamique en m'inspirant d'auteurs tels que Degenne, Forsé ou Lazega au fondement d'une sociologie des réseaux qui construit son objet à partir d'outils statistico-graphiques et de modèles formels. Mon enquête ethnographique me permet de travailler à frais nouveaux les différents concepts d'acteurs et de types de liens (faibles, forts) dégagés par ces sociologues et de repérer la mobilité des individus (statiques dans les modèles) ainsi que la création de «liens forts» (quand ces sociologues se concentrent sur les liens faibles)1.

Il existe trois façons licites de vendre: la vente en magasin, la vente par correspondance et la vente directe, en dehors de tout lieu de commerce et en général chez le client. Cette troisième modalité comporte elle-même plusieurs possibilités. Les entreprises de « multi-niveaux », également appelé marketing relationnel ou entreprises de réseaux, sont une de ces possibilités. Ce type d'entreprises vient des

^{1.} Les liens forts sont intenses, directs et fréquents. Ils assurent la cohésion du groupe en même temps qu'ils sont un facteur ralentissant sa capacité à s'étendre. Les liens faibles au contraire sont superficiels et peu fréquents mais ils sont d'une extrême utilité pour assurer une jonction entre groupes non liés entre eux et sont donc très précieux dans les stratégies d'extension des réseaux. Pour une analyse du rôle de ces liens faibles, voir Granovetter (1973).

États-Unis. Il a aujourd'hui le vent en poupe sur la scène internationale et s'étend autant dans les pays dits du Nord que dans ceux dits du Sud, bien que selon des modalités un peu différentes. J'ai suivi certaines de ces entreprises en France, en Corée du Sud, en Haïti, aux Antilles françaises et en Guyane. Elles connaissent, dans l'ensemble de ces régions, quelque difficulté à se développer due à l'appréhension négative qu'en a une partie au moins de la population. Le lien ambigu qu'elles entretiennent parfois avec le religieux leur vaut en effet régulièrement d'être traitées de «sectes». Elles sont alors critiquées pour être au service d'une religion ou pour exploiter au contraire la sensibilité religieuse de distributeurs potentiels. Lorsque le type de religion avec leguel elles sont liées est très majoritairement approuvé par la société dans laquelle elles s'installent, leur développement se fait sans difficulté aucune, mais lorsque tel n'est pas le cas, elles deviennent, au regard de cette société, une sorte de cheval de Troie participant à la conversion de citoyens dans des «sectes». L'appréhension de ces entreprises sur la scène internationale varie donc assez largement d'un pays à l'autre.

Tout d'abord, de quoi s'agit-il? Il s'agit de fabricants de marchandises (allant des produits de vaisselle à des produits technologiques extrêmement sophistiqués et ne s'adressant pas tous à un même public) qui choisissent exclusivement comme clients des réseaux de distributeurs indépendants qu'ils ne rémunèrent pas, envers lesquels ils ne peuvent user d'aucune autorité sinon celle liée au respect de la marchandise elle-même mais auxquels ils offrent des avantages motivants. Certains réseaux sont directement liés à une marque et ne vendent que ses produits. Ils portent alors le nom de la marque et se font les garants de sa qualité. Le lien avec le fabriquant est très étroit et peut aller jusqu'à faire des distributeurs ses mandataires. D'autres réseaux choisissent au contraire de diversifier les produits et font affaire avec différents fabricants. Leur nom est alors celui du réseau de distributeurs qu'ils représentent. Leur lien avec les fabricants est lâche et ils peuvent en changer s'ils estiment que les produits ne sont plus assez rentables. Il arrive encore que le fabricant ne souhaite pas prêter son nom au réseau, le nom des produits et le nom du réseau diffèrent alors, bien que l'un et l'autre soient étroitement liés. L'avantage pour le fabriquant est que dans ce cas, sa renommée ne souffrira pas d'une éventuelle mauvaise réputation du réseau. Il lui suffira de remettre ses produits en vente sous un autre nom. Dans tous les cas, les distributeurs gagnent leur vie en écoulant eux-mêmes les marchandises grâce à la fidélisation d'une clientèle et au recrutement de nouveaux vendeurs. Ces derniers sont leurs «pattes», également



Construction élémentaire du réseau

appelés leurs « filleuls en ligne directe ». Chaque patte parraine à son tour d'autres distributeurs, et ce mouvement répété crée la profondeur de chaque lignée du réseau. Lorsqu'un distributeur se présente, il dit ainsi qu'il appartient au réseau de A, à la lignée de sa patte A1 sur la énième génération. Plus A aura de pattes, plus nombreuses seront ses lignées, plus le réseau pourra s'étendre, au niveau local, national et international.

Le multiniveaux peut, à certains égards, être présenté comme un système économique alternatif, non pas parce qu'il résiste à la valeur de l'argent et à la volonté d'enrichissement que le capitalisme encourage – bien au contraire –, mais parce que les moyens de parvenir à l'enrichissement recherché rompent avec les méthodes généralement employées par la majorité des entreprises. Les tensions observées partent de là. En effet, l'un des premiers éléments qui distingue le marketing de réseaux d'une entreprise plus traditionnelle est que tout le monde commence à zéro, en bas de l'échelle. On ne fait pas de différence entre celui qui a des diplômes et celui qui n'en a pas; entre la formation des uns et des autres: tous apprennent les mêmes choses; tous sont censés faire les mêmes choses: c'est le principe au cœur du multiniveaux : la duplication. Chacun peut tenter sa chance, même si personne n'ignore que ceux qui arrivent à la tête d'un réseau puissant leur assurant d'impressionnants revenus mensuels sont peu nombreux. Tous sont en tout cas autorisés à se dire: «pourquoi pas moi?».

1. Une variable structurale: le développement personnel

Emmanuel Lazega explique que l'analyse d'un réseau nécessite de dégager au moins une «variable structurale», «c'est-à-dire une variable qui [puisse] mettre en relation tous les acteurs du système social que l'on étudie» (1998, p. 17). Il existe plusieurs raisons personnelles pour lesquelles un individu décide d'entrer dans le marketing relationnel: l'argent et le besoin de contacts humains sont les plus citées. Mais il en est une qui conditionne moins l'entrée que la possibilité de rester et de s'épanouir dans le multiniveaux: c'est le développement personnel. C'est la variable structurale. Or, elle est extrêmement particulière puisqu'elle nécessite que l'individu se remette en cause et se transforme, transformation sans laquelle il lui sera impossible, dit-on, de franchir les étapes qui permettront la croissance de son affaire. Le développement personnel est censé favoriser un accueil positif de la vie, des épreuves rencontrées, et apporter la confiance en soi sine qua non à la réussite. Il est aujourd'hui au cœur du coaching entrepreneurial et n'a rien de spécifique au marketing relationnel. Il n'en demeure pas moins qu'il est considéré, dans ce dernier cas, comme étant la clé de la réussite, tout échec étant interprété comme une incapacité de l'individu à acquérir cet esprit positif. Or, l'accès au développement personnel est multiple et les distributeurs se forment de différentes manières. Parmi les lieux d'acquisition de ce nouvel esprit du capitalisme, se trouvent différents courants religieux. Ainsi, le religieux est-il l'une des «variables individuelles» qui permet l'acquisition de la «variable structurale».

1.1. Le multiniveaux et les réseaux protestants

Les entreprises de réseaux sont nées aux États-Unis, dans les années 1950. Elles ont largement puisé dans la positive thinking, développée par Dale Carnegie suite à la Grande Dépression. Elles affichent une volonté réaffirmée de réaliser le rêve américain en mondialisant un projet censé réconcilier définitivement la foi et les valeurs chrétiennes avec l'esprit d'entreprise. De ce fait, la très grande majorité des distributeurs américains étaient très ouvertement chrétiens et priaient simultanément Dieu et le système pour leur apporter la réussite. Cette place accordée à la foi chrétienne ne disparaît pas avec l'internationalisation de l'entreprise. Au départ au moins, ce sont ces milieux chrétiens, et plus encore pentecôtistes qui sont les acteurs « ponts » grâce auxquels les entreprises traversent les frontières. Cela

apparaît très clairement en Corée du Sud où le multiniveaux s'est développé en lien avec l'Église pentecôtiste du Plein Évangile de Cho Yonggi. Lorsque la crise asiatique de 1997 l'a affaiblie, le multiniveaux a bien tenté de survivre en s'éloignant des Églises protestantes, mais n'ayant plus de réseaux d'affinité sur lesquels appuyer ses recrutements, il a brutalement chuté et s'est vu cataloguer comme une secte.

En Haïti aussi, l'entreprise flirte avec les réseaux pentecôtistes mais la situation est très différente. Avant le séisme de janvier 2010 qui a bien sûr profondément changé la donne, les discours chrétiens majoritaires – toutes Églises confondues – prédisaient la fin du monde et la catastrophe apocalyptique. La possibilité d'enrichissement que propose le multiniveaux a donc été perçue, de ce côté-ci, comme une tentation diabolique.

En France également, les valeurs chrétiennes ont été très largement insufflées dans les réseaux. À tel point d'ailleurs que certains meetings dominicaux commençaient, là aussi, dans les années 1980, par une prière. L'emprise de la laïcité et l'insistance des critiques ont néanmoins amené les entreprises à préférer les références à la compétition sportive plutôt qu'au christianisme. Il n'en demeure pas moins qu'au cours des meetings on entend encore, de temps en temps, même à Paris: «Avant de commencer, je voudrais remercier Dieu.» La plupart du temps, ces paroles ne sont pas prononcées par des Français métropolitains mais par des membres des DOM TOM ou des étrangers de culture protestante.

1.2. Le multiniveaux et les nouveaux mouvements religieux

Si l'interconnexion entre les réseaux chrétiens et le multiniveaux apparaît très clairement, le lien avec les nouveaux mouvements religieux est souvent plus diffus. On le découvre au détour de conversations parlant de méthodes de soin alternatives, ou bien encore dans les allusions aux stages de développement personnel, ou dans les livres qui circulent et auxquels les distributeurs font référence. On le retrouve enfin parfois au cœur même de la philosophie de ces entreprises, une philosophie qui amène l'individu à prendre « sa propre personnalité pour totem », l'essentiel, comme le souligne Alain Ehrenberg « se déroulant dans l'intériorité de soi » (2004, p. 155), ou plus exactement dans ce que l'on imagine être cette intériorité. Ainsi en est-il de l'idée, assez répandue, que la transformation profonde des individus qu'autorise le multiniveaux mène à la découverte de la dimension spirituelle de la vie. On peut également entendre exprimer

de différentes façons la croyance en l'unité de tous les êtres et de toutes les matières qui composent l'univers. Ainsi, un distributeur belge me confiait-il: « Ma conviction fondamentale c'est que l'univers en tant que tel est un. Nous sommes connectés les uns aux autres. » Ce type de croyances est au fondement même du concept de réseau dans le multiniveaux: un individu connecté aux autres, et qui ne se réalise que grâce à cette connexion.

2. Acteurs « nodaux »? Acteurs « axes »? Acteurs « ponts »?

2.1. Les leaders de réseaux internationaux: des acteurs «nodaux»?

Les grands leaders de réseaux internationaux occupent une place très particulière sur la scène internationale. Lors d'un congrès, un des plus grands leaders de marketing relationnel, une Américaine en l'occurrence, faisait remarquer sur le ton de la plaisanterie: «je suis reliée au monde entier depuis ma cuisine », signifiant par là qu'un lien indirect la reliait à presque chaque distributeur de l'entreprise, sur chacun de ses lieux d'implantation, ses pattes, filleuls en ligne directe, ayant progressivement donné naissance aux différentes lignées à partir desquelles les réseaux de l'entreprise ont fleuri. Ces leaders sont peu nombreux mais c'est indubitablement leurs témoignages, leurs conseils et le rêve qu'ils incarnent qui font tourner les entreprises. Partis de rien, ils sont devenus les référents, le rêve inaccessible mais incarné, et en raison même de cette incarnation, ils sont les «dieux» du multiniveaux auxquels une place à part est réservée, un aspect qui ne sera pas développé ici. Le rôle de ces géants n'est plus tant de vendre et de recruter (bien qu'ils continuent de le faire en permanence pour conserver leur place stratégique) que de servir d'ambassadeurs à ce modèle économique. Ils sont les organisateurs ou les invités des grands événements nationaux et internationaux. Tout le monde les connaît. Ce sont les «individus centraux», «les nœuds de communication importants » (Degenne & Forsé, 2004, p. 155). Ils voyagent partout dans le monde où ils font des conférences qui sont ensuite reprises en écho par les niveaux inférieurs lors de meetings moins prestigieux. Les grands congrès réunissent des foules de distributeurs qui veulent les voir. Ils attendent d'eux l'impulsion qui permettra à leur affaire de se développer. On peut donc dire qu'ils sont les acteurs «nodaux» du multiniveaux.

2.2. Les têtes de réseaux en extension internationale: des acteurs « axes »?

Bien des niveaux précèdent ce statut exceptionnel. Des entretiens menés avec des leaders de réseaux beaucoup plus modestes, qui commencent néanmoins à s'étendre à l'international, permettent de repérer d'autres rôles importants dans le réseau. La notion de rôle est ici empruntée à Emmanuel Lazega qui constate que «les membres d'une position étant intégré dans le réseau de manière relativement similaire, on considère qu'on a détecté inductivement l'existence d'un rôle lorsqu'ils ont tendance à avoir des comportements semblables dans ce système de production ou d'échange » (1998, p. 14). Le travail d'un « réseauteur » est précisément de repérer, parmi les distributeurs qu'il recrute, ceux qui auront l'étoffe, le tempérament, la volonté ou le désir, de construire à leur tour un réseau. Ainsi une tête de réseau d'une entreprise de diététique française commençant à se développer à l'international m'expliquait: «Généralement, quand on a quelqu'un qui prend une position de leader, on essaie d'établir un relais avec lui à ce moment-là. En fait on se déplace pour prendre en main une ou deux personnes. J'ai appris à cerner les gens et le peux sentir les relais.»

La figure élémentaire qui doit être mise en place avant que le leader ne se déplace est une triade: tant que sa patte n'a pas elle-même créé un lien solide avec une troisième personne, il ne se déplace pas. Tout se joue là, en particulier à l'étranger. Une Guyanaise m'expliquait:

Un pilier, c'est quelqu'un comme moi par exemple, qui peut fonctionner seul, qui est intéressé par l'affaire, qui a compris que c'est rentable et c'est quelqu'un qui va foncer. Sur cinquante personnes démarchées, il peut n'y avoir qu'un seul pilier. La raison pour laquelle je n'arrive pas pour l'instant à étendre mon affaire en Martinique, c'est parce qu'il me faudrait un pilier. Une personne pilier. C'est-à-dire que parmi toutes les personnes que j'ai parrainées en Martinique, j'en ai parrainé une dizaine, je n'ai pas trouvé un pilier. Moi j'ai un réseau de cinq cents distributeurs. Sur ces distributeurs, je vais dire qu'en «réguliers», c'est-à-dire ceux qui travaillent tous les mois, j'en ai une vingtaine. J'ai également une quarantaine de «non-réguliers». Et puis tout le reste, ce sont des personnes ponctuelles, que je n'embête pas. Moi, je fonctionne avec les réguliers. Parmi ces vingt réguliers, j'ai des leaders. C'est ceux-là que j'appelle les piliers.

Cette tête de réseau entretient donc des relations directes avec ceux qui jouent un même rôle dans son réseau. Il n'en demeure pas moins que pour construire le réseau à l'international, à partir de ces piliers, il faut au départ que les leaders rencontrent chacun de ceux que leurs piliers ont parrainés, à savoir, leurs filleuls en ligne directe. C'est seulement une fois que les réseaux auront pris une certaine ampleur qu'ils pourront se mettre en retrait et ne conserver un contact direct qu'avec les piliers. Une leader martiniquaise m'expliquait que son réseau s'était développé en Martinique, en Guadeloupe, en Guyane, en France, au Canada et aux États-Unis. Elle se rendait une fois par mois en Guadeloupe et en Guyane et une fois par trimestre au Canada, aux États-Unis et en France.

La différence entre ces têtes de réseaux internationaux et les acteurs «nodaux» précédemment présentés est qu'ils ne sont connus que de certains réseaux et qu'ils interviennent à des niveaux plus modestes. Paradoxalement, ils sont moins connus mais déjà plus proches du terrain. Ils évoluent sur des espaces plus resserrés et sont plus accessibles. Comme le dira l'un des interviewés, « nous, on incarne du rêve mais on est du rêve palpable », voulant dire par là qu'il est encore imaginable de se projeter à leur niveau. Ils sont donc également un élément essentiel de la réussite du marketing relationnel parce qu'ils sont la preuve qu'on peut s'élever à travers les niveaux. C'est en cela qu'il semble possible de les définir comme des acteurs « axes ».

2.3. Les têtes de réseaux régionaux: des acteurs «ponts»?

Plus l'on descend dans la structure du réseau, plus l'on se rend compte combien il est composé de frontières. Frontières entre les lignées: deux pattes d'un même distributeur n'ont aucun intérêt économique commun. Seuls les distributeurs appartenant à une même lignée sont interdépendants. La tête du réseau a un profit sur toutes les lignées parce qu'elle en est à l'origine. Frontières entre les réseaux d'une même entreprise également, pour des raisons identiques. Cette situation de concurrence interne entre lignées et réseaux fait que le multiniveaux cultive les «trous structuraux», c'est-à-dire «l'absence de relations entre deux positions», car, comme l'explique Lazega, « plus je suis relié à des acteurs non reliés entre eux, plus je suis intermédiaire entre positions non centralisées, plus il y a de "trous structuraux" dans le réseau et plus je peux bénéficier des opportunités offertes par ces absences de relations » (1998, p. 77). Dans le développement local d'un réseau, un distributeur est à la tête de plusieurs sous-groupes cohésifs qui ne se connaissent pas entre eux. Comme l'explique également Lazega:

Un sous-groupe est un sous-ensemble d'acteurs entre lesquels on constate l'existence de relations fortes, intenses, directes et fréquentes. (...) La mesure de la cohésion du sous-groupe repose sur la comparaison entre la fréquence relative des relations entre membres du sous-groupe et celle entre membres et non membres (*ibid.*, p. 52).

La Guyane, ce territoire éclaté et à l'accès difficile, composée de communautés culturelles distinctes qui communiquent peu entre elles, est idéale pour se rendre compte de cette structure à trous qui se retrouve de facon plus euphémisée ailleurs:

Dans mon réseau, j'ai beaucoup d'évangélistes. Tous les Haïtiens de Kourou sont évangélistes. En fait, la majorité de la communauté haïtienne est évangéliste, donc, comme souvent ce sont des personnes qui sont en situation de chômage et tout ça, ils en parlent entre eux et ils font des distributeurs parmi eux. Dans mon réseau j'ai des Haïtiens, des Bushinengués, des Brésiliens, des Martiniquais, tous implantés en Guyane, et des Guyanais bien sûr. Moi, je les ai rencontrés par hasard, mais eux recrutent entre eux. Sur dix Haïtiens, par exemple, il y en aura un qui va développer un réseau dans sa communauté. Et c'est lui qui sera le pilier de la communauté. Ma distributrice privilégiée qui est à Saint Laurent, elle est Bushinenguée. Donc elle maîtrise le français très très bien, elle maîtrise le créole, et sa langue bushinenguée. Quand je fais une réunion à Saint Laurent c'est elle le pilier. Donc moi, je fais ma réunion et elle, elle fait l'interprète, parce que dans son réseau elle a énormément de Bushinengués qui ne comprennent pas le français. On travaille comme ça en partenariat.

Ainsi, cette distributrice est-elle un acteur pont entre son entreprise et ces différentes communautés ethnolinguistiques. Elle entretient avec toutes un lien faible et ne développe qu'une seule relation privilégiée par sous-groupes, mais ces communautés n'entretiennent aucun lien entre elles. Il y a donc un trou structural entre chacune qui donne un avantage certain, de quasi-monopole, à la tête de réseaux, mais qui bloque également, à un moment donné la progression de son réseau puisque chaque clique est fermée. Ces sous-groupes peuvent tout aussi bien être composés d'une classe sociale particulière (jeunes étudiants, chômeurs, femmes au foyer...). Le distributeur qui veut développer son réseau rebondit ainsi sur des liens faibles qui lui donnent accès à différents sous-groupes. C'est bien ainsi que Degenne et Forsé définissent le pont: « 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). C'est dans ce sens que l'on peut parler d'acteurs « ponts » pour les têtes de réseaux régionaux.

Dans une anthropologie de la transnationalisation du religieux, il est clair que les entreprises de multiniveaux ont une place à part. Leur relation avec la religion dépend du lieu où elles se développent et du rapport au religieux des sociétés qui les accueillent. Ce sont principalement les réseaux d'affinité qui font que le marketing relationnel côtoie différentes formes de religion, des formes qui varient tant sur le plan synchronique et géographique que diachronique et local, mais qui jouent un rôle essentiel dans le développement transnational des entreprises. D'un pays à l'autre, les réseaux véhiculent les valeurs propres au multiniveaux et partagent la variable structurale qu'est le développement personnel. La façon dont ils se les approprient ensuite repose néanmoins sur autant de variables personnelles, culturelles, religieuses éventuellement concurrentes. Il y a une certaine confrontation puis adaptation entre ce qui est partagé par l'ensemble des distributeurs d'une même entreprise, quelle que soit leur origine, et ce que chaque «clique» conserve de particulier. Ce faisant le marketing relationnel crée des individus à trait d'union: ils revendiquent leur commune appartenance à une entreprise dont ils défendent les valeurs, la spécificité et les produits, mais prétendent apporter simultanément un savoir-faire ou un savoir-être particulier. Dans cette perspective, les acteurs «ponts», «axes» et «nodaux» sont chacun à leur niveau, des liants indispensables sans lesquelles ces réseaux d'entrepreneurs n'auraient aucune chance de s'étendre.

Reste que ces entreprises font partie d'un courant transnational qui les dépasse et que j'ai pu ailleurs définir d'ultralibéral (Luca, 2008). Ainsi s'explique pourquoi elles ont été présentées en 2008, en France, dans le rapport de la mission interministérielle de prévention et de lutte contre les dérives sectaires, comme présentant des risques sectaires. En réalité, il semble surtout possible de lire, dans cette accusation, la peur habituelle que les Français entretiennent à la fois, pour tout ce qui brouille la séparation des sphères d'activité séculières et religieuses, ainsi que pour tout ce qui véhicule l'esprit ultralibéral américain à la manière, croit-on, d'un cheval de Troie des États-Unis. L'accusation sectaire intervient ici en raison du succès du multini-

veaux, qui réussit à séduire les Français. Il devient alors tout à fait intéressant d'analyser la place qu'il joue paradoxalement aujourd'hui en Chine et en Russie où il incarne à la fois un capitalisme débridé et des valeurs d'entraide, d'égalité des chances qui font qu'au-delà des liens avec le religieux, il peut également se nouer des liens plus étranges encore avec certains discours marxistes dans lesquels se réfléchit une théologie de la libération largement réinventée.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

DEGENNE A., FORSÉ M., 2004, Les réseaux sociaux, Paris, Armand Colin.

EHRENBERG A., 2004, «Les changements de la relation normal-pathologique. À propos de la souffrance psychique et de la santé mentale », *Esprit*, n° 5, pp. 133-156.

Granovetter M., 1973, «The strength of weak ties», American Journal of Sociology, n° 78, pp. 1360-1380.

LAZEGA E., 1998, Réseaux sociaux et structures relationnelles, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Que sais-je ? ».

LEMIEUX V., 1999, Les réseaux d'acteurs sociaux, Paris, Presses Universitaires de France.

LUCA N., 2008a, Individus et pouvoirs face aux sectes, Paris, Armand Colin.

Luca N., 2008b « Postface: entre l'ethnie et la secte: les dérives de l'essentialisme », Archives de Sciences Sociales des religions, n° 143: «Christianismes du Sud à l'épreuve de l'Europe », pp. 235-251.

MERCKLÉ P., 2004, Sociologie des réseaux sociaux, Paris, La Découverte.



Changements structurels dans la parenté rituelle *santera* (La Havane/Veracruz)

Kali **Argyriadis**

S'il semble *a priori* évident que les pratiques religieuses, en se relocalisant, subissent des transformations de différentes natures quand au sens donné à la pratique et aux signes maniés (réinterprétations, resémantisation, «indigénisation»), l'attention se porte moins souvent sur la question des structures de formes d'organisation, dont la reproduction à l'identique n'est en aucun cas garantie dans tous les cas de figure et qui sont contraintes, elles aussi, par les schèmes de sens ou les systèmes de représentations locaux ou nationaux où elles s'implantent.

L'analyse du processus de transnationalisation de la santería cubaine (à partir de l'exemple de sa relocalisation dans le Veracruz, au Mexique, comme une variante parmi d'autres) permet justement de rendre compte de la relation dialectique entre une structure en réseaux transnationaux de parenté rituelle qui nourrit le processus de diffusion « hors groupe » de la santería, évoquant plutôt une homogénéité relative du système, et des contextes locaux qui la reconfigurent complètement. Au-delà du respect d'une certaine « orthopraxie » par les santeros de Veracruz, c'est non seulement le sens donné au rituel. à ses symboles et aux charges religieuses de ses participants qui diffère notablement de la version havanaise de la pratique, mais aussi le sens donné à la façon dont se transmettent et s'organisent entre elles ces charges. La question du type de sentiment d'appartenance que sous-tend l'insertion dans un réseau religieux transnational se pose alors: si dans le cas cubain il existe bien de la part de tous les pratiquants une conscience forte des connexions possibles, n'impliquant pas l'interconnaissance directe, dans le cas de Veracruz le lien rituel réticulaire n'est pratiqué et connu que par un nombre restreint d'acteurs « axes ».

1. La parenté rituelle à La Havane

L'analyse de cette forme d'organisation est fondamentale, car c'est au départ grâce à une structure en réseau-maillage polycentré que se déploie hors de son contexte d'émergence la santería, ou la religión pour reprendre le terme vernaculaire havanais. Dans la capitale cubaine, on utilise en effet ce terme générique pour se référer implicitement à la pratique complémentaire de la santería et de ses différentes spécialisations (divination par les cauris – diloggun – ou par le système Ifá, sacrifice d'animaux à quatre pattes, musicien rituel, spécialiste des plantes...), du palo-monte, du spiritisme et du culte des saints et des vierges. Les pratiquants s'appellent eux-mêmes des « religieux ». Les termes Regla Ocha ou plus récemment religión yoruba désignent la santería lorsqu'il s'agit de mettre l'accent sur le retour aux racines africaines.

Légitimées et patrimonialisées dans les années 1930 par le mouvement afrocubaniste, puis avec l'avènement de la révolution castriste, les pratiques artistiques liées à la santería et les valeurs de résistance culturelle qui lui sont accolées sont devenues aujourd'hui l'un des paradigmes forts de la construction identitaire nationale cubaine (Argyriadis, 2006), contribuant ainsi à la diffusion de cette dernière, via les initiations, dans toutes les couches de la population. Leur mise en scène touristique conçourt aujourd'hui à susciter l'attrait des visiteurs étrangers pour la religión, voire leur implication religieuse, depuis que l'île s'est ouverte au tourisme (Argyriadis, 2001-2002, 2007). Parallèlement, depuis les années 1960 les émigrants cubains «religieux» ont initié et donc intégré à leur famille rituelle de nombreux latino-américains et nord-américains qui ont à leur tour fondé des lignages rituels dans leur pays d'origine1.

De fait, à La Havane la religión n'est plus depuis longtemps l'apanage des descendants d'Africains. Toute personne cherchant des solutions à ses infortunes peut sans entraves, aujourd'hui², avoir recours à des spirites, des paleros, des santeros, des babalaos (spécialiste de la divination par Ifá) cette offre s'ouvrant plus récemment à des pratiques issues du new age (Karnoouh, 2011). Chacun propose des thérapies uniques, adaptées à chaque cas particulier, et il est fréquent de voir un spécialiste de l'une des modalités citées envoyer son interlo-

^{1.} Pour les États-Unis, voir Capone (2005) et pour le Mexique, Juárez Huet (2007).

^{2.} Il n'en était pas de même il y a vingt ans, à l'époque où toute pratique religieuse était fermement stigmatisée par le régime castriste. Voir à ce sujet Argyriadis (1999).

cuteur chez le spécialiste d'une autre modalité, à l'hôpital ou même à l'Église catholique.

Quel que soit le spécialiste consulté, les individus en crise reçoivent toujours un type de discours qui se focalise sur l'idée que ce sont les autres, et plus précisément les autres proches (membres de la famille, amis, conjoint), qui sont la cause directe ou indirecte du problème. D'autres personnages appelés à devenir familiers leur sont substitués en guise de thérapie: des esprits de morts de différentes nationalités constitutives de l'imaginaire de la construction identitaire cubaine, comme les Congos³, les Espagnols, les Haïtiens ou les Gitans (mais rarement des ancêtres directs), ou encore des orichas (divinités d'origine yoruba appelées aussi santos) sous l'une ou l'autre de leurs différentes facettes, qui dictent alors à la personne des règles de conduite personnalisées.

Les Havanais choisissent avec soin la ou les personne(s) qui vont «s'occuper d'eux religieusement» (atenderlos religiosamente), et qu'ils appelleront parrain ou marraine. En effet, le parrain idéal est décrit comme un ami sincère, et, surtout, comme un second, voire même un «véritable» parent, qui a «accouché de lui dans la religión», ce qui provoque souvent la jalousie des parents biologiques, lesquels, à Cuba, ne peuvent en aucun cas devenir parrains de leur progéniture.

Il existe un grand nombre de cas de *religieux* qui se contentent de niveaux d'implication minimaux, temporairement ou pour toujours. Mais la logique du système conduit tôt ou tard à effectuer des initiations, c'est-à-dire à incorporer et fixer profondément et irréversiblement le lien qui unit la personne à ses entités d'une part (médiatisées à travers le corps et un ensemble d'objets), ainsi qu'à l'ensemble de ses parents rituels, ou «famille de religion», d'autre part. La famille de religion (les parrains, les *ayubbón* ou second(e) parent rituel, leurs parrains respectifs, les «frères et sœurs de religion», les éventuels futurs filleuls…) constitue l'unité de base d'un vaste réseau de relations connectant entre eux inextricablement les lignages rituels.

Au sein de ce réseau, les charges rituelles indispensables au culte ne peuvent être acquises dans leur totalité par une seule et même personne. Il est par exemple inconcevable qu'une personne habilitée à entrer en transe puisse pratiquer la divination par lfá et vice versa. C'est cette même règle qui rend non pensable l'initiation par la mère ou le père biologique du novice. Elle trouve sa source dans le mythe

^{3.} L'orthographe cubaine a été retenue ici car ce terme fait référence à tout ce qui, pour les Cubains, est en rapport avec le palo-monte ou avec une origine «bantoue» supposée, débordant largement la stricte dénomination «kongo».

de la division des savoirs et des pouvoirs par le dieu législateur: «Olofin a réparti la connaissance entre toutes les têtes», répètent souvent les babalaos (Menéndez, 1995), qui manifestent une véritable répugnance pour la coercition ou l'institutionnalisation de leurs pratiques, et ce malgré la création récente d'associations tentant d'asseoir le pouvoir local et transnational de certains d'entre eux⁴.

Cette règle implique donc que la collaboration ou la complémentarité entre «religieux» soit indispensable pour réaliser les cérémonies. Elle induit aussi la possibilité d'un déplacement de la hiérarchie initiale qui place les anciens initiés (mayores, les « aînés ») au-dessus des plus jeunes et des novices: ainsi, si une filleule s'initie au premier grade rituel du système divinatoire Ifá avec le même parrain que sa marraine de santo par exemple, elle devient, «en Ifá», la sœur de sa marraine et non plus sa filleule. De surcroît, cette spécialisation n'étant pas accessible aux femmes à un plus haut niveau, si au lieu d'une filleule c'est un filleul qui s'initie aux grades rituels suivants, il occupera «en Ifá» une position définitivement supérieure à celle de sa marraine (voir figure 5 p. 111) et texte de Capone et Frigerio dans cet ouvrage). D'autre part, la grande majorité des « religieux » cumulent les initiations dans les modalités de culte complémentaires en présence, comme le palo-monte, le spiritisme, mais aussi dans les loges maçonniques ou les loges d'une société secrète masculine cubaine : la société secrète abakuá. Ce phénomène démultiplie les possibilités de variation de statuts et positions selon les contextes rituels et étend d'autant plus le réseau de relations des pratiquants: tout comme si au lieu d'avoir deux géniteurs, chacun en possédait quatre ou cinq (voir figure 6 p. XII du cahier central).

Le parrain ou la marraine, au sein de la famille de religion, ne sont donc pas considérés ni se considèrent eux-mêmes comme des guides ou des chefs dont l'autorité serait incontestable. Ils sont plutôt des « points focaux », des pôles « où converge, par où transite l'ensemble des relations » (André, 1987, p. 39). Véritable agence de renseignements, le «point focal» ou «acteur axe» de chaque famille rituelle consacre une grande partie de son temps, en dehors des consultations particulières et de la réalisation des rituels, à mettre ses filleuls en rapport les uns avec les autres pour activer les échanges de services indispensables à la vie quotidienne havanaise. La plupart des lignages rituels intègrent, quelle que soit leur taille, un panel de professions et de statuts sociaux très large qui permettent le cas échéant de résoudre

^{4.} Voir à ce sujet Argyriadis & Capone (2004) et Argyriadis & Juárez Huet (2008).

moult problèmes pratiques, le tout s'étendant aujourd'hui largement hors des frontières de l'île grâce aux migrations et aux initiations d'étrangers.

Il existe réellement, pour les Cubains au moins, une façon de vivre et de «se penser» comme membre de réseaux rituels transnationaux (au sens de Levitt, 2004, c'est-à-dire sans forcément se déplacer physiguement), comme « voisins » dans un espace de relations multiterritorialisé et dont les ancrages territoriaux sont mouvants, où les référents sont moins les lieux que les personnes et leur position respective – mouvante également – au sein de ces réseaux. Ce mode de fonctionnement particulier inclut une conscience aiguë des liens potentiellement activables, mêmes si ces derniers ne sont pas connus directement, ce que M.-A. Falzon a également nommé « sentiment de transnationalité» (2003). Ainsi, les santeros cubains et beaucoup de leurs filleuls européens et américains se saluent-ils toujours en commençant par égrener la liste de leurs ascendants, collatéraux et alliés rituels, jusqu'à trouver la connexion qui les relie l'un à l'autre. Ce système permet également à chacun d'accéder aux ressources considérées selon les époques comme essentielles pour la pratique, comme dans le cas de ce babalao, qui raconte en 2005 comment il s'est procuré une édition ancienne de William Bascom sur la langue yoruba: «C'est un ami à moi babalao qui me l'a apporté. Je suis le deuxième parrain de son père. Il est mon ecobio [frère rituel dans la société secrète abakuá], il est babalao et son papa est mocongo [grade rituel abakuá important] de ma loge. Ils vivent à Miami, il est mocongo de ma loge et je suis son deuxième parrain d'Ifá.»

On peut donc, dans ce cas, parler d'un réseau transnational polycentré de parenté rituelle dont la plus petite échelle serait l'ensemble formé par des frères et sœurs de religion et leur parrain commun (sachant que chaque membre peut appartenir à plusieurs unités de base et devenir parrain à son tour), et dont l'échelle la plus grande serait l'ensemble des liens existants entre «religieux», incluant aussi bien les liens d'alliance que ceux de rivalité⁵. Or, dès la plus petite

^{5.} Voir à propos des nombreuses rivalités qui animent ce réseau la contribution de S. Capone et A. Frigerio plus loin dans cet ouvrage. C'est à cette échelle que l'on trouve les acteurs «nodaux» du réseau: des pratiquants qui non seulement cumulent les initiations «classiques» cubaines décrites ici et fondent leur propre lignage rituel, mais qui se sont aussi aventurés dans d'autres modalités proches, comme la «religion yoruba» nigériane, le vodou haïtien ou le candomblé brésilien. Souvent issus des milieux artistiques, parfois militants panafricanistes, se présentant toujours comme des chercheurs, voire comme des anthropologues, ce sont eux qui fondent des associations, rédigent des ouvrages, animent des sites internet, organisent des rencontres inter-

Religions transnationales des Suds

échelle, ce réseau peut être transnational et inclure des membres de nationalités différentes et/ou habitant des lieux différents.

2. Le réseau et ses impasses : Veracruz comme fin de ligne

Ce système, qui semble se suffire à lui-même et se reproduire hors de l'île à l'identique lorsque l'observation se place au niveau de l'échelle la plus large de l'espace de relations, subit en réalité des transformations notables concernant l'implantation et le développement de nouvelles bases ou familles de religion «relocalisées», comme dans le cas du port de Veracruz, au Mexique.

La santería s'est diffusée dans cette ville il y a une quinzaine d'années, à travers différents circuits. Dans un premier temps, par le truchement de temples et de centres spirites implantés depuis le début du xx^e siècle et dont les *quides*, connectés à des réseaux spirites transnationaux, ont été les premiers à intégrer il y a une trentaine d'années l'image umbandiste (brésilienne) de l'oricha Yemayá à leur panel d'esprits, en la transformant en un avatar local de la Santa Muerte: la Jeune Mort Incarnée. Ses adeptes, plus récemment, sont entrés en contact avec des santeros pour «approfondir» et compléter leurs rituels. En tant que pratique effective, la religión est arrivée à travers les réseaux transnationaux de parenté rituelle santera et palera, se déployant d'abord depuis la capitale, México, et plus récemment directement depuis La Havane. Mais il convient de préciser qu'elle faisait déjà partie de l'univers familier des habitants du Port, friands des films de rumberas exotiques et des chansons populaires cubaines et latino-américaines qui y ont puisé leur inspiration dès les années 1940 (Juárez Huet, 2012). En outre, depuis la fin des années 1980, parallèlement et se croisant en certains points avec le réseau de parenté rituelle, un autre réseau transnational d'artistes et d'intellectuels s'autoidentifiant en tant que «promoteurs de la culture afro-cubaine au Mexique» et proposant des créations s'inspirant du répertoire musical et chorégraphique afro-cubain a largement contribué à enraciner ce dernier comme paradigme de l'héritage africain – ou plus consensuellement caribéen - de l'État du Veracruz (Argyriadis, 2009; Rinaudo, 2012). Enfin, de nombreux objets, images et noms de produits manu-

nationales et voyagent sans cesse, activant à dessein les échanges entre personnes, idées et pratiques et contribuant le cas échéant à la création de nouvelles modalités.

facturés évoquant la santería et le palo-monte sont vendus dans les échoppes spécialisées (herboristeries/lieux de culte/vente de service de consultation divinatoire et de guérison) des marchés de la ville ou sur les autels dans les maisons des «guides» spirites et dévots de la Santa Muerte.

Il existe pour l'instant deux pôles de configuration de la pratique santera à Veracruz: un premier où le parrain ou la marraine et ses filleuls reproduisent apparemment les rituels religieux cubains en tant que pratique de base dont la cosmologie afférente régit la vie religieuse; et un autre où ces rituels, totalement décontextualisés de leur cosmologie d'origine, s'ajoutent à d'autres issus de systèmes de représentations variés, dans un contexte mexicain où la cosmologie catholique est la seule reconnue comme valide et où le seul espace de semi-légitimité des pratiques non chrétiennes se restreint au marché des biens et services magico-spirituels, communément appelés brujería (sorcellerie). Ces pratiques sont réunies dans un même ensemble malgré leur grande hétérogénéité, d'une part par une clientèle qui les consomme de façon cumulative, et d'autre part par une Église catholique qui les combat et les rejette explicitement dans le champ de la superstition et du satanisme.

Le premier pôle est très peu représenté à Veracruz en tant que pratique collective. Il existe bien quelques santeros ou paleros cubains, mexicains, et même brésiliens et dominicains, mais leur espace de relations religieux se déploie uniquement hors de la ville: vers Mexico, La Havane et Miami principalement. C'est-à-dire que leurs parrains et autres parents rituels se trouvent en d'autres lieux, et qu'eux-mêmes n'ont pas de filleuls au sens strict du terme. Cependant, ils donnent des consultations et attirent de nombreux clients, qui vont parfois jusqu'à prendre des grades rituels mineurs en guise de « protections », voire jusqu'à s'initier. L'initiation, dans ce cadre, n'est vue que comme un service magico-thérapeutique plus puissant et en aucun cas comme une entrée en prêtrise permettant de fonder à son tour un lignage rituel. La logique de reproduction du réseau rituel se voit donc ici totalement freinée.

Le paradigme de l'échange marchand sous-tend fortement les relations entre les divers prestataires de services « sorciers » de Veracruz et les personnes qui font appel à eux. Certes, les lieux de cultes et de consultation hors marché (en règle générale le domicile du *brujo* ou du *santero*) sont officiellement appelés Temple, Centre ou *llé*⁶. Toutefois, dans la conversation entre pairs, c'est le terme *negocio*

 [«]Maison» en yoruba, mais ce terme est devenu synonyme de «maisontemple» à Cuba.

(affaire) qui est privilégié. Ainsi, on entend souvent les brujos ou les santeros du Port se plaindre que les affaires ne vont pas bien à cause de la crise économique, ou encore envisager de diversifier leur offre pour attirer plus de clientèle, ou encore miser sur une publicité adéquate afin de viser un certain type de public. Ce type de relations est tellement prégnant que les termes «frères» (employé dans le spiritisme) et «filleuls» sont parfois remplacés par le terme «clients», lapsus d'autant plus révélateur qu'il se répète avec une grande réqularité.

La rivalité elle-même se construit essentiellement autour de l'accusation de « vol de filleuls », comme si ces derniers étaient des biens appartenant en propre au parrain. Sur ce point, les santeros de Veracruz font évoluer leur pratique locale sur le modèle fortement hiérarchisé des brujos du Port, qui concentrent autorité, connaissances rituelles et pouvoirs en un seul personnage, dont dépend un groupe non fixé de clients ou de « frères », lesquels ne sont pas censés acquérir un quelconque savoir rituel, et éventuellement quelques assistants, maintenus dans un statut de subordonnés. La structure de reproduction de la pratique est ainsi basée sur le modèle du conflit/ scission/création d'un nouveau groupe par un leader qui s'autoaffirme comme indépendant et rompt totalement ses liens avec son groupe antérieur, en interdisant à ses fidèles de se rendre dans le Temple ou Centre du ou des rivaux honnis ou de parler avec leurs disciples.

On comprend donc qu'entre les différents spécialistes rituels en situation d'autorité (qu'ils soient santeros, spirites, chamanes, adeptes de la Santa Muerte), la concurrence est totale et la collaboration exceptionnelle. Nous sommes bien loin dès lors du modèle «religieux» cubain qui implique pour sa part une obligation de complémentarité (sans pour cela annihiler les conflits, loin s'en faut) et par conséquent une collaboration entre les parties, incluant un changement de position selon les contextes rituels. Or, sans cette collaboration minimale, il n'est pas possible, de fait, de créer une famille rituelle santera ou de déployer son propre réseau.

Les santeros du Port de Veracruz sont donc à l'intersection de deux systèmes: ils utilisent, capitalisent et puisent aux ressources du réseau santero à chaque fois qu'ils ont à faire avec des collatéraux ou des aînés rituels; mais ils se gardent bien d'insérer leurs filleuls dans ce système, leur bloquant l'accès au réseau en monopolisant le privilège du contact avec les membres de ce dernier. En somme, localement, ils ne sont plus des «points focaux» ou des «axes» par lesquels transitent les relations dans toutes les directions, mais au contraire les sommets d'une pyramide qui ne redistribuent que très partiellement leur savoir et compétence rituels et relationnels à la base. On peut dire, en ce sens, que leur fonction relève plus de celle de l'acteur «pont»; ils font bien «lien» entre deux mondes ou deux systèmes, mais ne permettent pas à leurs subordonnés d'entrer directement en relation avec les autres membres du réseau transnational santero.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ANDRÉ J., 1987, L'inceste focal dans la famille noire antillaise, Paris, Presses Universitaires de France.
- Argyriadis K., 1999, La religión à La Havane. Actualité des représentations et des pratiques cultuelles havanaises, Paris, Éditions des Archives contemporaines.
- Argyriadis K., 2001-2002, «Les Parisiens et la santería: de l'attraction esthétique à l'implication religieuse», *Psychopathologie africaine*, n° 31 (1), pp. 17-43.
- Argyriadis K., 2006, «Les *batá* deux fois sacrés. La construction de la tradition musicale et chorégraphique afro-cubaine», *Civilisations*, n° 51 (1-2), pp. 45-74.
- ARGYRIADIS K., 2009, «Réseaux transnationaux d'artistes et relocalisation du répertoire "afro-cubain" dans le Veracruz», Revue Européenne des Migrations Internationales, n° 25 (2), pp. 119-140.
- ARGYRIADIS K., CAPONE S., 2004, «Cubanía et santería. Les enjeux politiques de la transnationalisation religieuse (La Havane Miami)», *Civilisations*, n° 51 (1-2), pp. 81-137.
- ARGYRIADIS K., JUÁREZ HUET N., 2008, «Sobre algunas estrategias de legitimación de los practicantes de la santería en el contexto mexicano», 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. 281-308.
- CAPONE S., 2005, Les Yoruba du Nouveau Monde. Religion, ethnicité et nationalisme noir aux États-Unis, Paris, Karthala.
- FALZON M.-A., 2003, «Translocal anthropology: a contradiction in terms?», Communication lors des Journées d'étude *Réseaux transnationaux* de l'UR 107, 20-21 octobre, Bondy, IRD.
- JUAREZ HUET N., 2012, «Lo afro en la industria de la música y el cine. El caso afrocubano en Mexico», in Ávila F., Rinaudo C. (dir.), Cartagena Veracruz La Habana. Circulación de signos culturales afrocaribeños: políticas, mercados, intelectuales, México, CEMCA/CIESAS/CNRS/IRD/INAH.
- Karnoouh L., 2011, «Processus de recomposition religieuse à La Havane: la religión et le new-age» in Argyriadis K. et Capone S. (dir.), La religion des orisha. Un champ social transnational en pleine recomposition, Paris, Hermann, pp. 209-242.

LEVITT P., 2004, «Redefining the Boundaries of Belonging: The Institutional Character of Transnational Religious Life», Sociology of Religion, n° 65 (1), pp. 1-18.

MENÉNDEZ L., 1995, «Un cake para Obatalá?», Temas, nº 4, pp. 38-51.

RINAUDO C., 2012, «Lo "afro" en las políticas culturales en Cartagena y Veracruz », in Ávila F., Rinaudo C. (dir.), Cartagena – Veracruz – La Habana. Circulación de signos culturales afrocaribeños: políticas, mercados, intelectuales, México, CEMCA/CIESAS/CNRS/IRD/INAH.



Changó Macho dans sa version masculine. Marché de Sonora, D.F. (Mexique), mai 2010. (Photo: Jorge Salgado Ponce)



Autels de Ramiro : Santa Muerte et Changó Macho « avec des seins ». Chetumal, Q. Roo (Mexique), sept. 2011. (Photo : Nahayellli Juárez Huet)



Autel de Celso: Oxalá, Ogum et Oxum et leurs syncrétismes, Cascais (Portugal), avril 2010. (Photo: Maïa Guillot)

ı



Sacrifices pour des initiations au palo-monte dans l'*ilé* (maison de culte) d'une *santera* de Veracruz (Mexique), décembre 2004. Tata Nganga qui officie est un Cubain qui se rend régulièrement au Mexiqu

Le parrain ou Tata Nganga qui officie est un Cubain qui se rend régulièrement au Mexique dans le cadre de son activité comme promoteur culturel.

(Photo: Kali Argyriadis)



Autel pour Changó dans le Temple « Yemayá la Flor Universal », Veracruz, 4 décembre 2005.

La guide spirituelle du Temple n'a qu'un grade d'initiation mineur dans la santería (colliers et guerriers):

Changó est donc représenté/matérialisé par une statuette vendue sur les marchés mexicains.

(Photo: Kali Argyriadis)



Celso, migrant nahua dans un commerce mexicain du Comté de Trempeleau, Wisconsin, États-Unis. (Photo: María Teresa Rodríquez)



Veillée a Cuauhtémoc à Los Angeles (États-Unis), le 22 octobre 2008. (Photo : Cristina Gutiérrez Zúñiga)



Offrande à Cuauhtémoc à Tijuana (Mexique), le 23 février 2008. (Photo: Renée De la Torre)



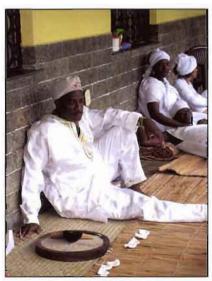
Offrande de Santo Súchitl à Ixcateopan, Guerrero (Mexique), le 22 février 2010. (Photo : Renée De la Torre)



Danse mexica à Taos, Nouveau Mexique (États-Unis), le 22 février 2010. (Photo: Olga Olivas)



Cérémonie de la *Letra del año*, divination annuelle, Praia de Mauá, Rio de Janeiro (Brésil), décembre 2008. (Photo : Stefania Capone)



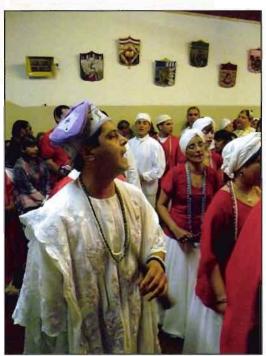
Le *babalao* cubain Rafael Zamora avec le plateau de divination, Praia de Mauá, Rio de Janeiro (Brésil), décembre 2008.

(Photo: Stefania Capone)



Le dernier *babalao* à avoir été initié réalise la divination avec les *ikines* (noix de palme), Praia de Mauá, Rio de Janeiro (Brésil), décembre 2008.

(Photo: Stefania Capone)



Babalawo argentin dans une cérémonie de batuque à Buenos Aires (Argentine), octobre 2010.

(Photo: Alejandro Frigerio)



Autel d'umbanda de Peggie d'Iemanjá avec des statuettes représentant les *orixás* et la bannière du lignage rituel Odugbemi d'Ifá. Buenos Aires (Argentine), avril 2010.

(Photo: Alejandro Frigerio)



Les drapeaux et l'expression des appartenances nationales lors d'une rencontre évangélique internationale nommée *Breakthrough* à l'Église Rey des Reyes, à Buenos Aires (Argentine), septembre 2009.

(Photo: Ari Pedro Oro)



Drapeau et corps envoilé par le drapeau national lors de la rencontre *Breakthrough*, Buenos Aires (Argentine), septembre 2009.

(Photos: Ari Pedro Cho)



Les Bibles entre les vêtements et les drapeaux nationaux durant l'entracte de la *Breakthrough*, Buenos Aires (Argentine), septembre 2009.

(Photo: Ari Pedro Oro)



Levée de drapeaux et prière pour les nations lors de l'ouverture de la Conférence « Afrique élève l'Europe »,
Bruxelles (Belgique), août 2009.

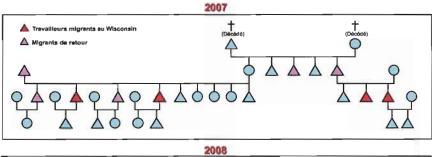
(Photo: Sandra Fancello)

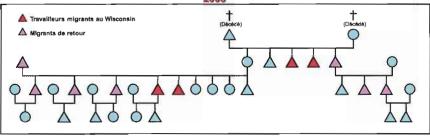


Danses et chants de louange lors de l'ouverture de la Conférence « Afrique élève l'Europe », Bruxelles (Belgique), août 2009. (Photo: Damien Mottier)



Danse d'ouverture lors de la Conférence «Afrique élève l'Europe », Bruxelles (Belgique), août 2010. (Photo : Sandra Fancello)





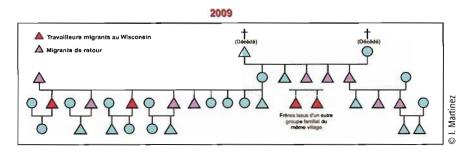


FIGURE 4

Système de relais migratoires dans un cercle familial nahua de la Sierra de Zongolica, Veracruz, Mexique

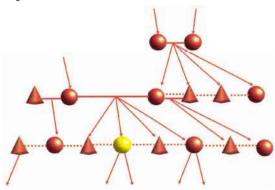


FIGURE 6

Parenté rituelle santera

- les parents rituels santeros d'Ego
- les parents rituels « en Ifá » d'Ego
- les parents rituels paleros d'Ego
- les parents rituels spirites d'Ego

----- les relations qui se transforment (de « parent-enfant » à « frères et sœurs »)

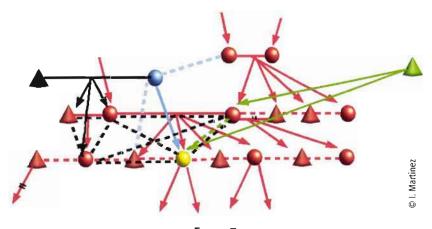


FIGURE 7
Parenté rituelle cubaine élargie

partie II

Politiques de «re-conquête spirituelle» et imaginaires transnationaux

André Mary



Parler de «politique » de reconquête c'est laisser entendre que la thématique de cette partie ne relève pas seulement d'un thème de discours nourri d'un lien imaginaire à quelque nation originelle. Il s'agit d'un faisceau de métaphores performatives, de pratiques discursives, éventuellement d'actes d'autorité prophétique, mais surtout de pratiques territorialisées et de stratégies d'occupation de sites rituels inscrits dans un champ de forces. On peut reprendre les termes de T. Csordas concernant le discours et la rhétorique des mouvements d'effervescence charismatique: «It is a particular mode of interpersonal efficacy; not a quality, but a collective, performative, intersubjective self process » (2001, p. 140). En passant de l'imaginaire des énergies véhiculées par les cosmogonies africaines, le fameux ashé du monde yoruba, au «nombril énergétique» de l'espace mexica, l'autel de Cuauhtémoc, jusqu'aux lieux saints de la baraka, ou encore aux forces spirituelles réveillées par les guerres de prière des pasteurs charismatiques, on ne peut que s'interroger sur le sens cognitif et la portée pragmatique des ontologies en présence. Une telle rencontre sur le terrain du langage de la force et de la puissance spirituelle entre le fondamentalisme évangélique, le fétichisme des mondes africains ou encore la magie des néochamanismes, montre qu'on est loin de la «démagification» du monde, au sens wéberien de l'Entzauberung, et de la conversion à des religions essentiellement éthiques. Mais la lecture sociologique de ces nationalismes culturels et de ces réveils religieux en termes d'«imaginaires politiques» (Corten & Mary, 2001), souvent porteurs d'un conservatisme moral, s'impose également.

1. De l'esprit de re-conquête

L'imaginaire de la reconquista a eu des résonnances fortes dans le monde hispanique des Amériques. Le télescopage entre la reconquête catholique des terres concédées à l'islam en Espagne et les enjeux des conquêtes de la Nouvelle Espagne a eu une charge symbolique forte qui n'a pas été sans prolongement ni sans écho dans la «vision des vaincus», comme en témoigne la théâtralisation indigène des danses de la conquête par les Indiens du Pérou (Wachtel, 1971). Les mouvements de réveil culturel de la mexicanité s'appuient sur l'héritage populaire de la danse des *concheros* pour répondre à la division d'un «espace culturel» imposé par une autre conquête de la frontière, celle des États-Unis (De la Torre & Gutiérrez). Le langage guerrier des «croisades» et des «campagnes» contemporaines des pasteurs prophètes africains ou américains qui prétendent réévangéliser l'Europe participe aussi d'un imaginaire de l'esprit de reconquête d'«espaces spirituels» (Oro & Mottier; Fancello & Mary). Le thème de la conquête fait sens également dans le mouvement de revitalisation du culte d'Ifá et la «globalisation – contrastée – de la "religion yoruba"» (Capone & Frigerio).

La conquête «spirituelle» concerne la reconquête des esprits (dans tous les sens du terme), mais les politiques dans lesquelles sont engagés les mouvements religieux évoqués dans cette partie visent autant la reconquête des corps, des territoires et des mémoires, et finalement des pouvoirs. Dans les religions du sacré territorial, comme celle de la religion aladura, le combat spirituel va de pair avec l'occupation des lieux, la fondation de fovers spirituels, d'enclos paroissiaux ou de cités célestes. Le «pan-ritualisme» de la religion des orisha étend son emprise dans le monde par le tissage d'un réseau spatialisé de parenté rituelle et de lignées initiatiques mais aussi par des alliances avec l'esprit des «maisons» et le génie des «nations». Les danses des mexicas cherchent à reconstituer la continuité territoriale de la terre ancestrale brisée par les politiques des États nations, en jouant sur la temporalité cérémonielle et la simultanéité du geste rituel. Le prosélytisme des religions de salut et les idéologies de la conversion pourraient laisser croire à une rupture radicale visant exclusivement « la cure des âmes », mais la prétention à instaurer la loi de Dieu sur un territoire livré à l'autre inconverti ou infidèle suppose l'éradication des foyers ethniques autant que l'investissement des nations citoyennes, et donc la reconnaissance, des esprits territoriaux, même diabolisés. Les assemblées évangéliques et pentecôtistes des «sujets de Dieu» se mettent en quête des «zones non atteintes» (Fancello, 2003) et sous l'inspiration du Spiritual Mapping (Mézié, 2008) – cette nouvelle forme de « guerre sainte » inversée, faisant retour sur les lieux désertés de la chrétienté – s'attaque à l'espace du quartier, de la ville, de la nation ou du gouvernement qu'il importe de «gagner à Jésus».

Religions transnationales des Suds

Toutes les formes de religions transnationales sont marquées par le souci de la reterritorialisation et de la reconquête spirituelle (Capone & Mary). La métaphore guerrière et spatiale de la reconquête met l'accent sur l'occupation d'un territoire spirituel à récupérer. Le territoire devient un opérateur spirituel. Mais cette reconquête est aussi une politique de la temporalité et de la réappropriation d'un passé volé ou perdu. D'où l'enjeu des politiques revivalistes de la tradition ou de la re-traditionalisation particulièrement actives sur le terrain de l'africanité et de l'indianité. Les luttes symboliques pour la purification des territoires peuvent aller de pair avec une politique de la table rase du passé notamment colonial mais c'est souvent pour mieux renouer avec la mémoire ancestrale. Les mouvements de réafricanisation ou de réindianisation illustrent particulièrement cette lutte, plus que symbolique, engagée sur le terrain de la mémoire collective en réaction à la violence symbolique de la manipulation et de l'imposition de l'histoire des Blancs et des États nations modernes. Mais les mouvements de réislamisation portés par les jeunes lettrés réinvestissant le pays sont aussi soucieux, comme le montre Mahamet Timéra pour l'Afrique de l'Ouest, de reconstituer un patrimoine identitaire soninké.

2. Conquête et imaginaire de la frontière

Le monde transnational de la conquête n'est surtout pas un monde sans frontières. Il vit des frontières, les dépassant, les contournant, en profitant de leurs brèches ou en s'installant dans leurs interstices. Dans le paradigme de la frontière (the frontier perspective) (Kopytoff, 1987), aussi bien que dans la théorie de l'identité ethnique « à la frontière » de F. Barth (1969), le processus identitaire ne relève pas d'unités constituées et déjà données (ethnies ou nations) s'arcboutant sur « leurs » frontières. La frontière institue une limite relativement arbitraire, qui n'a rien de « naturelle » ni même d'évidence culturelle, à partir de laquelle se forge une identité frontale, réactive ou transgressive.

On connaît le rôle de la frontière dans la formation de l'imaginaire de la nation américaine (Turner, 1893) avec cette métaphore de la marée et des vagues successives, et la problématique de l'incursion externe et interne. La stratégie évangélique du *Spiritual Mapping* (voir supra) et surtout l'enjeu missionnaire des «zones non atteintes» participent de cet imaginaire de la frontière dans sa version guerrière de lutte sur le front. La métaphore de la frontière «aimant» qui attire les éléments séparés et dispersés correspond mieux au paradigme de la

Religions transnationales des Suds

frontière «interne» de Kopytoff que l'on retrouve dans les situations africaines¹ et sud-américaines: des groupes segmentés, itinérants, transfuges des sociétés établies trouvent dans l'espace liminal des zones frontalières un lieu de reconstitution où se tissent des liens émergents sous l'inspiration entre autres des «hommes de la frontière» (frontiersmen, Kopytoff [1987, p. 17]). La frontière «mexicaine» qui traverse et sépare (en externe comme en interne) la communauté première des Mexicas évoque ce paradigme de la «frontière interne» qui ménage des espaces de transaction où se rencontrent des régimes hétérogènes de citoyenneté nationale et de solidarité ethnique sur fond d'identité raciale (De la Torre & Gutiérrez).

Les lignages religieux et les réseaux de familles rituelles de la religion des orisha instituent des frontières sociales et symboliques mais ils ouvrent également sur une palette de jeu d'identités segmentées et alternées qui contribuent de façon importante à la construction de nouvelles identités transnationales. Le triangle transnational qui se tisse entre Cuba, le Brésil et l'Argentine traverse des frontières nationales qui redistribuent les divisions de genre au sein des lignées d'initiés mais il s'inscrit plus largement dans un «champ social afroaméricain» reliant le monde yoruba des États-Unis et l'Afrique. Une des caractéristiques soulignées par le paradigme de la frontière est la manière dont les groupes transnationaux forgent le modèle d'une société idéale et véhiculent une identité conservatrice, et même intégriste, en s'engageant dans une entreprise de purification de la religion de la communauté originelle pervertie par les politiques syncrétistes des États-nations. La redécouverte sur le territoire «américain» par des leaders mexicains-américains, comme Guillermo Rosete, de la pureté du modèle de la danse du soleil des Lakotas instituée comme voie de purification de la danse aztèque, n'a d'égal que la reconversion initiatique des babalawo du monde yoruba américain, cubain, brésilien et argentin au modèle africain «pur» du système divinatoire d'Ifa.

Les frontières « nationales » ne sont pas seulement territoriales, ce sont aussi, selon les contextes et les mouvances religieuses considérées, des frontières culturelles, et même des frontières morales ou spirituelles. La polarisation Nord-Sud du front spirituel des pasteurs pentecôtistes se construit sur un axe du Bien et du Mal. Mais comme l'illustre la rhétorique des prédicateurs et passeurs de frontières sud-

^{1.} L'espace du pan-nationalisme fang que décrit Maixant Mébiame Zomo (II* partie) est aussi traversé par (ou à cheval sur) trois frontières (Gabon, Guinée Équatoriale, Cameroun) et s'efforce de surmonter sa segmentation en se constituant comme « nation missionnaire » à l'image des Ashanti du Ghana au sein de la Church of Pentecost longuement étudiée par Sandra Fancello (2006a, 2006b).

américains ou africains, les logiques du dédoublement des pôles et de l'inversion des valeurs du Nord et du Sud sont constamment à l'œuvre: l'Europe a son Nord protestant et son Sud catholique (et païen), et le monde des Blancs se transmue en «continent noir». Les logiques d'inversion fonctionnent toujours à la fois au symbolique, sur la base d'un jeu de permutations des places et des valeurs entre le centre et la périphérie, le Nord et le Sud, mais aussi sur un mode «imaginaire». Chacun des pôles de référence entretient des relations en miroir ambivalentes avec l'autre et tend à se dédoubler. Cet imaginaire messianique inversé trouve des échos de la terre des Indes aux mondes africains ou amérindiens.

3. « Communauté imaginée » et imaginaire communautaire

La notion de «communauté imaginée» d'Anderson fonctionne incontestablement comme un «pont cognitif» entre les ethnonations de l'histoire européenne, américaine et africaine, et les «transnations» des mondes imaginés d'Appadurai. Comme certains analystes l'ont souligné le destin intellectuel de ce signifiant flottant est largement solidaire de la relation imaginaire qu'il entretient avec l'utopie ou le fantasme de la communauté dans les sociétés modernes et contemporaines (Chivallon, 2007)².

Il faut d'abord rappeler que les *Imagined Communities* (1983) sont parfaitement contemporaines des *invented traditions* d'Hobsbawm et Ranger (1983) et du fameux paradigme de *L'invention de la tradition*. Ce n'est pas qu'une simple coïncidence. La communauté imaginée d'Anderson a pour objet l'invention des nations modernes dont les citoyens ne se connaissent pas, mais elle continue à entretenir un imaginaire de la communauté perdue, ce monde villageois des relations directes d'interconnaissance, de relations « authentiques » pour reprendre les termes anthropologiques de Lévi-Strauss. Les « traditions inventées » n'ont aucun rapport avec le concept traditionaliste de « tradition vivante », leur fiction et leur artifice sur fond de vide social viennent seulement suppléer la disparition d'un ordre de la « coutume » dont la loi « organique » inscrite dans la continuité de la vie est censée dispenser de l'invention de traditions. Les traditions inventées

Je remercie Stefania Capone de nous avoir fait connaître ce texte remarquable dans son travail de déconstruction et dans le souci dont il témoigne, et que nous partageons, de renouer avec l'héritage de Castoriadis.

comme les communautés imaginées sont l'expression sédimentée du travail symbolique de la politique des nations modernes mais elle relève plus des symboles symbolisés (les drapeaux et emblèmes, le soldat inconnu, les chants patriotiques, la carte d'identité) que du symbole symbolisant. L'imagination symbolique des nations d'Anderson est bien éloignée des sources d'inspiration de l'institution imaginaire de la société de Castoriadis.

Le caractère fictif de l'imaginaire des communautés traditionnelles comme celui des sociétés modernes n'a jamais empêché celui-ci de remplir pour les sujets sa fonction de symbolisation et de socialisation. Le problème surgit, en période de crise, lorsque la matrice des significations imaginaires qui fondent la vie d'une société se met à fonctionner «à l'imaginaire». On mesure ici l'ambiguïté d'un terme qui désigne à la fois, dans son usage substantif, assez proche de la fonction symbolique en général et, dans un usage modal, une sorte de dérive où la référence au passé mythique ou au fondement du pouvoir, du savoir et de la loi, devient «imaginaire» parce qu'elle opère sur la base d'une relation narcissique, duelle, spéculaire (en miroir, pour reprendre la métaphore et les termes du lexique lacanien) c'està-dire en dehors des médiations symboliques, des pratiques spatialisées et des régulations sociales d'une mémoire collective disposant de cadres, de lieux et de repères. La théorie des imaginaires sociaux de Castoriadis (1975) s'inscrit dans la perspective d'une imagination constituante et transcendantale, qui reconnaît le rôle structurant du symbolique, mais craint sa dérive vers une combinatoire de signes dans laquelle le sujet risque d'être enfermé. Certes, les images ont besoin du codage symbolique pour s'exprimer et pour exister mais le symbolisme ne peut lui-même faire sens sans «la capacité imaginaire» comme dimension inaugurale de tout ordre symbolique. En un mot, Castoriadis n'entend pas enfermer l'imagination des possibles dans les contraintes structurales de quelque «fonction symbolique» (Lévi-Strauss) ni dans les impasses de la relation imaginaire (en miroir) du sujet à lui-même (Lacan)3. À leurs manières, les mondes imaginés des ethnoscapes d'Appadurai et les transnations indigènes renouent avec les promesses de l'imaginaire inaugural et originaire de Castoriadis, le travail d'une imagination instituante et créatrice transcendant les imaginations instituées.

L'apport le plus original d'Anderson qui mérite d'être retenu est cependant son insistance sur le rôle non pas tant des langues (la

^{3.} Sur cette dialectique de la fonction symbolique de Lévi-Strauss prise entre l'imaginaire instituant de Castoriadis et les impasses de la relation imaginaire selon Lacan, voir Mary (2010).

perte d'influence des langues sacrées comme le latin de la chrétienté), mais des écritures nationales et des littératures (litteracy) vernaculaires. Leur diffusion est inséparable des techniques d'une imprimerie institutrice d'une communauté virtuelle de lettrés et d'abord de lecteurs de livres et de journaux au sein d'un monde d'individus qui ne se connaissent pas et qui vivent désormais dans une temporalité homogène, calendaire, rythmée par le journal du matin qui diffracte les événements du monde. Toutes proportions gardées, les technologies de la communication incarnées par internet participent aujourd'hui de «The technologizing of the Word » selon l'expression de Walter J. Ong qui engendre sur le Web des communautés imaginées virtuelles d'internautes sur le mode d'une «oralité seconde » contribuant ainsi, par le biais des forums, à la fiction d'un même monde et d'une même temporalité (Ong, 1982). Rappelons ici le travail pionnier de S. Capone (1999) concernant la communauté yoruba sur le net.

L'émergence de littératures vernaculaires favorisées par les traductions missionnaires de la Bible dans les langues ethniques a historiquement contribué, comme l'ont montré A. Hastings (1997) et J. Peel (2000), à la formation d'une conscience nationale et à la «fabrique» des ethno-nations africaines (yoruba, ashanti ou kongo). Plus globalement le medium des Écritures, de la Bible au Coran, leurs copies sur cahiers, leurs citations et récitations quotidiennes, leur inscription dans les mémoires, continuent à conforter la participation à un monde de référents communs. Ainsi l'espace local ouest-africain se constitue progressivement en réserve de patrimonialisation des textes d'une tradition vernaculaire musulmane et offre un réseau de ressourcement aux jeunes lettrés investissant dans une carrière d'imam à vocation transnationale. Ces communautés scripturales ont leurs versions crypto-graphiques comme celle que crée la langue des signes du culte d'Ifa à l'œuvre dans le corpus divinatoire, un savoir que le candomblé est censé avoir perdu au profit de la mémoire des rites. Les babalawo cubains et nigérians, et leurs traducteurs, leurs cours et leurs écoles, renouent avec une tradition écrite, porteuse de « véritables connaissances» et des fondements du savoir religieux. Mais on pense aussi à ces formes d'archi-traces que dessine sur le sol la chorégraphie de la danse rituelle des Mexicas dont on nous dit qu'elle constitue une quasi-écriture à même la terre du « texte » de la nation imaginée mexica: «La danse, nous disent Renée De la Torre et Cristina Gutiérrez dans cette partie, réécrit la mémoire et dessine le territoire en liant l'espace présent au territoire ancestral.»

4. Nations en double et transnations spirituelles

La dimension religieuse des nations modernes a été souvent soulignée et le lien qui conduit de l'ethnie aux nations par le biais, entre autres, d'une religion « nationale » (kurde, arménienne, irlandaise) liée à un territoire et à un « homeland » (Smith, 1986, p. 163) reste encore très vivant. La communauté soninké évoquée par Mahamet Timéra fournit une illustration très actuelle du lien fort qui peut exister entre un « peuple », une religion et une terre, un lien renforcé par l'expérience de la migration. Les acteurs lettrés et les imams « réformistes » transmués en instituteurs de l'identité soninké participent directement à l'élaboration d'une ethnicité élargie intégrée à la Umma, conjuguant la solidarité ethnique, la citoyenneté et l'islamité. Le rôle de la religion, un islam « segmenté » désormais travaillé par un mouvement global de réislamisation, se révèle décisif dans la requalification de l'identité transnationale soninké.

Le glissement de la religiosité à la «spiritualité» dans certains mouvements indigènes influencés par le new age (De la Torre, 2011) ou dans les manifestations de nationalisme culturel, est significatif du souci de transcender les frontières du religieux imposées par les «grandes religions» mais aussi d'intégrer les transferts de sacralité opérant dans toutes les sphères de la culture et particulièrement de l'art et de la danse. D'une certaine façon, les transnations (yoruba, mexica, kongo) renouent avec la sacralité et la transcendance de l'idée de nation chère à Renan: «Une nation est un principe spirituel, résultant des complications de l'histoire, une famille spirituelle, non un groupe déterminé par la configuration du sol» (1997, p. 30). Le mystère de la nation transcende tous les traits d'identification auxquels on voudrait la réduire (langue, généalogie, territoire, culture, y compris religion). Bien plus, la conscience nationale est transcendante à elle-même, elle ne coïncide jamais avec ses frontières, elle se construit sur le mode de la présence/absence, du réel et de l'idéel, notamment dans l'expérience créatrice de l'exil, des voyages et des pèlerinages. Rappelons que Anderson situe le creuset de l'émergence du nationalisme dans le monde hispanique de la société « créole », la naissance transatlantique des fonctionnaires «espagnols» exacerbant l'écart entre le sentiment d'appartenance à une américanité continentale et le particularisme local (Anderson, 1983, pp. 65-73).

Le dualisme est constitutif du discours sur la nation et des formes de la conscience nationale. De la nation mémoire du passé à la volonté de vivre ensemble de Renan, de la nation ethnique à la nation civique qui engendre selon Smith (1986, p. 130) une loyauté « en double» aux transnations d'Appadurai, lieux de «bataille de l'imagination» entre les nations et l'État (Appadurai, 2001, p. 76), la matrice de la nation «en double» fournit la trame du discours historique des nations modernes aussi bien que le ressort des imaginaires des transnations postcoloniales. L'État-nation moderne vit sans doute sur le mythe d'une imagination constituante, l'institution d'un ordre juridique, administratif, politique et symbolique radicalement nouveau, issu de la seule volonté populaire incarnée par l'État et symbolisée par l'arbitraire des frontières nationales. Selon la formule célèbre: «c'est l'État qui fait les nations et non pas les nations qui font l'État». La citoyenneté comme principe politique de souveraineté et d'indépendance est censée l'emporter sur la « nationalité » concue comme une communauté liée à l'ethnicité, à la langue, aux traditions, et même au territoire partagé. Mais l'imagination instituante des Étatsnations et les liturgies politiques de leurs communautés imaginées n'ont jamais complètement rompu avec les imaginaires des protonations. Pour Eric Hosbawm, rappelons-le, les «proto-nations» se nourrissent de la relation imaginaire qu'elles entretiennent avec tel ou tel trait identitaire pris en lui-même: la langue, le territoire, l'organisation tribale. Mais la religion «populaire» apporte une dimension transcendante:

Si la religion n'est pas une marque nécessaire de protonationalité (...) les «saintes icônes», en revanche, en sont une composante cruciale, comme elles le sont pour le nationalisme moderne. Elles représentent les symboles et les rituels ou les pratiques collectives qui seuls donnent une réalité palpable à une communauté par ailleurs imaginaire (Hobsbawm, 1992, p. 137).

Les politiques contemporaines de «reconquête spirituelle» s'inscrivent dans la continuité de l'héritage des Nations premières, Nations noires, Nations bibliques. Elles sont portées par des sujets collectifs qui se pensent comme membres d'une nation imaginée dont les termes substantiels sont largement imaginaires. Héritières pour certaines, dans les mondes africains mais aussi indiens, des «tribus perdues d'Israël», elles se donnent aussi pour cible, notamment dans les mouvements évangéliques, des nations à conquérir ou à gagner à Dieu (Reclaiming the nation for God). Les transnations indigènes renouent avec l'imaginaire hybride des ethno-nations coloniales et des proto-nations d'autrefois. Leurs icônes (la tombe de Cuhauhtemoc à Ixcateopan, la Vierge de Guadalupe ou la Dona Béatrice du Kongo) sont plus que jamais porteuses d'identification imaginaire et de réveils ethno-nationaux. Les réveils religieux très actuels de la « Sainte

Russie» montrent que les icônes auront toujours une puissance sacrale sans comparaison avec les artefacts que sont les emblèmes nationaux de l'État moderne. Tout le problème est que le réveil des nations premières ou des nations bibliques, porté par leurs chamanes ou leurs prophètes, ne se contente pas d'épouser le moule des Étatsnations ou la carte des nationalités. Il emprunte les symboles et les emblèmes du concert des Nations, mais pour mieux renouer au-delà du folklore avec le mystère d'une nation spirituelle. Les grands rassemblements internationaux de type évangélique continuent à mobiliser la symbolique du cosmopolitisme des nationalités avec l'affichage liturgique des drapeaux. Mais cet internationalisme cosmopolite aux couleurs des drapeaux nationaux cohabite parfaitement avec des formes de pan-nationalisme et un fétichisme de « l'onction de reconquête » dont les imaginaires transcendent les frontières symboliques des États-nations.

5. Imaginaire des races et ressources de l'hybridation

Le discours en double de la nation fournit une matrice pour des figures typiques de l'hybridation de la solidarité ethnique et de la citoyenneté nationale dont on trouve dans cette partie plusieurs illustrations, notamment autour de la revalorisation très actuelle de la race. Comme l'a montré M. Foucault (1997, p. 58) la dualité de la nation a pu fournir dans l'Europe du xvie un schème polyvalent de codage de l'histoire et des rapports de domination entre les peuples. D'un côté, le modèle de la Rome républicaine qui fait appel à la souveraineté de l'État comme opérateur de la loi et garant des droits du sujet universel; de l'autre, le modèle de Jérusalem, la forme «hébraïque et biblique» faisant appel à la dimension prophétique et patriotique de «la guerre perpétuelle des races » comme levier de l'histoire. Dans le discours repéré par Foucault, la «querre des races» fonctionne dans l'Angleterre du xvie siècle comme un « contre-discours » par rapport à celui de la souveraineté territoriale dont se réclament les héritiers d'une royauté anglaise pourtant issue de la conquête des Normands à l'initiative de Guillaume le Conquérant. Mais l'émergence de ce code commun permet surtout de dire les choses et leurs contraires:

Et si je dis codage, c'est parce que la théorie des races n'a pas fonctionné comme une thèse particulière d'un groupe contre un autre. En fait, dans ce

Religions transnationales des Suds

clivage de races et dans leurs systèmes d'opposition, il s'est agi d'une espèce d'instrument, à la fois discursif et politique, qui permettait aux uns et aux autres de formuler leurs propres thèses (Foucault, 1997, p. 88).

Dans le monde pan-africain, les spéculations coloniales autour de la «race noire» (negro race) fonctionnent aussi à la fois comme un contre discours et comme un code de langage. Elles confondent souvent la « négritude » avec l'appartenance aux nations éthiopiennes ou nubiennes dont les populations étaient plus ou moins noires mais pas nègres. Les théories véhiculées entre autres par des intellectuels cosmopolites et hybrides comme Edward Blyden (1994), sur toute la côte de l'Afrique de l'Ouest, ont largement contribué à préparer les thèses racialistes de l'afrocentrisme qui vont jusqu'à faire de la race le vecteur de la connaissance, de la vérité et de la «régénération de la pensée» (Walker, 2004, p. 22). Les idéologies afrocentristes, dans leurs versions européennes, américaines et panafricaines, ne sont pas étrangères au discours politique de la reconquête des pasteurs pentecôtistes africains où le thème biblique des « nations en héritage » a toujours entremêlé le langage de l'ethnos et celui des races. Des prophètes africains comme Harris ont été élevés et instruits dans cette littérature de la fin du xixe où se mêlent la conscience de l'ethnicité linguistique et culturelle, la sensibilité au destin de la race noire, et l'imaginaire millénariste de la nation salvatrice. Le messianisme de la mission inversée hérite à sa façon de ce discours des races et relève d'une politique de racialisation inversée, comme en témoignent certains recouvrements entre les thèmes de prédication pentecôtistes et les thèses afrocentristes (Fancello, 2006, 2010): La race noire vouée par les missionnaires à subir les conséquences de la malédiction des fils de Cham se voit promue désormais au rang de planche de salut d'une humanité blanche en pleine dégénérescence.

La religion yoruba des Amériques a engendré une communauté imaginée qui n'est pas qu'une communauté virtuelle de «croyants»: elle associe fortement l'identité ethnique, «raciale» et «nationale» dans l'implantation transnationale de lignages initiatiques qui pratiquent une véritable politique d'adoption (Capone & Frigerio). Dans le «village yoruba» d'Oyotunji aux États-Unis, l'appartenance à la communauté fait appel à un imaginaire racialisé des lignages yoruba qui exclut les «blancs» de la parenté rituelle (Capone, 2005). Renée De la Torre et Cristina Gutiérrez restituent, pour leur part, dans leur contribution, les enjeux de l'invention de la «Race aztèque» dans le monde des Chicanos américains en soulignant ses vertus de rupture avec l'idéologie du métissage et du multiculturalisme de l'État-nation

mexicain. À la manière du jeune Obama débarquant aux États-Unis qui a mis quelque temps à comprendre qu'il avait «besoin d'une race» (cité par Fancello, 2010, p. 214), les travailleurs migrants mexicains « ethnicisés » prennent la mesure des ressources de la « race » à la fois comme source d'énergie spirituelle et comme catégorie politique de reconnaissance et d'accès à la citoyenneté dans la société démocratique des États-Unis. La race prend ainsi le relais de la nation en misant sur la dualité foncière de cette dernière. Une catégorie porteuse de toutes les entreprises de purification devient ainsi paradoxalement un opérateur d'hybridation des sources de régénération et un convertisseur de l'identité ethnique en citoyenneté nationale.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ANDERSON B., 1983, Imagined Communities, Londres, Éditions Verso [trad. française, L'imaginaire national, Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme, Paris, La Découverte, 2002].
- APPADURAI A., 2001, Après le colonialisme, Les conséquences culturelles de la globalisation, Paris, Payot.
- BARTH F. (dir.), 1969, Ethnic Groups and boundaries. The Social organization of culture difference, Bergen, Oslo, Universitetsforlaget.
- BLYDEN E., 1994 [1888], Christianity, Islam and the Negro Race, Baltimore, Black Classic Press.
- CAPONE S., 1999 « Les dieux sur le Net : l'essor des religions d'origine africaine aux États-Unis », L'Homme, n° 151, pp. 47-74.
- CAPONE S., 2005, Les Yoruba du Nouveau Monde. Religion, ethnicité et nationalisme noir aux États-Unis, Paris, Karthala.
- CASTORIADIS C., 1975, L'institution imaginaire de la société, Paris, Seuil.
- CHIVALLON C., 2007, «Retour sur la "communauté imaginée" d'Anderson. Essai de clarification théorique d'une notion restée floue », Raisons politiques, 27, pp. 131-172.
- CORTEN A., MARY A. (dir.), 2001, Imaginaires politiques et pentecôtismes: Afrique/Amérique latine, Paris, Karthala.
- Csordas T., 2001, Language, Charisma, & Creativity, Éditions Palgrave.
- DE LA TORRE R., 2011, «Les rendez-vous manqués de l'anthropologie et du chamanisme », Archives de Sciences Sociales des Religions, n° 153, pp. 145-158.
- FANCELLO S., 2003, «Les politiques identitaires d'une Église africaine transnationale: The Church of Pentecost (Ghana) », Cahiers d'Études Africaines, n° 172, pp. 857-881.
- FANCELLO S., 2010, «"Afrique élève l'Europe". Pentecôtisme, afrocentrisme et démocratie », in Fancello S., Mary A. (dir.), Chrétiens africains en Europe. Prophétismes, pentecôtismes et politique des nations, Paris, Karthala.

- FOUCAULT M., 1997, Il faut défendre la société, cours au Collège de France, 1976, Paris, Gallimard.
- HASTINGS A., 1997, The Construction of Nationhood. Ethnicity, Religion and Nationalism, Cambridge, Cambridge University Press.
- HOBSBAWM E., 1992, Nations et nationalisme depuis 1780. Programme, mythe et réalité, Paris, Gallimard.
- HOBSBAWM E., RANGER T. (dir.), 1983, *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.
- KOPYTOFF I., 1987, The African Frontier, The Reproduction of Traditional African Societies, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press.
- MARY A., 2010, «Imaginaire, Imaginaires», in Azria R., Hervieu-Léger D. (dir.), Dictionnaire des faits religieux, Paris, Presses Universitaires de France, pp. 524-529.
- Mézié N., 2008, «Les évangéliques cartographient le monde. Le spiritual mapping», Archives de Sciences Sociales des Religions, n° 142, pp. 63-85.
- ONG W.J., 2002, Orality and Literacy, The Technologizing of the Word, London and New York, Routledge.
- SMITH A.D., 1986, The Ethnic Origins of Nations, Oxford, Blackwell Publishers.
- PEEL J.D.Y., 2000, Religious Encounter and the Making of the yoruba, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press.
- TURNER F.J., 1961, «The Significance of the Frontier in American History», in Allen-Billington R., Englewood C. (dir.), Frontier and Section: Selected Essays, Prentice-Hall, pp. 28-36.
- WACHTEL N., 1971, La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole, Paris, Gallimard.
- WALKER C.E., 2004, L'impossible retour. À propos de l'afrocentrisme, Paris, Karthala.



Traversés par la frontière. Anáhuac-Aztlán, danse et construction d'une nation imaginée

Renée **De La Torre**Cristina **GUTIÉRREZ**

Ce travail se fonde sur une ethnographie multisituée¹ portant sur le mouvement de la mexicanité qui engendre des récits et des rituels évoquant la renaissance de l'ancienne civilisation Aztèque. La mexicanité se définit comme «un mouvement revivaliste, nativiste et néotraditionaliste caractérisé par une affirmation de l'autochtonie, par la réinvention des traditions préhispaniques et par la réinterprétation du passé. Doté d'une évidente composante millénariste et prophétique, le mexicanisme aspire à la restauration de la civilisation précolombienne et à la réindianisation de la culture nationale. Son univers idéologique s'inspire d'une réinterprétation idéalisée du passé préhispanique et de l'exaltation d'une image archétypique de l'Indien. Pour autant, il ne s'agit pas d'un mouvement ethnique ou indigène mais d'un phénomène culturel d'origine métisse et doté de fortes racines urbaines» (De la Peña, 2001, p. 96).

Bien que la mexicanité radicale soit un mouvement qui cherche à sauvegarder l'essence de la culture préhispanique, elle héberge en son sein une tension entre deux modalités identitaires: d'un côté, ce mouvement a pour antécédent une forme d'expression syncrétique, liée à la pratique de la danse des concheros dans la religiosité populaire catholique; de l'autre, il est traversé par la production hybride de la néo-mexicanité, qui génère un bricolage avec d'autres traditions articulées par le new age: le bouddhisme tibétain, le bouddhisme

^{1.} Notre méthodologie est fondée sur les apports de l'anthropologie contemporaine qui utilise le travail de terrain multi-situé (Marcus, 1995), afin d'observer et d'intégrer dans l'ethnographie les trajets et circuits des leaders et pratiquants religieux, mais sans négliger «les historicités construites et disputées, les lieux de déplacement, d'interférence et d'interaction» (Clifford, 1999, p. 38).

zen, les religions natives américaines, ou les courants soufis du monde musulman entre autres. Étant donné son caractère éclectique, dynamique et holistique, la néo-mexicanité est présente aujourd'hui dans différents pays: en Espagne, en France, en Allemagne, et même au Japon. Ses contenus, symboles et pratiques circulent aussi parmi les réseaux transnationaux de new agers. De son côté, la mexicanité radicale a trouvé un terrain favorable parmi les Mexicains et les Chicanos qui habitent au Mexique et aux États-Unis.

Ce mouvement a généré des croyances, mythes et pratiques visant la réhabilitation d'une nation imaginée² soutenue par la sacralisation rituelle de sanctuaires de la mexicanité, qui fonctionnent comme des lieux nodaux³ ou de convergence d'un territoire se référant à un empire précolonial ancien et qui prétendent relier de nos jours un espace culturel désormais fragmenté par la frontière physico-juridique qui divise deux États-nations modernes: les États-Unis et le Mexique. Cette nation se fonde sur la recréation d'un territoire mythique incluant aujourd'hui toute l'Amérique du Nord jusqu'au Nicaragua, appelé «Anahuak» par les fondateurs du mouvement de la mexicanité (le Mouvement Confédéré Restaurateur de la Culture de l'Anáhuac, MCRCA), né dans la ville de Mexico dans les années 1940. Vers la fin des années 1960, lorsque la mexicanité s'est étendue aux Mexicains résidant aux États-Unis – qui se désignent eux-mêmes sous le nom de Chicanos -, en lutte pour leur citoyenneté culturelle, ce territoire a été recréé à travers l'art et la lutte politique sous la représentation de la nation « Aztlán ».

Le mouvement de revendication de « la nation spirituelle d'Aztlán », pour reprendre les termes des militants, a pour but de créer des ponts «symboliques» unissant la population mexicaine qui habite des deux côtés de la dite frontière. Ses cérémonies rituelles contribuent à créer un vrai fait historique, sur leguel s'appuie l'ancestralité de la lignée ethnico-raciale d'une nation «première». Enfin, il génère de nouveaux espaces, des pratiques culturelles et des imaginaires d'identité,

^{2.} Une nation construite sur l'idée d'une communauté virtuelle et englobante, qui permet que les individus sentent qu'ils font partie d'elle, sans se connaître entre eux, et malgré l'impossibilité d'interactions en face à face (Anderson, 1993).

^{3.} Nous désignons par «lieu-nodaux», ces lieux qui par leur qualité de référents symboliques dans une narration partagée, se convertissent en scènes pour la réalisation de rituels dans lesquels convergent différents circuits de pratiquants. L'observation ethnographique de la manière de pratiquer ces lieux est une stratégie pour accéder aux différentes significations construites par les acteurs et, en même temps, à la manière dont se produit l'expérience d'une communauté, à travers la simultanéité spatio-temporelle que crée le rituel.

qui projettent l'utopie postcoloniale du retour aux origines sur une terre promise où s'accomplira le réveil d'une civilisation niée par le monde occidental.

Pour aborder ce phénomène, nous nous intéresserons à des pratiques religieuses qui, à la différence de celles qu'abordent d'autres études contenues dans ce livre, ne sont ni des religions ni des dénominations. Elles défendent certains aspects préhispaniques du patrimoine culturel national mexicain, et depuis quelques décennies sont reprises des deux côtés de la frontière. Nous analyserons plus particulièrement les célébrations en l'honneur de Cuauhtémoc réalisées par les danseurs de la mexicanité en tant qu'« événement-clé » 4, qui engendre un territoire binational grâce à une célébration simultanée où converge la diversité des traditions et des origines ethnico-nationales (voir Figure 7).

La danse a un sens folklorique et culturel pour les Mexicains, mais c'est aussi une pratique liée à la religiosité populaire, refuge du syncrétisme, où la réminiscence de la cosmovision indigène cohabite avec le catholicisme traditionnel. Dans les sociétés précolombiennes, la danse était considérée comme un moyen d'établir une relation directe entre l'homme, la société, le cosmos et la divinité; elle était, qui plus est, une activité centrale dans les rituels chamanistiques. Sous la domination coloniale, cette pratique a été remplacée à l'initiative des Espagnols par la «danse des Maures et des chrétiens» lors des festivités dévotionnelles, tout en se développant parallèlement, sous le couvert des cultes catholiques, comme le lieu de résistance de la mémoire (De la Torre, 2008, p. 77), des esthétiques et des savoirs préhispaniques des cultes précolombiens. C'est pourquoi, la danse conchera, plus récemment «aztéquisée», est aujourd'hui un instrument de reconquête de la mémoire et du symbolisme nativiste de la cosmovision des Aztèques. Actuellement, elle est pratiquée par différents acteurs: des citoyens mexicains au Mexique et aux États-Unis, des migrants mexicains en situation d'illégalité, des citoyens mexicoaméricains avec un statut social de migrants légaux, des citoyens nord-américains d'origine mexicaine, parmi lesquels certains s'identifient à des Chicanos, et les peuples natifs américains qui revendiquent la reconnaissance des nations indigènes, dont la présence sur le terri-

^{4.} Par l'expression «événement-clé», nous désignons les cérémonies auxquelles assistent des adeptes de diverses origines ethniques et nationales et de foi distinctes. C'est durant ces événements que des interactions sont tissées entre ces différents acteurs et que sont générés des imaginaires communautaires qui dépassent le local et le régional. On peut aussi y observer de nouvelles alliances, ainsi que des tensions et des luttes de pouvoir entre les différents groupes et/ou tendances présentes.

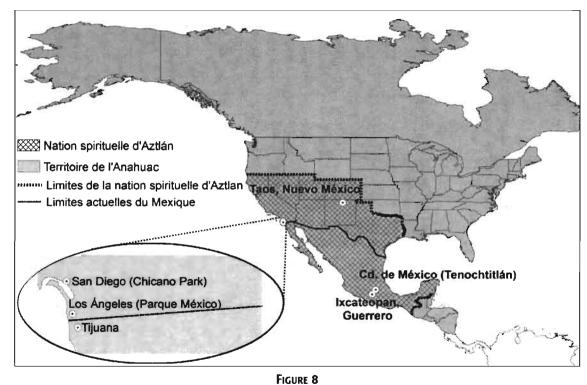
toire précède la constitution des États nations modernes. Ainsi, dans notre cas, la transnationalisation découle en partie du phénomène migratoire et de la constitution d'une diaspora, mais en partie seulement. L'une des particularités de notre travail est que nous sommes confrontées à des personnes qui traversent une frontière, mais également à une frontière mobile qui les traverse et qui a provoqué le déplacement des habitants natifs.

À l'instar d'Ulrich Beck, nous considérons que « partout, derrière la façade d'une nationalité qui continue à exister fonctionnent d'autres transnationalisations » (2006, p. 130), que nous analyserons dans trois directions. Dans un premier temps, nous nous intéresserons à la transnationalité qui compose la nation américaine, au sein de laquelle résident de multiples « nationalités à trait d'union »⁵ qui maintiennent l'identification avec le lieu d'origine (Bourne, 1916; Capone & Mary dans ce volume). Dans un deuxième temps, nous nous attarderons sur le phénomène du « nationalisme transnational », en étudiant comment la danse s'inscrit dans un circuit⁶ binational, par laquelle « on revivifie les récits des origines » (Capone & Mary). Enfin, nous poursuivrons l'analyse selon laquelle les danseurs – pas uniquement des migrants, mais des individus concernés par la migration – récréent des lieux nodaux d'une nation binationale réinventée par le biais du rituel.

Notre analyse comparative est fondée sur l'ethnographie de quatre célébrations de danse conchera-aztèque, dans le cadre de la commémoration de l'anniversaire de la naissance de Cuauhtémoc (célébré les 22 et 23 février). Ce leader indigène, dernier empereur aztèque, valorisé dans le nationalisme officiel mexicain comme le héros défenseur de la nation indigène face aux Espagnols, joue par ailleurs le rôle principal dans le mythe d'une mission de restauration de l'ancienne civilisation aztèque dans les temps à venir. Nous comparerons d'abord deux localités séparées par la frontière: Tijuana et Los Angeles, puis deux lieux qui, bien que distants géographiquement, forment un même circuit binational du réseau de la mexicanité: lxcateopan (dans

^{5.} En anglais, hyphenated nationalities. Terme employé par Charles William Penrose en 1889, et qui a pris un sens péjoratif pour désigner les étrangers qui résidaient aux États-Unis; mais qui a été repris par la suite par Bourne pour désigner, d'une manière positive, la permanence de l'identification avec le lieu d'origine tout au long des générations de ceux nés aux États-Unis, comme le «Polonais-Nord-Américain» ou les «Italo-Nord-Américains».

^{6.} Dans le sens de Magnani (1999): « un sens de la distribution et de l'articulation des établissements qui permettent l'exercice d'une sociabilité de la part des utilisateurs habituels, laquelle ne suppose pas nécessairement une contiguïté spatiale, mais une articulation par des pratiques typiques ».



Territoire de l'Anahuac, de la Nation spirituelle d'Aztlán et emplacement des lieux de travail ethnographique

Religions transnationales des Suds

l'État de Guerrero au Mexique) et Taos (au Nouveau Mexique, États-Unis). Chaque paire de lieux, par ses liens, forme les axes séparés d'une même géographie sacrée ou d'une projection symbolico-territoriale du mouvement de la mexicanité. Chacun de ces espaces représente des modalités distinctes, des accents et des styles de manifestations de la danse et de la mexicanité. Ils ont été choisis pour analyser la façon dont le mouvement culturel de la mexicanité acquiert des tonalités d'identités et d'altérités dépendantes des différents régimes nationaux et des traditions populaires régionales dans lesquelles il s'enracine.

1. Naissance d'une nation spirituelle et reconquête de la mémoire

Bien qu'Aztlán soit une nation imaginée, elle jouit d'un fondement historique qui sert de légitimation au mouvement de sauvegarde de la mémoire ancestrale, basé sur trois faits. D'abord, conformément aux données sur le peuplement du continent américain qui soulignent le rôle des migrations Nord-Sud, le lieu d'origine des peuples mexicas (fondateurs de Tenochtitlán et artisans de l'empire Aztèque) se trouverait dans un lieu indéfini du sous-continent nord-américain, nommé par les fondateurs de l'empire aztèque Aztlán, et identifié par le mouvement chicano comme un territoire sans frontière compris entre le Mexique et les États-Unis. D'autre part, durant la période de la vice-royauté de la Nouvelle Espagne les États frontaliers nord-américains ont fait partie du Mexique. C'est à partir de 1821 qu'ils se sont émancipés, puis, après la guerre entre le Mexique et les États-Unis en 1848, sont devenus des États nord-américains (voir Figure 7). Ainsi, l'établissement de la frontière binationale a traversé un territoire appartenant auparavant à l'État-nation mexicain. Ses habitants ont vu du jour au lendemain leur statut social de citoyen transformé et sont passés du statut de natifs à celui d'étrangers sur leur propre territoire. Dans certains cas particuliers, des groupes ethniques ont été divisés par la frontière entre le Mexique et les États-Unis7. Enfin, le flux migratoire (légal, mais majoritairement «illégal») des Mexicains vers les États-Unis, qui s'intensifie à partir du programme «manœuvre» des années 1940, génère une population de Mexicains qui circule et

^{7.} Comme les groupes ethniques vivant à la frontière: K'miai, Paipai, Kiliwa, Cucupá, Yoremes (ou Yaquis) et Papagos (*Tohono o'tam*), (Olmos Aguilera, 2008, p. 45).

s'installe d'un côté et de l'autre de la frontière, et qui peut être perçue comme une communauté « en diaspora ». Celle-ci permet de maintenir des liens de réciprocités sociales entre des espaces sans contiguïté physique mais retrouvant une continuité temporelle sur le plan rituel (De la Torre, 2009, p. 23).

Nous reprenons ici le concept de «formations nationales d'altérité», entendu comme: «La production et le tracé de lignes de fractures propres aux processus historiques particuliers qui configurent la matrice de la production des différences » (Segato, 2007, p. 28). Dans le cas du Mexique, la colonisation du pouvoir s'est établie sur une différenciation par l'origine, en créant une segmentation de castes de type ethnique, où les privilèges étaient liés non seulement au phénotype racial mais aussi à l'origine territoriale. C'est pourquoi, au temps de la colonie, l'Espagnol péninsulaire avait plus de privilèges que le Créole (Espagnol né au Mexique). Actuellement au Mexique tout ce qui a trait à «l'ethnique» renvoie exclusivement aux peuples indigènes, liés à un territoire (rural) et partageant une tradition culturelle reconnaissable principalement à la langue (mais pas exclusivement). L'identité nationale mexicaine est construite sur l'imaginaire d'une unité nationale fondée principalement sur le métissage culturel (au moyen de l'évangélisation, la «castellanisation» et la modernisation) et le métissage racial9. D'un autre côté, quand un Mexicain traverse les États-Unis, sa nationalité est automatiquement assimilée à une ethnie dépourvue de territoire, on le nomme «hispano», et on le catégorise sur le papier à partir d'un système d'exclusion en accord avec le régime racial de couleur: Whites («Blancs») et Browns («cafés»)10. De la même manière, le concept classificatoire par lequel opère l'ethnicisation prend un sens racial qui n'existe pas au Mexique de manière explicite. Aux yeux des Mexicains, aux États-Unis, le discours «racial» s'inscrit donc dans un mouvement citoyen et prend le sens d'une conquête de reconnaissance comme minorité ethnique citoyenne. C'est seulement ainsi que l'on peut comprendre que les Chicanos se revendiquent comme une «race», terme qui au Mexique

Stratégie de conquête de l'Espagne sur les Amériques, qui a consisté en l'imposition du castillan parlé par les Espagnols comme langue officielle et obligatoire de la Nouvelle Espagne.

^{9.} Sur le racisme ethnique et le racisme social qui persistent malgré cet imaginaire du métissage (De la Peña, 2002).

^{10.} Aníbal Quijano (2000) développe l'argument que l'idée de race est l'instrument le plus efficace de la domination sociale, constitutif du colonialisme comme du capitalisme. Nous reprenons ses réflexions sur la classification sociale que les Nord-Américains créent à partir de la distinction stratifiée de la race liée à la perspective cognitive de la couleur de peau.

n'a pas sa place dans le débat. Si au Mexique, il est politiquement correct d'être métis, aux États-Unis les Mexicains découvrent qu'être «Indien» sur cet autre territoire signifie être natif américain, et que cela octroie une reconnaissance citoyenne. Ces démarcations expliquent les multiples identités qui traversent les danseurs se revendiquant de la mexicanité. Conformément aux régimes nationaux de reconnaissance citoyenne des différences, ces derniers négocient des contenus d'identification contextualisés: indianisé, racialisé, nativisé ou nationalisé.

Il convient de souligner que la nation imaginée n'est pas le produit d'un récit unifié à la façon d'une identité compacte et qu'il n'existe pas de source officielle unique pour définir l'identité nationale. Celle-ci est plutôt conçue « dans une différence avec les formats modulaires des sociétés nationales propagées par l'Occident moderne» (Chaterjee, 1996, p. 4). La nation imaginée a non seulement pour source l'État, mais elle provient aussi d'acteurs situés dans les marges qui créent des «contre-narrations originaires des premières nations et des formes de nationalisme inversées et essentialistes» comme c'est le cas d'Aztlán. Ce «transnationalisme par le bas» (Smith & Guarnizo, 1998) est en rupture avec une globalisation de la religion qui irait du centre vers une périphérie passive (Csordas, 2009). D'un autre côté, les différents récits de nation acquièrent divers sens stylistiques et culturels dans l'altérité avec les «autres», car la traversée des frontières génère des zones de contact entre des territoires gérés par des régimes de nation différents. Cette pluralité de sens ne peut se comprendre que dans le cadre de la « densité des différences culturelles qui émergent des antagonismes historiques complexes inhérents à chaque nation et à chaque région, et qui font, par exemple, que la perception de la négritude et de l'indianité dans chacun des pays du continent varie en fonction de logiques historiques propres. Autrement dit, il s'agit d'une critique d'une carte multiculturelle réductrice et schématique qui dessine une diversité figée dans le temps, réifiée dans ses contenus et dépouillée de la dialectique que lui attribuent l'historicité. la mobilité, et un enracinement local, régional et national» (Segato, 2007, p. 20).

Enfin, comme la traversée de la frontière équivaut à un passage à travers divers régimes de la différence, provoquant la perte de la citoyenneté (un Mexicain après avoir passé la frontière se convertit automatiquement en clandestin potentiel), nous considérons qu'audelà des catégories identitaires d'exclusion et de discrimination mises en place par les États, il est intéressant d'analyser la valeur politique stratégique des pratiques d'identification apparemment culturelle et religieuse. Tous les groupes marginaux élaborent leurs propres stratégies de « citoyenneté culturelle » (Rosaldo, 1994, p. 57), pour construire une appartenance territoriale et réclamer leurs droits de citoyens. Dans quelle mesure l'invention d'une nation spirituelle (« Aztlán »), mise en scène à travers les célébrations de part et d'autre de la frontière, contribue à créer une citoyenneté culturelle binationale?

Notre démarche méthodologique vise une anthropologie multisituée et simultanée d'un même rituel. La nation imaginée d'Aztlán se construit sur un réseau de mouvements de la mexicanité, qui vivent dans des lieux distants les uns des autres, mais dont l'identité se définit par la conquête de la mémoire et les vertus de la séquentialité rituelle, plus que par celle des espaces. Une géographie misant sur la simultanéité de l'espace pratiqué se crée, laquelle «gomme les distances spatiales» (Csordas, 2010). Ces mouvements sont capables de redessiner une géographie imaginaire, fondée sur des nœuds sacrés, non plus à partir de la contiguïté spatiale, mais de la continuité rituelle. C'est sur cette base que nous avons sélectionné quatre ethnographies qui représentent selon nous, si ce n'est la totalité, du moins les principales variantes qui luttent pour définir cette nation imaginée aux accents culturels et aux sens historiques hétérogènes où s'affrontent la race, l'ethnicité, le métissage, la religion et le patrimoine national.

2. Los Angeles (Californie, États-Unis)

Los Angeles (L.A.) est la ville la plus importante de l'État de Californie en termes économiques et démographiques. Évoquant le rêve de Disneyland et le glamour d'Hollywood, la ville est multiculturelle et multiraciale; elle abrite treize millions d'habitants dont 48 % sont d'origine « hispanique », ce qui en fait la deuxième ville au monde hébergeant la plus grande population d'origine mexicaine. Celle-ci cohabite avec des «Blancs» (30 %), des «Asiatiques» (11 %), des « Afro-Américains» (10 %), et dans une moindre proportion avec des Indigènes natifs nord-américains (1 %).

La fête en l'honneur de Cuauhtémoc à Los Angeles remonte à 1980, quand les autorités de la ville firent appel au célèbre danseur et chorégraphe Florencio Yescas, qui se présenta avec son groupe «Splendeur aztèque» pour participer à la cérémonie d'inauguration du monument à Cuauhtémoc dans le Parc Mexique¹¹. Florencio Yescas

Interview de Virginia Carmelo, disciple de Yescas, par Olga Olivas, Los Angeles, 9 janvier 2008. Le Parc Mexique, aujourd'hui lieu de rendez-vous de bandes rivales, a été créé dans le Lincoln Park, ancien centre de recréation du

venait du groupe de danse du Général Pineda de la ville de Mexico. Mais il faisait aussi partie du Ballet Folklorique National, une compagnie qui réalisait une version stéréotypée, exaltée et théâtrale de la danse aztèque, renforcée par une politique officielle cherchant dans la projection de l'Indien une racine authentique du nationalisme mexicain (De la Torre, 2008). Cette personnalité avait également été invitée en 1973 aux États-Unis par le centre culturel «La Race» de San Diego, un centre créé depuis les années 1960 par des intellectuels et artistes chicanos en quête d'une revendication culturelle et politique dans un contexte de racisme exacerbé. Rapidement, la danse s'est intégrée au mouvement chicano, qui loin d'être une simple expression esthétique, constitue, avec le muralisme chicano, une arme politique et culturelle du mouvement; en même temps elle a servi à la construction d'une identité propre fondée sur la recherche de racines indiennes, plus particulièrement aztèque. Cette danse a cessé d'être exclusivement liée au calendrier catholique et elle s'est incorporée à divers actes publics liés à la demande de reconnaissance et de revendication des Chicanos et des migrants. Deux années plus tard, Yescas commença à participer à ce lieu emblématique de la lutte et de la conquête des droits des Chicanos des États-Unis.

Après avoir contribué aux activités de Chicano Park¹², Yescas partit à Los Angeles et réalisa un grand projet de scénographie, costumes et chorégraphies théâtrales pour Disneyland. Dans le même temps, les principaux capitaines de groupes de danse de Mexico encourageaient la reconnaissance du groupe de danse Toltèques de Aztlán.

vieux quartier de Lincoln Heights. Dans le Parc Mexique, construit en 1981 à la demande de diverses associations mexicaines et chicanas, cohabitent diverses statues de personnages importants et populaires de l'histoire du Mexique, destinées à « commémorer un sanctuaire civique de la grandeur, de l'histoire et de la culture du peuple du Mexique» (plaque d'information). De plus, le parc Lincoln est le siège de l'Assemblée espagnole, qui organise des événements qui sont périodiquement réalisés dans cinq autres grandes villes des États-Unis dans le but de réunir les communautés hispaniques <www.lincolnheighstla. com>, <www.laparks.org>, <www.juntahispana.net>, <www.publicartinla.com/ sculptures/Lincoln_Park/sculptures_descr.html>.

^{12.} Chicano Park se trouve dans ce qui était autrefois le cœur du quartier Logan de San Diego, où vivait la plus grande communauté de Mexicains au États-Unis dans les années 1920. En 1970, l'organisation citoyenne des Mexicains, déjà nantie d'une conscience chicana, défendit le lieu où avait été construit le pont pour accéder à l'île Coronado, que les urbanistes voulaient transformer en décharge, et obtint d'y créer un parc et un centre culturel. Chicano Park représente aujourd'hui la conquête mexicaine d'une portion du territoire de San Diego, Californie. C'est là qu'est présenté le plus grand échantillon du muralisme chicano, qui reproduit les symboles d'une identité nationale fondée sur la concrétion matérielle - territoriale et symbolisée - de la nation spirituelle d'Aztlán.

Yescas participa aussi au Congrès du cinquième soleil promu par les groupes du mouvement de la mexicanité. Ses disciples ont participé dans les années 1970 et 1980 à différents mouvements culturels et politiques des États-Unis et du Mexique – communautés utopiques de type hippie, mouvement natif américain (White Roots of Peace et Native American Church), groupes de néo-mexicanité (Camino Rojo, «Chemin rouge» de Tlacaélel), revendication chicana pour les droits des citoyens (comme le Mouvement Étudiant Chicanos de Aztlán, MECHA), autant d'expériences et de liens qui les différencient entre eux et contribuent au tissage de leurs propres réseaux¹³. Entre 1981 et 1985, après la mort de Florencio Yescas, ses disciples fondèrent six groupes de danse différents à L.A., San Diego, Pasadena, Phoenix et Nouveau Mexique, à partir desquels ont été fondés à leur tour un nombre très important de groupes aux États-Unis.

Actuellement, c'est le groupe Xipe Totec, dirigé par deux disciples de Yescas, Lázaro Arvizu et Virginia Carmelo, qui soutient la fête à Cuauhtémoc dans le Parc Mexique. Ce groupe a un profil de « conservateur » de la tradition : il se caractérise par l'adoption du rituel et des symboles concheros, avec l'acceptation de son syncrétisme catholique et dans une compréhension intellectuelle des processus historiques complexes qui sont à l'origine de la danse conchera et au fondement de l'identité du Mexicain, en opposition avec le protestantisme anglosaxon¹⁴. Ce groupe maintient une relation constante avec d'autres groupes concheros mexicains à travers l'assistance réciproque aux fêtes, la recherche de la reconnaissance des étendards traditionnels des groupes de danse, et la distinction radicale entre les activités politiques proprement dites et les cérémonies dansées, considérées comme d'ordre strictement spirituel. En accord avec son «capitaine», Virginia Carmelo estime que dans la danse il est nécessaire de «respecter la tenue, car la danse parle d'elle-même» (sans étendard, ni discours). Cependant nombre de ses membres sont aussi des leaders de différents mouvements politiques – comme la promotion du vote hispanique et féminin, ou des droits des natifs nord-américains

^{13.} On ne peut pas parler d'un mouvement unique de revendication des Mexicains aux États-Unis ni des Chicanos comme une communauté unique. Des conflits sévères ont existé entre les différents positionnements politiques concernant l'inclusion/exclusion des migrants illégaux. De plus, il existe des différences entre les diverses générations de Mexicains-Américains, ou entre les différentes orientations idéologiques et partisanes (Odgers, 2002).

^{14.} À l'intérieur des groupes de danse, il existe aussi des différences et des tensions qui se greffent sur la signification de la danse. Certains groupes la pratiquent comme un moyen politique et/ou de revendication radicale, tandis que d'autres l'exploitent comme un simple spectacle. Le groupe Xipe Totec émerge d'une opposition à ces deux extrêmes.

comme le sont les Gabrielinos¹⁵ – et le groupe se doit d'assister à leurs manifestations sans tenue. Malgré l'insistance sur cette distinction, aucune objection n'est faite concernant la participation à des événements culturels, voire à des spectacles promus par des instances privées ou publiques. Pour les Chicanos de Los Angeles, la danse aztèque offre une possibilité d'insertion dans le monde de la culture et du spectacle en s'inscrivant dans une revendication de reconnaissance de la différence culturelle (qui dans leur vision ne doit pas être restreint par l'engagement politique, considéré comme une instrumentalisation). Donnant à voir une pratique traditionnelle comme fondement d'une appartenance ethnico-nationale, la danse se présente comme une tactique de reconnaissance de la diversité culturelle dans la ville. Comme l'a mentionné O. Odgers (2008) dans le contexte des États-Unis, les symboles catholiques deviennent une composante de l'ethnicité mexicaine, répondant à la fois aux contraintes d'héritage des Chicanos et au modelage ethnicisant de l'identité sur le modèle nord-américain. Par ailleurs, l'appropriation de l'Aztèque en tant que «Race» par excellence facilite l'insertion dans les revendications d'une citoyenneté raciale imaginée, qui met ces derniers en position d'interlocuteurs de l'État, au même titre que les mouvements afro-américains ou natifs américains.

3. Tijuana (Basse Californie, Mexique)

Tijuana, ville mexicaine frontalière contiguë au comté de San Diego (États-Unis), a été depuis son origine (fin du xixe siècle) une zone de contact entre Mexicains et Nord-Américains: un casino pour les Gringos¹⁶, une zone rouge pour les jeunes débauchés de Californie, et dans les années 1960 un couloir industriel d'usines pour employer les migrants du programme « manœuvre ». Tijuana est une ville qui, ces dernières années, a souffert d'une croissance rapide et donc désordonnée, causée par l'immigration et par l'impossibilité de passer la frontière. De cent habitants au début du xxe siècle, elle a dépassé le million en 2000 (Torres Ramírez, 2004).

^{15.} Les Gabrielinos, également connus sous le nom de Tongva, sont le nom générique de trois tribus du groupe uto-aztèque qui habitent dans le sud de l'actuelle Californie. Ce groupe a été considéré comme éteint au milieu du xxº siècle. Cependant, le recensement de 2000 fait état de 1000 Gabrielinos comptabilisés. Leur nom provient de la mission de San Gabriel Arcángel (consulté sur http://es.wikipedia.org/wiki/tongba le 04/05/2011).

^{16.} Terme familier méprisant par lequel les Mexicains désignent les citovens nord-américains.

Zone frontalière, elle crée aussi des espaces limitrophes, caractérisés par le manque de définition normative inhérent à une zone de seuil. Pour beaucoup de personnes, Tijuana est perçue et vécue comme une ville d'impunité, d'insécurité et de violence. Cet imaginaire d'incertitude morale et existentielle a augmenté avec la présence du trafic de stupéfiants. Terre de personne, on y transgresse continuellement les normes, voire la frontière elle-même. Néstor García Canclini a décrit Tijuana comme l'un des plus grands laboratoires du postmodernisme, parce qu'on y expérimente: «Les recherches les plus radicales à propos de ce que signifie entrer et sortir de la modernité; celles qui assument les tensions entre déterritorialisation et reterritorialisation» (García Canclini, 1990, p. 288).

Tijuana est un espace transterritorial: nombre de ses habitants traversent la ligne frontalière quotidiennement, soit pour travailler soit pour aller y faire des achats, voire pour se promener (Torres Ramírez, 2004). Cependant, ces dernières décennies, la ligne frontalière s'est durcie en se matérialisant sous la forme d'un énorme mur qui sépare Tijuana de San Isidro¹⁷. Le mur est devenu l'élément de revendication d'un mouvement artistique vital, se joignant aux multiples élans créateurs qui fissurent constamment le pouvoir exclusif et séparateur de la frontière. La danse aztèque rituelle constitue l'un de ces élans.

La célébration simultanée de l'hommage à Cuauhtémoc date de 2000, et cette tradition a été apportée par les Mexicains qui vivent entre les deux Californies dans le dessein de «laver l'image de la ville de Tijuana, qui pour les étrangers est très négative. Elle représente tout le mal, les défauts, la décadence. Il était nécessaire de construire une autre image de Tijuana et du Mexique.» La cérémonie a été prise en charge par Tata Cuaxtle, qui est le leader spirituel du groupe de Danse Aztèque Chicahuac Ollín, qui en nahuatl signifie: «Force et mouvement.» Ce groupe issu de la néo-mexicanité, formé par des habitants de Tijuana, est né en 2002 dans l'intention de «préserver, continuer et répandre les consignes de nos grands-pères».

Cette cérémonie a pris la tournure d'une confrontation entre les Mexicains et la politique migratoire exercée par le gouvernement nord-américain, représentée notamment par le mur frontalier. Les étendards des Chicanos proviennent des discours iconographiques propres aux fresques de rue de Los Angeles. En 2008, sur l'un d'eux,

^{17.} En 2004, on comptait 1 139 282 arrestations d'immigrés à la frontière. En 2005, on dénombrait un record de 473 immigrés morts à la frontière (US Customs and Border Protection Public Affairs Office, http://www.migrationinformation.org/Feature/display.cfm?id=407).

l'image de Cuauhtémoc portait la consigne suivante: «Race, nous devons nous unir pour abattre les frontières!»¹⁸ Les participants à la cérémonie avaient cherché à rassembler la diversité indigène en un seul peuple descendant de tata («grand-père») Cuauhtémoc qui, bien que divisé actuellement entre deux États-nations, serait présent des deux côtés de la frontière. Le rituel créait ainsi des ponts symboliques pour unir ce que le pouvoir nord-américain avait rompu. L'ethnicité acquise par la médiation de la danse devenait pour les Mexicains la possibilité d'obtenir un permis légal d'entrer aux États-Unis, en vertu de la réglementation internationale de libre passage des indigènes sur leurs territoires d'origine.

4. Ixcateopan (Guerrero, Mexique)

Au sommet d'une montagne dans l'état de Guerrero se trouve la petite chapelle de Sainte-Marie de l'Assomption, construite au xvie siècle, mais qui ne contient pas d'images catholiques. Elle a été transformée depuis la fin des années 1940 en sanctuaire ou « Mecque de la mexicanité » (De la Peña, 2002, p. 97), parce que c'est le lieu de naissance et le lieu où, assure-t-on, reposent les restes du dernier empereur aztèque: Cuauhtémoc19. lxcateopan est un «lieu-nodal» de la mexicanité radicale essentialiste, où chaque 22 et 23 février se rendent les groupes de danse du Mexique comme des États-Unis, affirmant la qualité de race supérieure de l'Indien et s'opposant au projet historique du métissage racial et culturel fondateur de la nation mexicaine moderne.

Selon le mythe afférent connu sous le nom de « legs ou consigne de Cuauhtémoc », les gardiens d'ixcateopan auraient révélé un secret :

^{18.} Signé par les Fresques Mictlán. East Lost Astlán. Le nom du collectif joue sur la manière dont est connu le territoire des Mexicains à Los Angeles: East L.A.

^{19.} Selon la légende, Cuauhtémoc a été fait prisonnier après la bataille pour la domination de Tenochtitlán en 1521. Cruellement torturé par les conquistadors espagnols cherchant une information au sujet des richesses des gouvernants aztèques, il ne s'est jamais rendu, et a été assassiné par le conquistador Hernán Cortés dans le Sud du pays. Ses restes ont été secrètement déplacés par ses fidèles domestiques à Ixcateopan, lieu de résidence de sa mère et considéré comme son lieu de naissance. En accord avec la tradition chontal, ethnie à laquelle la mère de l'empereur appartenait, le lieu de repos des restes devait être le lieu où se trouvait enterré le cordon ombilical. Ces restes ont été découverts en 1949 par la célèbre archéologue Eulalia Guzmán, professeur, philosophe et militante du mouvement de la mexicanité. Mais cette étude a été démentie par les scientifiques commissionnés à leur tour par l'Institut National d'Anthropologie et d'Histoire.

sur son lit de mort l'empereur aurait donné à son entourage l'ordre de maintenir la culture vivante face aux envahisseurs:

Notre Soleil s'est levé, notre Soleil s'est caché et nous a laissés dans la plus totale obscurité. Mais nous savons qu'il s'élèvera de nouveau pour nous éclairer. En attendant il reste là, dans Mictlán, nous devons nous unir et cacher dans notre cœur tout ce que nous aimons. (...) Que les pères et les mères (...) n'oublient pas non plus de dire à leurs enfants comment on élèvera ce qui un jour sera à nouveau Anáhuac, le pays du nouveau Soleil²⁰.

Aujourd'hui, ce mythe constitue la prophétie de la mexicanité, qui annonce le retour prochain de la culture et de la civilisation aztèque. Les adeptes de la mexicanité pensent que nous allons bientôt assister à l'arrivée triomphante du Sixième Soleil, ère au cours de laquelle la culture aztèque régnera à nouveau.

La célébration proprement dite date à peine de la fin des années 1970, et elle a été initiée par les fondateurs de l'une des organisations les plus importantes du mouvement de la Mexicanité, *Zemanahuac Tlamachtiloyan* ou Institut des Cultures Préaméricaines, et par le Dr Ramírez Juárez, un gardien du lieu se présentant comme descendant de la lignée de Cuauhtémoc (Mendoza, 2007, pp. 68-69). Depuis ses origines, elle compte sur l'appui de groupes de danseurs chicanos. Des représentants du *National Congress of American Indians*, le dirigeant du Chicano Park Center, des délégations Lakota, Yaqui, Pikuri, Ute, Mazahua, Otomí et Maya, des groupes de danse du Mexique, Guillermo Rosete (voir plus loin) et les *Voladores* de Papantla²¹ ont assisté entre autres à la première grande célébration. (Mendoza, 2007).

La cérémonie consiste fondamentalement en une concentration de danseurs issus des courants les plus essentialistes de la mexicanité, s'autoproclamant «guerriers», qui se réunissent pour rendre hommage à l'empereur, tandis qu'une pérégrination-marathon des adeptes du mouvement porte le Feu Sacré depuis la place principale de la ville de Mexico-Tenochtitlán jusqu'à la chapelle où se trouvent les

^{20.} Version citée par De la Peña (2002, p. 224).

^{21.} Les Voladores de Papantla exécutent une danse rituelle qui se pratique actuellement parmi les ethnies totonaques des états du Golfe du Mexique. Il s'agit d'une performance de quatre hommes-oiseaux, pendus tête en bas par des cordes, et descendant au sol en tournant lentement autour d'un mât. Même si elle intègre des tenues et des éléments propres au catholicisme, cette danse a été considérée par l'UNESCO en 2009 comme Patrimoine Immatériel de l'Humanité.

restes de Cuauhtémoc, afin d'« unir symboliquement » la Confédération des Peuples de l'Anáhuac dans ce lieu sacré, à minuit précise entre le 22 et le 23 février. Le sommet de la manifestation a lieu à midi le 23. lorsque les Voladores de Papantla réalisent leur rituel. Les groupes de danseurs commencent à se réunir quelques jours avant, avec des quérisseurs, des apprentis chamanes et des chercheurs spirituels qui se nourrissent de la mexicanité, de l'indianisme et de l'ésotérisme en général.

Les différents groupes de danseurs ont l'opportunité ces jours-là, notamment le 22, de réaliser leurs propres cérémonies de danse et de veille dans la chapelle et dans l'atrium de celle-ci en l'honneur de « notre grand-père Cuauhtemoczin » (diminutif nahuat I qui s'emploie pour parler affectueusement d'une personne). En 2010, nous avons pu observer que les groupes fusionnent fréquemment pour réaliser leurs rituels. Ils entrent à tour de rôle dans la danse au fil de leurs arrivées, et sortent en ordre de la chapelle pour laisser la place au groupe suivant. La chapelle où se trouve la tombe de Cuauhtémoc fonctionne comme un sanctuaire de la nation aztèque, où ses «descendants » vont lui rendre hommage le jour de son anniversaire, en lui offrant des fleurs²², des graines de maïs et de haricot, du tabac et des bougies. Les offrandes témoignent souvent d'une attitude pieuse : les danseurs font le signe de croix qui symbolise aussi le nahui hollín²³, avant de déposer les offrandes sur le sol. Et en guise d'ex-voto, elles sont accompagnées de messages écrits, comme celui-ci: «Kuahutemoczin: la fleur de ta parole ne meurt pas! Parce que c'est la lumière qui émane de tes ailes qui guide nos pas.»

5. Taos (Nouveau Mexique, États-Unis)

L'un des jeunes disciples chicanos de Florencia Yescas, Guillermo Rosete, est parti de San Diego pour Taos, Nouveau Mexique où il a

^{22.} Notamment des couronnes funèbres de fleurs (laissées par des associations culturelles ou des écoles primaires.) telles que celles que l'on porte habituellement aux veillées funèbres et aux fêtes civiques lors des hommages aux héros nationaux sur les monuments historiques.

^{23.} Le Nahui hollín symbolise le « quatrième mouvement ». Selon M. León Portilla, ollin se réfère à la notion de « mouvement, concept de grande importance dans la pensée nahuatl. C'est avec ce terme que l'on désigne les vingt signes des jours. Le jour nahuil ollin "4-mouvement" à donné son nom au Cinquième Soleil, l'ère dans laquelle nous vivons» (León Portilla, 1979, p. 388). Dans la danse aztèque, il est représenté par le mouvement des pieds en croix et il est symbolisé en tant que Saint Xúchitl (fleur à quatre pétales) durant les cérémonies de veille.

fondé le groupe de Danse Aztèque d'Anáhuac en 1985. Contrairement à la Californie, le Nouveau Mexique est un État où les «Hispaniques» ne sont pas majoritaires. À l'instar de l'Arizona, il s'agit d'une région où il y a eu de fréquentes poussées de racisme. Cependant, c'est aussi un lieu où les groupes natifs américains sont le plus présent, à tel point que cette région a été reconnue par l'UNESCO comme l'unique communauté indienne vivante patrimoine de l'humanité²⁴. Elle est peuplée par les dénommés « Indiens pueblo » et par les Picuris. Au sein de ce contexte particulier de survalorisation des peuples premiers des États-Unis, ce groupe conçoit la danse non seulement comme un folklore, mais comme le fondement d'une appartenance ethniconative. Imprégnés du modèle d'appartenance raciale qui est au cœur du mouvement des natifs nord-américains, ses membres trouvent dans la danse une voie de construction d'une ethnicité aztèque qui fait office de pont entre les deux mouvements américains et mexicains et renforce la continuité culturelle et ethnique de leurs traditions au sein du sous-continent, voire à un niveau continental. De fait, son fondateur dans sa prime jeunesse a été en contact avec les leaders du peuple Hopi d'Arizona, en qualité de représentant « Xicano »²⁵ et comme militant du Centre Culturel La Race, il a reçu la consigne de devenir gardien, maître et représentant de «son peuple», tel que les leaders natifs nord-américains l'appliquent dans leurs propres ethnies. Plus tard, dans les années 1970, il s'est impliqué dans la danse, comme mode de connaissance de son héritage indigène.

Guillermo Rosete défend la croyance en une origine commune des ethnies du Mexique, des États-Unis et du Canada en se fondant sur leurs pratiques communes: leur danse, leurs pratiques herboristes curatives, la purification par la vapeur au moyen de sweat lodges ou temascales, et leur alimentation (maïs, courge et haricot). Il considère qu'au nord de la rivière Mississipi se trouve « le Premier berceau d'Aztlán » et a apporté son aide pour que des groupes de deux côtés de la frontière, comme les Hopi et les Pai Pai, se reconnaissent comme

^{24. &}lt;a href="http://www.taospueblo.com/about.php">http://www.taospueblo.com/about.php

^{25.} Guillermo est allé à Hopiland en août 1973. «Il a fait ce voyage en faisant partie de la Caravane des Traités Cassés. Avec un groupe de jeunes hommes indigènes, il est entré dans un Pacte de Société de Guerriers Adultes. Le leader de ce pacte était Richard Oakes, qui avait réuni ce groupe de jeunes hommes venant de tribus différentes. Il a dit aux jeunes hommes qu'ils avaient l'obligation de devenir des gardiens, des professeurs et porte-parole de leurs peuples. Guillermo et Tupac Enrique sont venus en tant que représentants de San Diego Xicano, des communautés Chicanas de Toltèques d'Aztlán et du Centre Culturel de la Race. Il y avait aussi la représentation des Ft Defiance Chapter du Mouvement Indien d'Amérique» (Maestas, 1997, pp. 46-47).

frères uniquement séparés par une frontière politique. Même dans les questions d'importance rituelle comme la tenue, il n'hésite pas à mélanger les formes aztègues avec des formes natives nordaméricaines et tire un certain orgueil d'avoir été le premier danseur aztèque paré de peaux d'animaux et de peintures de visage, selon la coutume « native ».

Actif dans les deux pays, Guillermo Rosete a favorisé l'exportation au Mexique de formes rituelles nord-américaines comme la danse du soleil Lakota, promue comme la voie authentique de reconstruction de l'appareil rituel de l'Ancien Anáhuac. Divers leaders de la mexicanité, comme Tlacaélel (Mexicain) et Rosete lui-même (Mexico-américain) sont convaincus que la tradition de la danse aztèque s'est conservée dans le territoire des Lakotas, et a été préservée de la fragmentation et de la disparition dont elle a été par ailleurs victime sur les terres de la Nouvelle Espagne à cause de l'Inquisition. De même, ces leaders considèrent que l'unique vestige de la dite cérémonie est la danse des Voladores de Papantla, qui a été promue par Guillermo Rosete au Mexique et aux États-Unis. Dans les deux lieux la danse du soleil Lakota a été introduite comme une voie de purification de la danse aztèque traditionnelle (jugée trop syncrétique). Rosete a été le protagoniste de l'établissement du culte à Cuauhtémoc à Ixcateopan il y a presque quarante ans: à cette occasion, à l'inverse de son affichage aux États-Unis comme leader de la mexicanité, il s'est présenté avec les insignes d'un Indien lakota, manifestant un usage stratégique de ses répertoires culturels. De la même manière, il s'est associé à l'actuel gardien de la tombe d'Ixcateopan, qu'il a emmené dans différents lieux des États-Unis, le présentant comme l'incarnation authentique de la lignée de Cuauhtémoc, et obtenant un jeu de reconnaissance mutuelle qui leur permet de transnationaliser leurs circuits. Dans ce jeu, cet acteur stratégique sait que la reconnaissance qui est octroyée depuis le Mexique à la danse aux États-Unis est aussi importante que la reconnaissance que les danseurs chicanos octroient aux chefs mexicains en les intégrant dans leurs réseaux de conquête ou de réciprocité²⁶. A posteriori, la légitimité de la fête à Taos provient de son lien avec lxcateopan comme lieu sacré de la mexicanité, conçu comme le berceau de la lignée aztègue impériale et comme un

^{26.} À l'occasion de la Caravane Teponaxtli, organisée par Florencio Yescas en 1976, et dont l'objectif était d'amener les danseurs chicanos à obtenir la reconnaissance d'importants chefs de danse conchera de Mexico, Guillermo Rossette «a compris que ce qui était réellement important, c'était que les danseurs de la Caravane reconnaissent les chefs concheros, et non l'inverse » (Maestas, 1997, p. 50).

«nombril» énergétique du mouvement. L'objet le plus sacré de son autel est constitué par les cendres de Cuauhtémoc, dont on dit qu'elles ont été données par son gardien.

6. Conclusion

La frontière entre le Mexique et les États-Unis fait deux mille kilomètres de long. À partir de cette séparation s'est établie une démarcation territoriale entre deux nations gouvernées par des régimes politiques différents. Mais les populations des états frontaliers ont également réorganisé leurs identités à partir de cet axe qui introduit des marques distinctives entre les peuples d'un côté et de l'autre : les Américains et les Mexicains (Kearney, 1999). Des familles, tribus ou groupes ethniques ont été séparés par la frontière et ils ont reformulé leurs identités. Toutefois, si les frontières divisent et délimitent des identités différenciées et dénivelées, elles construisent aussi des zones de contact entre deux territoires et cultures (Hannerz, 1997). Les rituels de la mexicanité donnent à voir un élan de politique citoyenne identitaire pour percer le mur de la frontière politique séparant le territoire qui, jadis, faisait partie de l'ancien empire mexica; et pour retisser actuellement les trames culturelles qui rendent plausibles une nation imaginée, dont le territoire englobe l'Amérique du Nord. Il reste évident que la traversée d'un côté et de l'autre de la frontière signale des régimes de différentiation identitaire opposés et même tendus. Cependant, la contiguïté crée aussi des identités partagées comme le sont les Californies comprises dans l'imaginaire territorial d'Aztlán, ou l'effet de « cordon énergétique », le lien avec le « nombril » qui relie les populations de Taos à Ixcateopan comme «lieu-nodal ».

À l'inverse de ce qu'affirme Appadurai (1996), à savoir qu'il est vain de trouver des points fixes dans des contextes de flux, les sanctuaires de la nation d'Aztlán surgissent au contraire comme l'expression d'une nécessité d'enracinement. Quand les cultures sont transplantées dans d'autres territoires, la nécessité d'enracinement non seulement ne s'affaiblit pas, mais elle acquiert un caractère prioritaire: les racines se multiplient et sont déplacées vers d'autres territoires (Capone, 2004).

Certains fondements, mythes, et imaginaires de la mexicanité, qui confèrent une forme de rite spirituel à la danse *mexica* pourraient s'expliquer par les théories de la migration et des communautés en diaspora. Dans le cas étudié, elles s'élaborent de manière mutuelle et circulaire. Cela se comprend par le cumul de plusieurs facteurs: un territoire historique prénational commun; une prise de conscience de

la «Race» qui englobe tous les natifs de l'Amérique, et qui les légitime comme populations « premières » ; une conception de la lignée raciale et spirituelle qui fait d'eux les héritiers d'un legs et d'une civilisation ancestrale mais aussi les exécuteurs contemporains d'une mission prophétique; une herméneutique du secret «caché» qui permet de défier l'histoire officielle et de légitimer l'innovation comme si elle était une préservation de ce qui a été nié; la création d'une géographie contenant des repères sacrés (Ixcateopan, les monuments à Cuauhtémoc, les ruines archéologiques et lieux de reliques), dans laquelle la danse et les marches sacrées ont pour fonction de relier des territoires.

Cependant, au-delà de la reconnaissance d'un élan général à créer la nation imaginée d'Aztlán, nous avons pu détecter des significations différentes de cette même nation, dans les quatre cas décrits. D'un côté, le type de religiosité n'est pas le même: à Los Angeles, l'incorporation du folklore articulé avec les fêtes religieuses du catholicisme populaire est un drapeau identitaire du Chicano, dont il fait dériver sa légitimité comme Mexicain; en revanche, à Tijuana, le catholicisme est pratiqué comme une tradition, mais il n'est pas assumé de manière consciente, et s'intègre aux processus de réethnisation mêlés à des spiritualités new age. Par contraste, à Taos les danseurs assument une identité nativiste pan-indienne, dans laquelle leurs rites acquièrent un statut social de cérémonies chamaniques. Enfin, les pèlerins pratiquent à ixcateopan une religiosité ancrée dans l'essentialisme aztèque/toltèque, qui se sépare des groupes ethniques et du catholicisme populaire.

Même si tous partagent l'idée de nation imaginée, celle-ci n'est pas la même pour les uns et les autres. Pour les Chicanos (de L.A.), il s'agit d'une version folklorisée de la nation d'Aztlán, un territoire ancestral qui revendique une nation sans divisions, et une race imaginée qui exige la reconnaissance d'une citoyenneté culturelle. Ils forment l'utopie d'une nation intégrant les territoires aujourd'hui divisés par la frontière Mexique-États-Unis. Mais pour leurs pairs qui vivent du côté mexicain, il devient nécessaire de relancer une citoyenneté proprement politique qui remplacerait le statut social de «migrants illégaux», par celui d'«habitants premiers». Pour les adeptes de la mexicanité du centre du Mexique par contre, la nation renvoie à la restauration de l'Anáhuac (capitale de l'empire Aztèque), dotant d'une force hégémonique le centre du Mexique et s'alimentant d'une vision d'empire continental. Il est important dans ce cadre pour les danseurs de récupérer les centres préhispaniques, occultés/ensevelis sous l'architecture catholique et civile de la colonie. En revanche, les Chicanos de Taos insistent sur la dimension continentale d'Aztlán comme lieu de propriété légitime de tous les groupes ethniques du continent.

Par ailleurs l'idée de nation imaginée n'est pas seulement spirituelle ni simplement territoriale: elle a pour substrat une conception raciale. Par exemple, l'imaginaire chicano de «la Race» renvoie au Mexicain qui vit aux États-Unis; en concevant le Mexicain comme une ethnie, les différences ethniques intra-mexicaines sont ainsi diluées, et l'on peut militer pour acquérir des droits de citoyens à l'instar des Noirs et des Indiens natifs de l'Amérique du Nord. Par contraste, à peu de kilomètres de là, les Mexicains de Tijuana soulignent les particularités ethniques internes à la nationalité «mexicaine». Ils récupèrent les traditions oubliées des groupes ethniques qui vivent dans les Californies des deux côtés de la frontière, à travers laquelle ils cherchent à dépasser la frontière physique et politique qui divise un même peuple indigène et ils légitiment leur circulation et échange culturel. En revanche, pour leurs compatriotes du centre du Mexique, l'invention de la «Race aztèque», comme une lignée héritée par la voie du sang et de la culture, les authentifie comme héritiers d'une souche aztèque-mexica, ignorant d'autres matrices qui donnent son identité au métissage actuel et à la pluralité ethnique de la nation. Par le biais de la danse ils réalisent une reculturation visant à l'homogénéisation, qui en même temps incite de nos jours à la réhabilitation des centres anciens cérémoniaux préhispaniques pour reconquérir le Mexique préhispanique. Enfin, les danseurs de Taos encouragent l'invention d'un panindianisme qui relie, à la manière des ethnies natives nord-américaines, les ethnies mexicaines aux multiples appellations ethnisées ayant trait au mexicain: Aztèque, Totonèque, Chichimèque. Ils établissent une relation de collaboration, de reconnaissance et d'échange rituel, comme par exemple dans la Danse du Soleil, les Journées de Paix ou de Dignité et les Conseils des Anciens, pour donner forme à cette unité continentale.

Il ne s'agit pas d'une religion qui aspirerait à une conquête territoriale, mais d'une forme de reconquête de la mémoire ancestrale au moyen d'une pratique rituelle. Cela provient du fait que les espaces actuels s'érigent sur différentes couches «géologiques » d'histoire et de mémoire. La danse réécrit alors la mémoire et redessine le territoire en liant l'espace présent au territoire ancestral. À la manière d'un palimpseste, elle permet de faire remonter à la surface l'existence et la vigueur d'une civilisation ancienne qui, sans être effacée, s'est conservée cachée, niée et enterrée.

Les nations d'Aztlán et d'Anáhuac n'ont pas la même étendue, et ne sont pas imaginées depuis le même lieu. Bien qu'elles partagent un passé commun et encouragent une reconquête de la mémoire au moyen de leurs rituels, elles projettent des imaginaires territoriaux autour de centres différents et conjuguent diverses temporalités. Selon sa situation actuelle, chaque groupe reconquiert au moyen de la danse un territoire ancestral, et avec elle ils réécrivent leurs histoires et leurs lignées, en utilisant des paroles plus faibles les unes que les autres, mais toutes présentes dans quelque couche du texte de l'écriture de la nation imaginée.

Nous pouvons conclure que s'il existe bien une conception de la nation imaginée portée par les populations divisées des nations modernes, cela n'implique pas pour autant une politique de la table rase. D'un côté, persistent des différences entre les deux pays, dont l'histoire se forge à travers des formations nationales différentes, qui leur donnent des signifiés de citoyenneté dénivelée en contraste avec les autres, à partir desquelles ils recréent leurs propres catégories ethniques, raciales et nationales. Celles-ci font office de matrices de production des différences culturelles, en générant des géographies distinctes et des lignées de nations imaginées. Être Mexicain au Mexique n'implique pas de conscience raciale, ni ethnique; aux États-Unis, la mexicanité se convertit automatiquement en une appartenance ethnique. Cependant, l'interaction et l'échange des acteurs qui donnent forme à la nation imaginée recontextualisent ces appartenances, en s'influençant mutuellement. D'un autre côté, les filtreurs d'altérité à l'intérieur de la nation imaginée nous montrent que subsistent aussi les matrices de productions de différences intra-nationales.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ANDERSON B., 1993, Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y el difusión del nacionalismo, México, FCE.
- APPADURAL A., 1996, Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization, Minneapolis, London, University of Minnesota Press.
- ARGYRIADIS K., DE LA TORRE R., 2007, «El ritual como articulador de temporalidades: un estudio comparativo de la santería y de las danzas aztecas en México », in Hoffmann O., Rodríguez M.-T. (dir.), Los retos de la diferencia. Los actores de la multiculturalidad entre México y Colombia, México, CIESAS/CEMCA/IRD/ICANH, pp. 471-508.
- AYALA S., LAURO E., s/f, «Tiempo indígena: la construcción de imaginarios prehispánicos », <www.lulu.com/items/volume_62/2004000/.../1/.../Tiempo_ Lulu.pdf>
- BECK U., 2006, Qu'est-ce que le cosmopolitisme?, Paris, Aubier Alto.
- CAPONE S., 2004, « À propos des notions de globalisation et de transnationalisation», Civilisations, n° 51 (1-2): «Religions transnationales», pp. 9-21.

- CHATERJEE P., 1996, «Comunidad imaginada ¿Por quién?», Balakrishnn G. (dir.), Mapping the nation, Londres, Versi, pp. 214-225.
- CLIFFORD J., 1995, Los dilemas de la cultura, Barcelona, Gedisa.
- CLIFFORD J., 1999, Itinerarios transculturales, Barcelona, Gedisa.
- Csordas T.J. (dir.), 2009, *Transnational Transcendence: Essays on Religion and Globalization*, Berkeley, University of California Press.
- DE LA PEÑA F., 2002, Los hijos del sexto sol, México, INAH.
- DE LA TORRE R., 2008, «La estetización y los usos de las danzas concheras», in Argyriadis K., De la Torre R., Gutiérrez Zúñiga C., Aguilar Ros A. (dir.), Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales, México, El Colegio de Jalisco/CIESAS/IRD/CEMCA/ITESO, pp. 73-110.
- DE LA TORRE R., 2009, « De la globalización a la transrelocalizacion de lo religioso », *Debates do NER*, n° 16, pp. 9-34 (dossiê «Trasnacionalização religiosa »).
- DE LA TORRE R., GUTIÉRREZ ZÚNIGA C., 2011, «Encrucijadas entre la herencia "azteca" y el patrimonio cultural », in De la Peña G. (dir.), La antropología y el patrimonio cultural de México, CONACULTA/Taurus.
- Hall S., 1991, «Lo local y lo global: globalización y etnicidad» (traducción de Pablo Sendón), Biblioteca Virtual de Ciencias Sociales <www.colonautas.edu.pe/>
- HANNERZ U., 1997, «Flows boundaries and hybrids: keywords in transnational anthropology», *Mana*, Río de Janerio, n° 3 (1), pp. 7-39.
- García Canclini N., 1990, Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad, México, Grijalbo.
- Gonzalez Y., 2000, «El Movimiento de la Mexicanidad », Religiones y Sociedad, México, n° 8, pp. 9-35.
- GONZALEZ Y., 2006, Danza tu palabra. La danza de los concheros, México, Plaza y Valdés editores.
- KEARNEY M., 1999, «Fronteras fragmentadas, fronteras reforzadas», in Mummert G. (dir.), *Fronteras Fragmentadas*, México, El Colegio de Michoacán.
- LEÓN-PORTILLA M., 1979, La Filosofía náhuatl, México, UNAM.
- MAESTAS E., 1997, « Danza Azteca en Aztlan. The difusión of Danza Azteca in the United States », mémoire de maîtrise d'anthropologie, Universidad de Colorado en Boulder, (Honors Thesis for Departmental Honors).
- MAGNANI J., GUILHERME C., 1999, «O circuito neo-esoterico na cidade de Sao Paulo», in Carozzi M.J. (dir.), A Nova Era no mercosul, Petrópolis, Éditions Vozes, pp. 27-46.
- Marcus G., 1995, «Ethnography in/of the World System: the Emergence of Multisited Ethnography», *The Annual Review of Anthropology*, n° 24, pp. 95-117.
- MENDOZA M.A., 2007, Los Mexicas Hoy, México, editorial Nekutik.

- ODGERS O., 2002, Identités frontalières: Immigrés mexicains aux États-Unis, Paris, L'Harmattan.
- ODGERS O., 2008, «Construcción del espacio y religión en la experiencia de movilidad. Los Santos Patronos como vínculos espaciales en la migración México-Estados Unidos», Migraciones Internacionales, nº 4 (3), pp. 5-26.
- OLMOS M., 2008, «Las creencias indígenas y neo-indias en la frontera MEX/ USA», Trace, n° 54, pp. 45-60.
- PENROSE C.W., 1889, «Setter from "Junius"», The Deseret Weekly: Pioneer Publication of the Rocky Mountanin Region (Deseret news CO), n° 39 (2), pp. 53-54.
- QUIJANO A., 2000, «"¡Qué tal raza"!», Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales, vol. 6 (1), pp. 37-45.
- ROSALDO R., 1994, «Cultural Citizenship in San Jose, California», Political and Legal Anthropology Review (PoLAR), n° 17 (2), pp. 57-63.
- SEGATO R.L., 2007, La nación y su otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la identidad, Buenos Aires, Prometeo.
- TORRES RAMIREZ G.R., 2004, «Vivir e imaginar la ciudad. Tijuana: imaginarios urbanos de una ciudad fronteriza », Tesis de Maestría en Comunicación, Departamento de Estudios de la Comunicación Social, Guadalajara, Universidad de Guadalajara.

Ifá reconquiert le monde ou les défis d'une « nation yoruba imaginée »

Stefania CAPONE Alejandro FRIGERIO

L'un des changements les plus significatifs survenu dans le champ religieux afro-américain est sans aucun doute la diffusion, depuis les années 1980, des pratiques religieuses d'origine africaine au-delà de leurs frontières ethniques et nationales. Elles se sont implantées progressivement dans de nouveaux pays d'Amérique et d'Europe qui ne possédaient pas une longue tradition religieuse en la matière comme c'était le cas pour Haïti, le Brésil et Cuba. Dans les dernières décennies, ces religions ont aussi profondément modifié leur image, passant du statut de religions secrètes et persécutées à celui de religions qui occupent de façon inédite l'espace public, en revendiquant leur spécificité culturelle et leur universalité. De religions «de noirs et de pauvres», elles sont devenues aujourd'hui des religions dont les pratiquants sont issus de différents milieux sociaux, incluant aussi des étrangers qui importent ces religions dans leurs propres pays d'origine. De nos jours, la migration transnationale est également devenue un vecteur important de globalisation religieuse, entraînant, entre autres choses, une confrontation inédite entre différents modèles de tradition¹, ainsi que des tentatives de « reconquête spirituelle » qui doivent composer avec un univers profondément stratifié et fragmenté.

^{1.} Nous faisons référence ici à la «tradition yoruba» censée être la base commune de la plupart des variantes « diasporiques» présentes en Amériques. Comme le rappelle P. Gilroy (1993, cité par Clifford, 1997, p. 268), « [Tradition] can be seen to be a process rather than an end, and is used here neither to identify a lost past not to name a culture of compensation that would restore access to it. (...) Tradition can now become a way of conceptualizing the fragile communicative relationships across time and space that are the basis not of diaspora identities but of diaspora identifications. Reformulated thus, [tradition] points not to a common content for diaspora cultures but to evasive qualities that make inter-cultural, trans-national diaspora conversations between them possible.»

Comme l'a rappelé A. Mary dans son introduction, si aujourd'hui les entreprises religieuses transnationales transcendent les frontières des États-nations modernes, elles continuent toutefois de miser, de façon qui pourrait sembler paradoxale, sur le réveil des imaginaires nationaux. Dans les différentes modalités de ce qu'on appelle aujourd'hui la « religion des orisha » (les dieux d'origine yoruba), la référence à un imaginaire commun, celui de la culture yoruba, conjugue de facon exemplaire imaginaires nationaux et imaginaires transnationaux. C'est en ce sens que l'on peut dire que la transnationalisation religieuse n'est pas seulement le résultat d'une circulation transfrontalière d'individus qui échappent aux limites des territoires nationaux². Dans le cas des religions afro-américaines, elle est, au contraire, intimement liée à la préexistence d'une «communauté imaginée» (Anderson, 1996), qui se nourrit de l'imaginaire d'une nation « originelle» ou d'une Terre mère censée être le centre détenteur d'une tradition primordiale.

En reprenant les critiques formulées par plusieurs auteurs qui ont souligné la «faiblesse théorique» d'une notion devenue «un slogan – presque un mantra» (Chivallon, 2007, pp. 132-133), nous proposons d'élargir ce concept, qui renvoie dans l'ouvrage d'Anderson (1996, p. 19) à la «faculté imaginante» au cœur des nations, aux «transnations» évoquées dans le texte de S. Capone et A. Mary dans cet ouvrage. Ces «transnations» – la yoruba ou la kongo, pour rester dans la limite de nos terrains respectifs –, dont l'imaginaire alimente l'idée d'une «communauté imaginée» d'initiés dans la religion des orisha, réactive l'héritage de la politique biblique des nations tout en jouant sur le double tableau du cosmopolitisme et du particularisme identitaire.

En effet, depuis l'essor du panafricanisme, qui prônait l'unification du continent africain et son alliance avec la « diaspora », l'Afrique est devenue une « communauté imaginée » pour les avant-gardes culturelles et politiques afro-américaines. Mais, au sein de cette « communauté imaginée africaine » se découpent d'autres « communautés imaginées » qui renvoient historiquement à la fondation des différentes religions afro-américaines, mettant en avant des « identités ethniques » – yoruba, kongo, etc. – qui désignent en réalité des spécificités rituelles (les « nations » du candomblé ou du batuque). Le cas d'Oyotunji Village est en cela exemplaire puisque son projet, ancré dans le nationalisme noir nord-américain, visait à concrétiser le rêve d'une « trans-nation » yoruba entre les deux côtés de l'Atlantique (Clarke,

^{2.} Voir aussi l'article de Renée De la Torre & Cristina Gutiérrez dans ce même ouvrage.

2004; Capone, 2005). Mais, cette «communauté» de descendants d'Africains, travaillée par les particularismes religieux, est sans doute plus «imaginaire» qu'«imaginée» puisque, à l'exception de quelques rares cas, comme les retours d'Afro-Brésiliens sur la côte de la Baie du Bénin ou la colonisation afro-américaine du Liberia, l'Afrique n'est jamais devenue un lieu de retour réel pour les Noirs de la diaspora. Depuis le panafricanisme, l'Afrique a été imaginée comme une terre d'origine plus mythique que réelle. Son mythe continue d'alimenter l'imagination afro-américaine, autant dans ses pratiques religieuses que dans sa production culturelle (Pinho, 2010).

Cette idée d'une « communauté imaginée », qui rassemblerait les pratiquants de la religion des orisha dans le monde, n'est pas également mobilisée par les différents acteurs transnationaux et n'est pas non plus dépourvue de tensions ou conflits qui vont jusqu'à remettre en cause l'existence même de « mondes partagés ». En réalité, les références à ce patrimoine culturel commun – la religion yoruba qui formerait le fondement de différentes variantes régionales de la religion des orisha – sont multiples et souvent conflictuelles, opposant «Yoruba du Nigeria» et «Yoruba de la diaspora» (Capone, 2005) ou religion lucumí (santería cubaine) et religion nagô (candomblé brésilien), deux dénominations qui renvoient à une même origine yoruba3. L'analyse de la manière dont cet imaginaire d'une «trans-nation» yoruba s'inscrit dans une réalité rituelle, complexe et polysémique, nous permettra d'appréhender les recompositions de différentes variantes religieuses dans un contexte où prédominent luttes de pouvoir et pratiques de domination. L'idée d'appartenir à une même « transnation rituelle » peutainsi rapidement se transformer de « communauté imaginée » en « communauté imaginaire ». Le « seuil de concrétisation » (Chivallon, 2007, p. 167) atteint par cet imaginaire dépend des rapports de domination et de pouvoir que chaque variante religieuse entretient avec les autres.

Cet article se propose d'analyser la négociation rituelle engendrée au Brésil et en Argentine par la rencontre entre différentes variantes régionales – nigérianes, cubaines et brésiliennes – du culte des orisha. L'analyse de la réintroduction du culte dans les maisons de candomblé de Rio de Janeiro et l'impact grandissant de cette tradition religieuse en Argentine, grâce aussi aux forums sur internet et aux réseaux de pratiquants à l'échelle continentale, visera à mettre en lumière les enjeux d'une transnationalisation religieuse qui modifie en profondeur l'équilibre, parfois fragile, entre modalités de culte

^{3.} Les termes *lucuml* et *nagô* étaient utilisés pour désigner les esclaves provenant du pays yoruba, respectivement à Cuba et au Brésil.

afro-américaines. Les différentes traditions en présence revendiquent toutes une même origine yoruba, dessinant les contours d'une «nation yoruba imaginée» sur laquelle chacun projette son propre «nationalisme culturel». Le genre constitue le principal champ symbolique dans lequel s'articulent des structures distinctes de pouvoir dans ce que l'on peut appeler une formation religieuse transatlantique. Les deux cas analysés nous aideront à repenser les relations complexes entre le local et le global, ainsi que la tension structurelle entre homogénéisation et hétérogénéité des pratiques culturelles dans un contexte de globalisation religieuse.

Le culte d'Ifá au Brésil

Historiquement, les religions afro-américaines sont caractérisées par une grande fragmentation et par l'absence de toute autorité supérieure qui soit capable d'imposer une quelconque orthodoxie à l'ensemble des pratiquants. Toutefois, depuis le début des années 1980, on assiste à la multiplication d'entreprises de normalisation religieuse, alimentées par le désir d'unifier les différentes traditions d'origine africaine, soulignant l'existence d'une base commune à l'ensemble des modalités religieuses afro-américaines. Les Congrès internationaux de la tradition et culture des orisha (сомтос) ont aidé à créer des réseaux d'interconnaissance entre les initiés du candomblé brésilien, de la santería cubaine, du vodou haïtien, de l'orisha-voodoo nordaméricain et de la « religion traditionnelle yoruba », représentée notamment par des babalawo nigérians, les spécialistes de la divination selon le système d'Ifá⁴. Ces tentatives de standardisation et d'unification religieuse ont produit de nouvelles configurations de ce qu'on appelle la « créolisation religieuse », où les processus de cross-fertilization – un terme aujourd'hui très en vogue dans la littérature anthropologique anglo-saxonne (Vertovec, 2003; Gallos, 2009) qui remplace les références au syncrétisme et n'est pas sans rappeler la notion de transculturación du Cubain Fernando Ortiz (1940) --, historiquement à la base de ce type de religions, sont profondément resignifiés, en mettant en avant les variables endogènes africaines ou afro-américaines au lieu des influences exogènes européennes ou catholiques (Capone, 2008).

Sur les Congrès internationaux de la tradition et culture des orisha, voir Capone (2005), Argyriadis et Juarez Huet (2007) ainsi que Cruz (2010).

Dans ces dernières années, cette interconnexion croissante entre différentes traditions locales du culte des *orisha* a concerné deux des plus importantes religions afro-américaines: le candomblé brésilien et la religion lucumí cubaine, aussi appelée *santería* ou *regla de ocha*. L'analyse de la réintroduction du culte d'Ifá dans les maisons de candomblé, et des changements structurels qui en découlent au niveau de la hiérarchie religieuse, nous aidera à comprendre comment le contexte transnational, dans lequel les religions afro-brésiliennes et afro-cubaines évoluent aujourd'hui, ébranle les rapports de pouvoir au sein de la structure religieuse locale, dans une confrontation inédite entre modèles de tradition dans laquelle le culte d'Ifá s'avère être le principal pivot.

Dans l'ensemble des religions d'origine yoruba, le système divinatoire d'Ifá occupe une position très importante, grâce surtout au prestige accordé à un corpus de connaissance, écrit et ordonné selon une logique binaire, dans des systèmes religieux qui se transmettent majoritairement de façon orale⁵. À partir des années 1970, cette pratique divinatoire a connu une revitalisation importante au Nigeria, grâce à la recompilation des itán (les histoires liées au corpus de connaissances d'Ifá), suivie par Cuba, où ces pratiques ont connu un grand essor à partir des années 1990. Au Brésil, au contraire, la divination selon le système d'Ifá était tombée dans l'oubli après la mort. en 1943, de Martiniano Eliseu do Bonfim, généralement considéré comme le dernier babalaô brésilien6. Il a fallu attendre la fin des années 1970 pour que la pratique « oubliée » de la divination d'Ifá soit redécouverte au Brésil grâce à la diffusion des cours de langue yoruba, d'abord à Salvador et ensuite à Rio de Janeiro et à São Paulo. Cela a été possible grâce à un programme de coopération culturelle entre le Brésil et certains pays africains, notamment le Nigeria, qui a permis la venue au Brésil d'étudiants et professeurs voruba. Le public des cours de langue yoruba était formé principalement par des initiés du candomblé qui souhaitaient redécouvrir la signification des termes nagô - la langue rituelle d'origine yoruba - qui avait été perdue au fil des années. Mais leur véritable intérêt était surtout la redécouverte d'une orthopraxie religieuse tombée dans l'oubli à cause de la transmission incomplète du savoir religieux. Les cours de langue voruba se transformèrent ainsi rapidement en cours de rituel et, surtout, de divi-

Ce prestige accordé au système d'Ifá a également amené l'UNESCO à déclarer cette pratique divinatoire « patrimoine immatériel » de l'humanité.

Le terme yoruba babaláwo (baba-ní-awo, le père du secret) est différemment orthographié selon les contextes nationaux: babalaó au Brésil et babalao à Cuba.

RECONQUIERT LE MONDE OU LES DÉFIS D'UNE « NATION YORUBA IMAGINÉE » IFÁ RECONQUIERT LE MONDE OU

nation selon les odùs, les signes qui forment la base du système divinatoire d'Ifá. Ces cours furent à l'origine de la diffusion de la tradition yoruba d'Ifá et préparèrent l'arrivée de babalawo yoruba au Brésil (Capone, 1999a). À partir du début des années 1990, suite à la chute du bloc soviétique qui a engendré une grave crise économique à Cuba et provoqué de nouvelles vagues migratoires, des babalaos cubains, provenant pour la plupart de La Havane, ont aussi commencé à s'établir à Rio de Janeiro, organisant les premières cérémonies d'Ifá (Awó Fakan et Kofá), selon la tradition cubaine. Aujourd'hui, plusieurs babalaos cubains vivent à Rio de Janeiro, alors que la plupart des babalawo nigérians ont élu domicile dans la ville de São Paulo.

La présence de babalaos cubains dans la ville de Rio de Janeiro a permis aux initiés du candomblé de se familiariser avec de nouveaux modèles de tradition, puisant leur force dans la même source ancestrale de la culture yoruba. Les ogans, qui assument dans le candomblé une charge rituelle réservée aux hommes qui n'entrent pas en transe, ont trouvé dans l'initiation dans la prêtrise d'Ifá une nouvelle voie d'accès aux positions les plus élevées dans la hiérarchie religieuse. La prêtrise des babalaos, selon la tradition cubaine, est en fait restreinte aux hommes - hétérosexuels - qui ne doivent pas entrer en transe. Les femmes peuvent être initiées dans le culte d'Ifá, mais elles occupent toujours une place inférieure dans la hiérarchie, devenant des iyapetebís, les assistantes du babalao, qui ne peuvent pas exercer la divination avec l'opelê (la chaîne de divination des babalaos). Pour les femmes, la seule consécration dans le culte d'Ifá est celle du Kofá (aussi appelé Ikofá ou Fun Kofá), qui correspond au premier niveau d'initiation pour les hommes, auquel seront confinés les homosexuels et en principe les «fils» de certains orisha, tels qu'Obaluaiê ou Ogún7.

Dans le candomblé brésilien, au contraire, le pouvoir religieux est concentré entre les mains de femmes - les maes-de-santo - et d'hommes, pour la plupart homosexuels, qui incorporent leurs divinités. Les candidats à l'initiation qui n'entrent pas en transe - les ogans - occupent des positions élevées dans la hiérarchie des maisons de culte de candomblé, mais ils sont toujours soumis à l'autorité de leurs initiateurs ou initiatrices et idéalement liés jusqu'à leur mort à la maison de culte dans laquelle ils ont été «choisis» par les orisha pour exercer

^{7.} Cette exclusion des femmes des positions les plus élevées de la prêtrise d'Ifá n'est pas acceptée par la tradition nigériane qui initie des femmes en tant que iyanifá, «mère qui possède Ifá». L'initiation des femmes fait l'objet d'une diatribe acérée qui oppose les babalaos initiés selon la tradition afrocubaine aux défenseurs de la tradition yoruba nigériane (Capone, 2005).

leur charge rituelle. De plus, un ogan ne peut pas initier d'autres personnes, puisque l'une des conditions indispensables à la reproduction des lignages religieux du candomblé est l'expérience directe de la transe et le développement de la médiumnité, à savoir la capacité d'incorporer la divinité « maître de la tête » dont l'initié est considéré le « fils ».

Dans cette rencontre entre « religions-sœurs » liées par une même origine yoruba – la tradition afro-cubaine et celle afro-brésilienne –, les principaux points de tension entre babalaos et initiés dans le candomblé sont, d'une part, l'importance accordée au pouvoir féminin et le rôle joué par les homosexuels dans le candomblé et, de l'autre, la mise en valeur de la possession par les dieux. Ainsi, le choix des ogans est souvent motivé par la suspicion de simulation de l'incorporation - c'est-à-dire la possession par les dieux - que les babalaos cubains font peser sur les initiés dans le candomblé. En effet, dans la santería, à la différence du candomblé, la possession n'est pas une condition préalable à l'initiation en tant que iyawó (nouvel initié). Et c'est l'iyawó qui deviendra, sept ans après son initiation dans le candomblé et si cela est la volonté des orisha, le chef d'un nouveau groupe de culte. Or, pour le Cubain Rafael Zamora Díaz, fondateur de la Sociedade de Ifá e Cultura Afro-Cubana no Brasil, la plupart des possessions dans le candomblé seraient déterminées, non pas par des dieux, mais par des esprits de morts - les eguns. Les possessions peuvent donc être arrêtées, grâce à des rituels spécifiques, qui deviennent indispensables dans le culte d'Ifá, puisqu'un babalao ne doit jamais être possédé. Les ogans – les hommes, initiés dans le candomblé, mais qui ne tombent pas en transe – deviennent alors les candidats « naturels » à l'initiation dans l'Ifá cubano.

Mais le choix des *ogans* entraîne aussi un profond bouleversement au sein de la hiérarchie religieuse du candomblé. En effet, l'initiation des *ogans* dans le culte d'Ifá remet en cause la règle tacite dans le candomblé qui veut que les chefs des maisons de culte – qui sont souvent des femmes – soient les seuls à pratiquer la divination pour leurs initiés et pour leurs clients, en utilisant le *dilogun* (c'est-àdire la divination avec seize coquillages qui n'est pas utilisée par les *babalaos*). Le fait d'être le seul à pratiquer la divination dans un *terreiro* octroie au *pai* ou à la *māe-de-santo* un pouvoir absolu, créant une chaîne de relations interpersonnelles qui tende à cristalliser un système de dépendance du consultant vis-à-vis de l'autorité sacerdotale. Ainsi, la pratique divinatoire constitue un support extrêmement important pour le maintien de la cohésion du groupe religieux (Braga, 1980).

Ce bouleversement de la répartition du travail religieux dans les maisons de candomblé rappelle une des tensions constitutives de la tradition afro-cubaine, qui voit se confronter deux prêtrises, l'une liée au culte des *orisha*, l'autre au culte d'Ifá, dont les figures dominantes – l'oriaté (le spécialiste des rituels d'initiation et de la divination par les coquillages) et le *babalao* – sont en même temps, comme le rappelle D. Brown (2003), des figures complémentaires et rivales. En effet, la présence d'un *oriaté* ou d'un *babalao* dans un rituel lucumí peut faire l'objet de négociations complexes qui vont jusqu'à questionner la légitimité religieuse et les compétences rituelles de chaque spécialiste religieux, bien que l'on écoute toujours répéter que le savoir religieux est partagé entre tous les initiés et que personne ne peut, a priori, prétendre à occuper la place la plus élevée dans la hiérarchie religieuse.

Tout en reproduisant ce discours normatif, le babalao cubain Rafael Zamora Díaz⁸ étend cette opposition au cas du candomblé brésilien, en prônant une séparation des espaces religieux qui n'est pas toujours réalisable dans le nouveau contexte. Pour lui, la māe-desanto, qui au Brésil exerce les mêmes fonctions qu'un oriaté cubain, doit, lors de l'initiation, laisser la place à l'oriaté, le seul «vraiment préparé» pour la réalisation de ces rituels. Et le babalao l'aidera à comprendre l'odù, le signe d'Ifá qui va régir la vie du nouvel initié. En bref, ce qui est prôné par les babalaos cubains à Rio est une véritable réorganisation des rapports de pouvoir au sein d'une maison de culte de candomblé, au nom d'un savoir religieux dont les babalaos et les oriatés seraient les seuls dépositaires.

Or, la figure rituelle de l'oriaté est complètement inconnue dans le candomblé et ses fonctions ont toujours été exercées par les pais et māes-de-santo. Aujourd'hui, on compte déjà plusieurs oriatés dans la seule ville de Rio de Janeiro et d'autres se préparent à être confirmés dans cette fonction. Cela mine encore plus le pouvoir religieux féminin, qui est à la base du système du candomblé, puisqu'un homosexuel, qui a réalisé la cérémonie d'Awó Fakan, c'est-à-dire le premier niveau d'initiation dans le culte d'Ifá, peut être confirmé en tant qu'oriaté, alors qu'à Cuba on ne connaît aucune femme oriaté, malgré les données historiques qui montrent, comme le souligne Miguel «Willie» Ramos (2003), que cette spécialisation religieuse a été d'abord l'apanage de femmes oriatesas ou obbasas avant de devenir une charge rituelle masculine.

^{8.} Ce babalao cubain, qui a vécu vingt ans au Brésil et a été le personnage central de l'implantation du culte d'Ifá selon la tradition afro-cubaine dans ce pays, a été assassiné le 1^{er} février 2011 dans la ville de Rio de Janeiro.

Parallèlement à ce premier changement dans la structure rituelle, l'initiation dans le culte d'Ifá d'un ogan ou d'un autre initié dans le candomblé entraîne aussi un réagencement des relations hiérarchiques entre initiateurs et initiés. Selon la tradition de l'Ifá cubain, indépendamment de l'âge initiatique de chacun, le babalao est toujours supérieur à un initié dans le culte des orisha, puisque Orula (le dieu de la divination) est censé être supérieur aux autres orisha, une affirmation qui ne fait pas l'unanimité parmi les santeros. Le nouveau babalao devrait donc automatiquement occuper une position hiérarchique supérieure à celle de son initiateur ou initiatrice. Cela provoque une tension tellement forte au sein des maisons de culte de candomblé que le nouvel initié est très souvent conduit à abandonner le groupe de culte dont il était issu et à rejoindre les autres babalaos brésiliens, initiés par les Cubains, qui ont fondé à Rio de Janeiro une «Société d'Ifá au Brésil » (Capone, 2011). Dans cette confrontation entre structures de pouvoir, l'utopie d'une communauté imaginée des pratiquants de la religion des orisha atteint ainsi ses limites et les « exclus d'Ifá», notamment les pais-de-santo homosexuels, préfèrent voir dans ce culte une pratique externe au candomblé tout en recherchant activement le savoir rituel inscrit dans le corpus divinatoire d'Ifá.

2. Le culte d'Ifá en Argentine

Le culte d'Ifá a été introduit, pour la première fois, à Buenos Aires à la fin des années 1980, grâce à l'initiation d'un pai-de-santo argentin, Carlos Alberto Corbo, par des babalaos cubains installés au Venezuela. Au début des années 1990, Luis Marcucci, un autre pai-de-santo argentin pratiquant le batuque⁹, fut initié dans une variante de l'Ifá nigérian mélangée au christianisme. Pendant les années 1990, quelques rares babalaos cubains furent aussi rituellement actifs à Buenos Aires, ainsi qu'un jeune Argentin, initié à Cuba dans le culte d'IfṺ. Toutefois, aucune initiation n'eut lieu en Argentine, puisqu'il manquait le nombre nécessaire de babalaos¹¹.

Il faudra attendre la deuxième moitié de 2004 pour que la plus fameuse mãe-de-santo argentine, Peggie de lemanjá, soit initiée dans

Le batuque est une modalité de culte afro-brésilienne considérée « traditionnelle », très répandue dans le Rio Grande do Sul et, depuis les années 1970, dans le Cône Sud, notamment en Uruguay et Argentine.

^{10.} Ari Pedro Oro (1999, p. 124) parle de la présence à cette époque de quatre santeros cubains à Buenos Aires.

^{11.} Selon la tradition afro-cubaine, pour initier un novice dans le culte d'Ifá, il faut réunir au moins huit babalaos.

l'Ifá nigérian – appelé en Argentine Ifá Tradicionalista Yoruba – par un babalawo cubain résidant en Espagne, Ifashadé, initié par l'Arabá d'Ilé Ifé au Nigeria. Devenue une iyaonifá (version hispanique du terme yoruba iyanifá), Peggie fut ainsi intégrée au lignage Odugbemi, fondé par son initiateur. L'introduction du lignage d'Ifashadé en Argentine coïncide avec la popularisation d'internet et notamment des forums de discussion de MSN, qui ont aidé à créer une communauté virtuelle transnationale hispanophone, en mettant en contact les pratiquants argentins (et en moindre mesure aussi uruguayens) du batuque avec les initiés dans la regla de ocha, pour la plupart des Cubains résidants en dehors de Cuba et des Mexicains.

La participation active de la nouvelle iyaonifá dans les forums de discussion et sa défense du sacerdoce féminin dans le culte d'Ifá provoguèrent des discussions animées avec les défenseurs du modèle cubain qui n'acceptaient pas l'initiation d'une femme aux plus hauts niveaux de la hiérarchie. Ce débat, qui se poursuivit jusqu'en 2008, était aussi accompagné par un autre, non moins intense, sur la guestion de savoir quelle variante d'Ifá – la cubaine ou la «traditionnelle africaine» – pouvait mieux s'adapter à la pratique du batuque. Cette polémique, qui voyait s'opposer des babalaos cubains, résidants en dehors de l'île (au Chili, à Miami ou en Espagne), aux initiés argentins dans le batuque et dans le culte d'Ifá, reprenait un débat qui avait déjà enflammé l'hémisphère Nord et qui avait eu des répercussions internationales en remettant en question le bien fondé de l'initiation des femmes dans le culte d'Ifá et la légitimité d'Ifashadé (Capone, 2005, pp. 236-246). L'apparition d'un pratiquant de l'Ifá Tradicionalista Africano dans le champ religieux argentin provoqua une polarisation en deux groupes distincts: les pratiquants de l'Ifá Tradicionalista Africano et ceux de l'«Ifá diasporique» ou Ifá Tradicionalista Cubano. L'expansion du culte d'Ifá en Argentine, et ensuite en Uruguay, enracina ce débat dans ces pays avec, comme épicentre, la question du genre et la confrontation avec la modalité de culte dominante, à savoir le batuque¹².

En septembre 2005, un autre lignage rituel de l'Ifá Tradicionalista Africano commença à s'implanter à Buenos Aires. Junior d'Ogún, un pai-de-santo du batuque brésilien résidant dans la province argentine de Corrientes, et Omar d'Oxum, un Uruguayen résidant à Montevideo, se rendirent au Nigeria et, grâce aux contacts tissés avec des chefs traditionnels nigérians lors du neuvième comtoc (les Congrès mon-

^{12.} La controverse ne se conclut qu'au moment de la fermeture des groupes MSN en février 2009, lorsque cette «communauté virtuelle transnationale» fut désarticulée.

diaux de la tradition et culture des *orisha*), réalisé à Rio de Janeiro en août 2005, furent initiés dans le culte d'Ifá. La consécration de ces deux *babalawo* permit d'implanter le lignage Aworeni dans la région du Rio de la Plata, venant à concurrencer celui d'Odugbemi fondé par Ifashadé¹³. En octobre 2005, Ifashadé se rendit en Argentine et réalisa des séances de divinations pour vingt-six personnes, dont seize se révélèrent être prédestinés à l'initiation dans le culte d'Ifá. Les initiations furent réalisées l'année suivante, avec l'aide d'*awós* (*babalawo*) et *iyaonifás* européens, amenés par Ifashadé pour aider l'*iyaonifá* argentine à réaliser les *isefas* (initiations) dans sa maison de culte. Ces nouvelles initiations furent les premières à être effectuées selon la modalité nigériane, mais sans la présence d'aucun Africain. Les deux *babalawo* argentins, membres du lignage Aworeni, participèrent aux rituels dans un élan œcuménique, affichant une union qui ne dura pas longtemps.

Ces premières initiations montrèrent quelques-unes des modalités d'adaptation de l'Ifá Tradicionalista Africano au batuque. Parmi les candidats à l'initiation, on comptait plusieurs femmes, futures iyaonifás, ainsi qu'un grand nombre de pais et mães-de-santo de batuque. Aucun ne fut obligé d'abandonner sa pratique religieuse d'origine dans laquelle la transe jouait un rôle fondamental, tout comme dans le candomblé brésilien. Les nouveaux initiés pouvaient continuer à incorporer les orisha, ainsi que les entités d'umbanda et de kimbanda. Selon l'Ifá cubain, rien de tel n'était possible: nous avons vu que les femmes ne peuvent pas occuper les places les plus élevées dans la hiérarchie de l'Ifá cubain et les babalaos doivent arrêter tout type d'incorporation des orisha et des eguns (les esprits désincarnés). Quelque temps plus tard, l'oluwó (chef babalawo) du lignage Aworeni réalisa d'autres initiations, principalement de jeunes Argentins, paisde-santo de batuque, élargissant la polémique déclenchée par l'implantation du culte d'Ifá à l'ensemble des pratiquants du batuque. Malgré les efforts déployés par les babalawo argentins pour faire comprendre que «l'Ifá Africano ne vient pas à remplacer mais, au contraire, à compléter le batuque », les affirmations répétées selon lesquelles le système de divination d'Ifá est plus complet et précis que la méthode de divination par les coquillages (dilogún), pratiquée dans le batuque, étaient perçues comme une critique adressée contre la pratique traditionnelle afro-brésilienne qui avait été, jusque-là, la modalité dominante en Argentine et en Uruguay14.

^{13.} Sur l'implantation de lignages rituels yoruba dans la diaspora, à travers les initiations dans le culte d'Ifá, voir Capone (2005, pp. 265-277).

^{14.} Comme dans la plupart des maisons de culte du candomblé brésilien, le système du dilogun, aussi appelé merindilogun dans le batuque n'utilise pas

Les pratiquants du batuque répondent à ces critiques en rappelant les «initiations express » des babalawo au Nigeria, et plus récemment en Argentine, ainsi que la supposée supériorité et arrogance des nouveaux babalawo argentins par rapport à leurs anciens coreligionnaires. Ils reprennent aussi les arguments des babalaos cubains pour disqualifier leurs collègues «traditionalistes africains», en critiquant l'initiation des femmes en tant qu'iyaonifá et l'entrée en transe après l'initiation dans le culte d'Ifá. Cependant, avec le temps, batuqueros et ifistas argentins ont réussi à établir un protocole rituel qui a permis d'atteindre une paix relative, malgré les tensions qui persistent entre les deux lignages de l'Ifá Tradicionalista Africano dans la région du Rio de la Plata. Les principales lignes de conflit sont trois. Tout d'abord, le fondateur du lignage Odugbemi, Ifashadé, s'est éloigné depuis quelques années de son initiateur, l'Arabá d'Ilé-Ifé, en l'accusant de réaliser des initiations dans le culte d'Ifá à son propre bénéfice. Ifashadé a donc décidé de fonder son propre compound dans la ville nigériane d'Iragbiyi, dans l'État d'Oshun, avec l'aide des babalawo locaux censés être moins contaminés par l'«esprit commercial occidental »15. Ifashadé reçut des mains du roi de cette région yoruba le titre d'Arabá Agbayé Odugbemi, qui le hissait pratiquement au même niveau hiérarchique que son initiateur. Ce changement de statut lui octroya une certaine indépendance vis-à-vis des élites religieuses et politiques qui ouvraient pour la globalisation de la religion yoruba, en lançant sa propre entreprise globalisante. Ainsi, les membres du lignage Odugbemi en Argentine (tout comme ses membres européens ou latino-américains) voient en Ifashadé leur autorité suprême, alors que les membres du lignage Aworeni font référence à l'Arabá d'Ilé-Ifé. À cette première raison de conflit s'ajoute la rapidité avec laquelle le culte d'Ifá se répand dans le pays, et notamment dans la reproduction des lignages religieux à travers de nouvelles initiations

les *odùs* pour interpréter les figures formées par la tombée des coquillages (*búzios*). Les *pais-de-santo* du batuque, initiés dans le culte d'Ifá, soulignent la supériorité du nouveau système de divination par rapport à celui pratiqué dans le batuque, qui serait fondé principalement sur l'inspiration personnelle, étant souvent à l'origine des erreurs et des difficultés dans la vie religieuse des *batuqueros*.

^{15.} Cette opposition entre lfashadé et l'Arabá d'Ilé-Ifé semble être arrivée à sa fin, puisqu'on pouvait lire sur la page Facebook d'Ifashadé ce message, daté du 26 août 2010: «À partir de maintenant, tout *oluwó* du lignage Odugbemi qui reçoit son *Igba Odu Real* [symbole du niveau le plus élevé dans la hiérarchie d'Ifá] des mains de l'Arabá d'Ilé-Ifé ou de moi-même, recevra aussi comme deuxième nom celui du lignage Aworeni... Ils seront ainsi "Odugbemi Aworeni"... Cette alliance entre Aworeni et Odugbemi vise à renforcer et unifier le travail conjoint de ces deux lignages traditionalistes.»

réalisées très peu de temps après l'initiation de premiers babalawo argentins. De même, l'enseignement public des fondements d'une religion, considérée depuis très longtemps comme secrète, par des jeunes initiés pas suffisamment préparés, est constamment critiqué. Mais vraisemblablement la principale raison du conflit qui oppose les pratiquants du batuque aux ifistas en Argentine et en Uruguay est la tendance à réafricaniser la religion, très forte chez certains membres du lignage Aworeni qui réalisent à présent des initiations et autres cérémonies rituelles « selon la façon africaine », laissant de côté la tradition afro-brésilienne et notamment le batuque.

3. Conclusion

Les deux cas que nous avons analysés nous ont montré comment le contexte transnational, dans lequel les religions afro-brésiliennes et afro-cubaines évoluent aujourd'hui, modifie en profondeur les rapports de pouvoir et la structure religieuse, dans une confrontation inédite entre modèles de tradition. Toute différence rencontrée dans les modèles afro-brésiliens est interprétée par les babalawo, cubains ou nigérians, comme étant la conséquence d'une perte fondamentale qui aurait produit cet écart entre matrices de sens: la perte des connaissances relatives aux odùs ou signes d'Ifá. Ainsi, la différence entre pratiques rituelles ne remet pas en cause la force du modèle yoruba, mais devient le produit d'un « trou » de la mémoire collective africaine – pour reprendre la formulation de Bastide (1970) – que l'on peut aujourd'hui combler en réinjectant les contenus culturels – et les pratiques qui les mobilisent – qui étaient tombés dans l'oubli. Cette interprétation permet aussi de réaffirmer la suprématie du modèle exogène – cubain ou nigérian – qui aurait préservé ce qui a été perdu au Brésil et, à majeure raison, dans la région du Rio de la Plata: le système divinatoire d'Ifá. Sa diffusion constitue ainsi une sorte de « reconquête spirituelle », en réintégrant un savoir perdu et un éthos religieux fondateur dans la pratique rituelle « diasporique ».

J. Olupona et T. Rey (2007, p. 6), en reprenant Ronald Robertson (1989, p. 72), ont souligné la tendance, qui serait caractéristique de la globalisation, à «revitaliser» la société, en «définissant son noyau vital (vital core) » ainsi que les contours de sa culture. En suivant Robertson, D. Venter (1999, p. 115) affirme que «la globalisation universalise le particulier (les identités nationales et/ou individuelles) et particularise l'universel (l'ordre global) ». Dans le cas qui nous concerne, une identité religieuse particulière, celle de la religion yoruba, associée à une

RECONQUIERT LE MONDE OU LES DÉFIS D'UNE « NATION YORUBA IMAGINÉE »

identité «raciale» et «nationale», devient universelle puisque porteuse d'un savoir global, celui d'Ifá. Le corpus de connaissance lié à la divination par Ifá représente ainsi, aujourd'hui, le « noyau vital » commun à l'ensemble des groupes qui se consacrent au culte des orisha, même dans des pays, comme le Brésil, où ce savoir était tombé dans l'oubli. Ifá est devenu ainsi le lieu de production de sens et d'articulation des savoirs religieux, qui donne naissance à de nouveaux imaginaires transnationaux. Or ces imaginaires transnationaux mobilisent aussi, nous l'avons vu, les rapports entre genres dans la division du travail religieux en tant que véritable terrain de négociation entre « cultures locales » et « culture globale ».

La décentralisation croissante de la production de connaissances, dont parle K. Clarke (2004, p. 22), est aussi à l'œuvre dans le cas de la transnationalisation des religions afro-américaines dans des pays tels que le Brésil et l'Argentine. Le « bras de fer épistémologique » entre les babalawo nigérians et cubains et les pratiquants du candomblé et du batuque brésiliens oppose des variantes de la tradition des orisha considérées comme « traditionnelles ». C'est ainsi autour de la notion multiple de tradition que se met en place la négociation rituelle. Le savoir religieux, qui fonde les différentes traditions régionales et/ou nationales, constitue une «ressource rare», puisque le discours des membres du candomblé, du batuque et de la santería met l'accent, depuis toujours, sur la préservation d'un patrimoine culturel et rituel ancestral qui est considéré comme incomplet à cause de la transmission inachevée des connaissances rituelles d'initiateur à initié. La connaissance est la base du pouvoir religieux et, pour cela même, une ressource qui doit rester limitée.

Dans le cas brésilien comme dans le cas argentin, la question centrale est celle de la reconnaissance de l'autorité des élites traditionnelles du candomblé et du batuque confrontées aux structures hiérarchiques des babalaos cubains et des ifistas argentins et nigérians. Le «capital religieux» véhiculé par les babalawo, avec leurs discours qui les associent à un savoir rituel profond (imo jinle) qui fonderait et orienterait l'ensemble des pratiques de la religion des orisha, est aussi renforcé par la participation à des réseaux transnationaux et l'activation de ressources (spécialisations religieuses, savoirs rituels, production d'objets rituels...) qui ne sont pas disponibles dans le pays d'accueil. Or, cette confrontation entre modèles de traditions est aussi associée à des discours sur les origines intimement liées aux national narratives, les récits fondateurs des États-nations qui sont liés, comme le rappelle N. Thomas (1992, p. 226), à des «arènes de différentiation » historiquement structurées.

L'analyse des cas brésilien et argentin permet d'avancer dans la compréhension des processus de globalisation religieuse. Tout d'abord, la création d'une « nation yoruba imaginée » ne concerne plus, comme au début du processus de construction d'une « religion mondiale des orisha», les seuls Nigérians et leurs initiés afro-américains, mais aussi un nombre toujours plus élevé de Brésiliens et Cubains, ainsi que des Argentins, Uruquayens, Mexicains et Vénézuéliens, qui occupaient jusqu'à très récemment une position plus marginale au sein de la « communauté de pratiquants de la religion des orisha ». Parallèlement, si llé-lfé continue d'être l'un des sites de la construction de la «tradition yoruba», d'autres centres traditionnels ont, depuis déjà une vingtaine d'années, occupé le devant de la scène, tels qu'Ode Remo et plus récemment Iragbiyi. De même, si les contacts directs établis lors des comtoc continuent de jouer un rôle central dans la création d'une « communauté de pratiquants », internet est devenu, depuis la fin des années 1990, l'arène principale de diffusion du culte d'Ifá - et de ses différentes «écoles» – de par le monde¹⁶.

Mais internet est aussi le lieu où la confrontation entre les pratiquants de l'Ifá traditionnel africain et l'Ifá cubain est la plus forte, et il devient toujours plus difficile, si non impossible de nos jours, de parler d'une «communauté imaginée» qui puisse réunir la totalité des pratiquants de la «religion yoruba». Si dans les forums d'internet on répète qu'« Ifá est un seul », dans la pratique d'autres identifications semblent prendre du poids en laissant au deuxième plan l'idée d'une identité partagée. Être un initié dans une religion afro-brésilienne ou un babalawo (selon le système africain traditionnel ou cubain, peu importe) ne renvoie pas nécessairement à une même identité «yoruba»: les appartenances diasporiques s'opposent ainsi à la «tradition africaine», tout en se réclamant d'une même origine yoruba. Derrière l'écran d'un nombre minimal de pratiques partagées, se révèlent la multiplicité et parfois l'incompatibilité des pratiques locales ou régionales; derrière les revendications d'une même origine «yoruba», se dévoile la fragmentation en des origines lignagères multiples qui ramènent toujours cette « communauté imaginée transnationale» à ses particularismes locaux.

Les lignages religieux et les réseaux des familles rituelles constituent, comme le rappelle A.P. Oro (1999, p. 93), des frontières sociales et symboliques, qui contribuent de façon importante à la construction de nouvelles identités transnationales. Les cas argentin et brésilien montrent comment ces nouvelles identités transnationales représen-

^{16.} Sur la présence du culte des orisha sur internet, voir Capone (1999b).

RECONQUIERT LE MONDE OU LES DÉFIS D'UNE « NATION YORUBA IMAGINÉE »

tent des formes d'intégration régionale et internationale, dans lesquelles l'identité nationale n'est jamais annulée, mais, au contraire, est toujours superposée aux autres identités, religieuses, sociales ou culturelles. Il ne faudrait pas sous-estimer la capacité de nos interlocuteurs à manier des identités qui sont toujours contextuelles et relationnelles. Ce répertoire d'identités – un Argentin blanc, de classe moyenne, initié dans une religion afro-brésilienne, mais qui est aussi un pratiquant d'une religion cubaine ou nigériane, tout en se considérant avant tout comme un Latino-Américain – est amplifié par les processus de transnationalisation que nous avons analysés. Dans la revendication d'une «communauté imaginée» des pratiquants de la religion des orisha on met en avant ce qui constitue son dénominateur commun minimal - à savoir, l'initiation dans des systèmes de croyance fondés sur le culte des *orisha* --, pour mieux effacer les différences internes. Ces différences réapparaîtront lorsqu'un chef de culte argentin voudra minimiser la dette rituelle qui le lie à son initiateur brésilien, neutralisant ainsi les composantes identitaires nationales du batuque (Oro, 1999, p. 14). De même, le mouvement de réafricanisation met en avant une origine commune « africaine », dans laquelle devraient s'annuler les particularités « diasporiques ». L'idée d'une «communauté imaginée» autour d'une tradition yoruba qui constituerait le socle commun des différentes religions afro-américaines s'avère ainsi une «fiction» qui rend possible les «conversations diasporiques transnationales et transculturelles» dont parle Gilroy (1993).

La diffusion du culte d'Ifá peut alors être appréhendée en tant que productrice d'un champ social transnational, engendré par des chaînes de liens qui croisent les frontières nationales. Dans ce champ social transnational, on peut observer la mise en scène d'une confrontation entre universalisme et particularisme, entre une perception du corpus de connaissances d'Ifá en tant que système de croyance universel et guide spirituel pour l'ensemble de l'humanité, et une multiplicité de traditions nationales, qui luttent pour asseoir leur légitimité et prééminence dans un champ religieux très conflictuel. Nous avons vu que, si certaines modalités religieuses en présence, telles que le culte d'Ifá et le candomblé brésilien, font toutes références à une même origine yoruba, cette identité «pan-yoruba» n'est jamais unitaire, mais est au contraire caractérisée par sa multiplicité, par des multiples identités religieuses nationales et par leur interaction qui se relève souvent antagonique. S'il y a donc un «sentiment d'appartenance » (Levitt & Glick-Schiller, 2004) à une « communauté imaginée »,

il y a aussi conscience des différences, parfois insurmontables, entre les distinctes versions nationales de la «tradition yoruba».

Buenos Aires et Rio de Janeiro constituent ainsi des cas exemplaires de ce que Merton (1987, pp. 10-11) appelle des strategic research sites. En tant que sites de la secondary religious diaspora (Frigerio, 2004), ces villes sont aujourd'hui des observatoires privilégiés pour l'analyse des processus de transnationalisation religieuse. Une modalité « traditionnelle» importée trouvera plus facilement sa place dans un site censé être «moins traditionnel», pouvant négocier son intégration dans un champ religieux déjà hautement stratifié, avant d'étendre son influence aux sites «plus traditionnels». L'expansion des lignages Odugbemi et Aworeni en Argentine et Uruguay, ainsi que celle des lignages cubains implantés au Brésil, montrent comment le culte d'Ifá, en avançant vers le Sud du continent, doit s'adapter à des nouvelles réalités, en se latino-américanisant. Pour que cela soit possible, il faut former, dans les nouveaux pays d'implantation, une classe d'initiés dans le culte d'Ifá qui puissent fonctionner comme diffuseurs et «traducteurs» des pratiques importées, en reliant le global et le local et en « traduisant » un système de croyance dans l'autre¹⁷. Dans le cas brésilien, ce sont les ogans, avec leur position hiérarchique déjà élevée, qui jouent le rôle d'acteurs « pont » entre le candomblé et Ifá¹⁸. Cette possibilité de traduire des localités distinctes - ou de «glocaliser» la pratique - est indispensable pour pouvoir penser les modalités d'adaptation et résoudre les possibles conflits avec les traditions locales. Les babalaos cubains qui officient à l'étranger se montrent, de façon générale, plus attachés à leurs traditions nationales que les babalawo nigérians, beaucoup plus disposés à adapter leurs pratiques aux nouveaux contextes. Comme nous l'avons vu dans le cas brésilien, les babalaos cubains tendront à imposer un bouleversement de la pratique rituelle locale, prônant même une sorte de « conversion » des systèmes religieux distincts afro-brésiliens à la reala de ocha cubaine19.

^{17.} Sur ces stratégies d'adaptation, voir Frigerio (1993, 1999).

^{18.} Pour une typologie des acteurs dans les processus de transnationalisation, voir la première partie de cet ouvrage.

^{19.} Dans un autre travail (Argyriadis et Capone, 2009), nous avons analysé la question des confrontations, des adaptations, des négociations mais aussi des malentendus qui se produisent pendant le rituel, lorsque deux matrices de sens se trouvent en présence et doivent composer ensemble. Les cas analysés montraient comment le «malentendu» était une des voies possibles pour le «dialogue» entre modalités de culte apparentées, mais dont les univers de référence n'étaient pas nécessairement «traduisibles» les uns dans les autres (voir aussi Capone, 2011).

Le champ social transnational de la religion des *orisha* n'est pas homogène, mais multiple. Il est traversé par les conflits et par les différentes façons de penser le «global», à savoir ce qui doit être présent dans les différentes modalités régionales ou locales, le «noyau dur» qui doit être reproduit dans tout processus de transnationalisation. Ainsi, la croyance que, en dernière instance, c'est toujours Ifá qui décide des changements apportés permet d'ajuster la pratique des *babalawo* «traditionalistes africains» à la pratique rituelle du batuque en Argentine et de légitimer les bouleversements introduits par les *babalaos* cubain dans la pratique rituelle du candomblé brésilien. Les groupes qui accèdent à une position hégémonique à travers la pratique du culte d'Ifá ne sont pas les mêmes d'un pays à l'autre, bien que, d'une façon générale, ils jouissent tous d'un bon niveau d'éducation et d'un pouvoir d'achat plus élevé qui leur permet de poursuivre dans un chemin spirituel particulièrement coûteux.

Cela aide aussi à expliquer la croissante académisation de l'enseignement d'Ifá et de la culture traditionnelle yoruba, qui commença à être divulquée au Brésil dans des cours organisés dans des universités et des centres de recherche. Pour les babalawo, Ifá est le dépositaire de la tradition et chaque changement de la pratique religieuse est inscrit dans les odùs. L'inversion hiérarchique prônée par les nouveaux babalawo issus du candomblé serait ainsi déjà à l'œuvre dans le corpus divinatoire, un savoir que le candomblé aurait perdu et qu'il doit aujourd'hui redécouvrir. Or, le candomblé, tout comme le batuque du Rio Grande do Sul, est traditionnellement fondé sur la transmission orale, tandis que pour les babalawo cubains et nigérians, lorsqu'on n'a pas une tradition écrite, on n'a plus de véritables connaissances et on a perdu les fondements du savoir religieux. La confrontation entre les différentes variantes de la religion des orisha met en scène la tension entre oralité et écrite, entre un savoir rituel constamment adapté et une vision cristallisée de la «culture yoruba», sauvegardée dans les textes sacrés cubains ou nigérians.

Cette rencontre entre des traditions distinctes, qui forment ce qu'aujourd'hui l'on appelle la «religion des *orisha*», nous prouve que la globalisation religieuse ne peut pas être pensée en tant que facteur d'homogénéisation. Au contraire, malgré les appels à un imaginaire transnational yoruba, élevé au rang de matrice de sens par les références incessantes à la littérature sacrée d'Ifá préservée par les *babalawo*, ces exemples nous montrent que la religion des *orisha* constitue aujourd'hui un espace conflictuel, construit autour d'une tension structurelle entre homogénéisation et hétérogénéité des pratiques culturelles. Comme le rappellent J. Olupona et T. Rey (2007), la «cul-

ture religieuse yoruba globalisée» (globalized Yoruba religious culture) constitue un cas exemplaire de ce que P. Berger (2002, p. 8) entend lorsqu'il affirme que la globalisation n'est « ni uniforme ni unanime ». Le rêve d'une « communauté des pratiquants de la religion des orisha » ne fait que cacher le déploiement des attachements particularistes aux identités nationales, régionales ou locales.

Tout comme les divulgateurs du culte d'Ifá, qui doivent composer avec les particularités des cultes locaux pour pouvoir implanter leur pratique rituelle, les chercheurs sont confrontés à la complexité des variantes locales et des tensions qui les sous-tendent. Pour mieux comprendre les processus d'expansion de ces nouvelles pratiques religieuses, les analyses des processus de globalisation religieuse doivent ainsi prendre en compte les tensions, les conflits, les ajustements des systèmes religieux en présence, tout comme les réponses inédites qu'ils produisent dans cette confrontation entre global et local, entre imaginaire yoruba globalisé et traditions afro-américaines localisées.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ANDERSON B., 1996, L'imaginaire national: réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme, Paris, La Découverte.
- ARGYRIADIS K., CAPONE S., 2009, «Adaptations rituelles et malentendus productifs: la transnationalisation des religions afro-cubaines (Veracruz, Rio de Janeiro)», Communication présentée au colloque international «Transnationalisation religieuse des Suds: entre ethnicisation et universalisation», Bondy, 4-5 juin.
- ARGYRIADIS K., JUAREZ HUET N., 2007, «Las redes transnacionales de la santería cubana: una construcción ethnográfica a partir del caso La Habana-Ciudad de México», in Pisani F., Saltalmacchia N., Tickner A.B., Barnes N. (dir.), Redes transnacionales en la Cuenca de los Huracanes. Un aporte a los estudios interamericanos, México, ITAM, pp. 329-355.
- BASTIDE R., 1970, «Mémoire collective et sociologie du bricolage», *L'année* sociologique, n° 21, pp. 65-108.
- BERGER P., 2002, «Globalization and Religion», Hedgehog Review, n° 4 (2), pp. 7-20.
- Brown D.H., 2003, Santería Enthroned: Art, Ritual, and Innovation in an Afro-Cuban Religion, Chicago, The University of Chicago Press.
- CAPONE S., 1999a, La quête de l'Afrique dans le candomblé: tradition et pouvoir au Brésil, Paris, Karthala.
- CAPONE S., 1999b, «Les dieux sur le Net: l'essor des religions d'origine africaine aux États-Unis», L'Homme, n° 151, pp. 47-74.
- CAPONE S., 2004, «À propos des notions de globalisation et transnationalisation», Civilisations, n° 51 (1-2), pp. 9-22.

- CAPONE S., 2005, Les Yoruba du Nouveau Monde: religion, ethnicité et nationalisme noir aux États-Unis, Paris, Karthala.
- CAPONE S., 2008, «Transatlantic Dialogue: Roger Bastide and the African American Religions», in Palmié S. (dir.), *Africas of the Americas*, Leiden, Brill, pp. 255-292.
- CAPONE S., 2011, «Le pai-de-santo et le babalawo: interaction religieuse, malentendus et ré-arrangements rituels au sein de la religion des orisha, in Argyriadis K. et Capone S., La religion des orisha. Un champ social transnational en pleine recomposition, Paris, Hermann, pp. 51-95.
- CHIVALLON C., 2007, « Retour sur la "communauté imaginée" d'Anderson. Essai de clarification théorique d'une notion restée floue », *Raisons politiques*, n° 27, pp. 131-172.
- CLARKE K.M., 2004, Mapping Yorùbá Networks: Power and Agency in the Making of Transnational Communities, Durham & London, Duke University Press.
- CLIFFORD J., 1997, Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century, Cambridge, Londres, Harvard University Press.
- CORTEN A., MARY A., 2001, «Introduction», in Corten A., Mary A. (dir.), Imaginaires politiques et pentecôtisme Afrique/Amérique latine, Paris, Karthala, pp. 11-33.
- CRUZ ROBSON R. et al., 2010, «O IX Congresso Mundial de Tradição e Cultura lorubá: Algumas observações sobre a globalização religiosa iorubá», Actas del 13 Congreso Latinoamericano sobre Religion y Etnicidad, Granada, Espanha, Sevilha, Pinelo Talleres Gráficos.
- FRIGERIO A., 1993, « De la Umbanda al Africanismo: Identificación Etnica y Nacional en las Religiones Afrobrasileñas en Argentina », in Fonseca C. (dir.), Fronteiras da Cultura, Porto Alegre, EDUFRGS, pp. 92-121.
- FRIGERIO A., 1999, «Estableciendo puentes: Articulación de significados y acomodación social en movimientos religiosos en el Cono Sur», Alteridades, nº 18, pp. 5-18.
- FRIGERIO A., 2004, «Re-Africanization in Secondary Religious Diasporas: Constructing a World Religion», *Civilisations*, n° 51 (1-2), pp. 39-60.
- GALLOS E., 2009, «In the Right Place at the Right Time? Reflections on Multi-Sited Ethnography in the Age of Migration», in Falzon M.-A. (ed.), Multi-Sited Ethnography: Theory, Praxis and Locality in Contemporary Research, Farnham, Surrey, Ashgate, pp. 87-102.
- GILROY P., 1993, The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness, Cambridge, Harvard University Press.
- HEBDIGE D., 1979, Subculture: The Meaning of Style, London, Methuen.
- LEVITT P., GLICK-SCHILLER N., 2004, «Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field Perspective on Society», *International Migration Review*, n° 38 (3), pp. 1002-1039.

- MARY A., 2010, «Imaginaire, Imaginaires », in Azria R., Hervieu-Léger D. (dir.), Dictionnaire des faits religieux, Paris, Presses Universitaires de France, coll. «Quadrige», pp. 524-529.
- MERTON R.K., 1987, «Three Fragments from a Sociologist's Notebooks: Establishing the Phenomenon, Specified Ignorance, and Strategic Research Materials», Annual Review of Sociology, n° 13, pp. 1-29.
- OLUPONA J.K., Terry R., 2007, «Introduction», in Olupona J.K., Rey T. (eds), Òrìsà Devotion as World Religion: The Globalization of Yorùbá Religious Culture, Madison, The University of Wisconsin Press, pp. 3-28.
- Oro A.P., 1999, Axé Mercosul. As religiões afro-brasileiras nos paises do Prata, Petrópolis, Editora Vozes.
- ORTIZ F., 1963 [1940], Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar, La Habana, Universidad Central de las Villas.
- PINHO DE SANTANA P., 2010, Mama Africa: Reinventing Blackness in Bahia, Durham, Duke University Press.
- RAMOS M., 2003, «La división de La Habana: Territorial Conflict and Cultural Hegemony in the Followers of Oyo Lukumi Religion, 1850s-1920s», Cuban Studies, n° 34, pp. 38-70.
- ROBERTSON R., 1989, «A New Perspective on Religion and Secularization in the Global Context», in Hadden J.K., Shupe A. (dir.), Secularization and Fundamentalism Reconsidered: Religion and the Political Order, New York, Paragon, pp. 63-77.
- THOMAS N., 1992, «The inversion of tradition», American Ethnologist, n° 19 (2), pp. 213-232.
- VENTER D., 1999, «Globalization and the Cultural Effects of the World-Economy in a Semiperiphery: The Emergence of African Indigenous Churches in South Africa», *Journal of World-Systems Research*, n° 5, pp. 104-126.
- Vertovec S., 2003, « Migration and other Modes of Transnationalism: Towards Conceptual Cross-Fertilization », *International Migration Review*, n° 37 (3), pp. 641-665.



Entreprenariat charismatique et dynamiques transatlantiques de reconquête spirituelle (Amérique du Sud/Afrique/Europe)

Ari Pedro **Oro** Damien **Mottier**

L'entreprenariat charismatique de prédicateurs de renommée internationale a joué un rôle déterminant dans l'essor spectaculaire des pentecôtismes depuis le début des années 1980. Les fidèles gardent en mémoire les «croisades» d'évangélisation organisées aux quatre coins du monde par les Américains Billy Graham, Jimmy Swaggart, T.L. Osborn, Benny Hinn, Morris Cerullo, l'Allemand Reinhard Bonnke, ou encore l'Argentin Carlos Annacondia. Dans leur sillage, une nouvelle génération de prédicateurs africains, sud-américains ou asiatiques a créé une multitude d'entreprises charismatiques pour parcourir le monde et reproduire par mimétisme des stratégies d'évangélisation spectaculaires qui mettent en scène l'efficacité de l'agir divin. L'accélération des échanges n'est pas pour rien dans le succès de ces nouvelles logiques d'organisation qui remettent profondément en cause le pôle de l'institué, transgressent les frontières des dénominations, des unions d'Églises, des fédérations, et contestent le monopole exercé par les États-nations sur les ressources morales de la communauté (Appadurai, 2001, p. 31) depuis que le monde n'est plus bipolaire, mais globalisé.

Dans la continuité des travaux d'A. Colonomos sur le déploiement transnational du protestantisme évangélique, lequel oppose les «Églises entreprises», marquées par «le choix de la prolifération» et «l'esprit d'initiative», au modèle d'une «Église unie et centralisée, marquée par la forme de l'institution» (2000, p. 20), deux dynamiques de transnationalisation des pentecôtismes peuvent être différenciées. La première est centrée sur le rôle de l'institution. Elle se décline en deux alternatives selon que cette dynamique de «transnationalisation institutionnelle» est «exclusiviste, unidirectionnelle et centralisée», comme dans le cas des Églises néopentecôtistes brésiliennes

(Église Universelle du Royaume de Dieu et Dieu est Amour), ou au contraire «pluridirectionnelle et ouverte» (type Assemblées de Dieu ou Foursquare). La seconde, à laquelle nous nous intéresserons prioritairement, est d'apparition plus récente. Elle repose sur des personnalités inscrites dans des réseaux de relations transnationales, souvent asymétriques, obéissant à une forte hiérarchisation, et peut être qualifiée de « transnationalisation personnalisée en réseaux » (Oro, 2009).

Cette contribution se propose d'illustrer ce changement de paradigme, d'un modèle de transnationalisation institutionnelle à un modèle de transnationalisation fondé sur la mise en réseaux des acteurs charismatiques. Pour ce faire, nous prendrons exemple sur les circuits empruntés par des prédicateurs sud-américains, certains connus comme l'Argentin Carlos Annacondia, d'autres moins comme le Hondurien Jaime Chavez, qui s'exportent de plus en plus en Europe, où les Églises pentecôtistes charismatiques africaines se sont multipliées depuis une vingtaine d'années. Prise en étau sous les feux croisés (Amérique du Sud/Afrique) de stratégies missionnaires venues des Sud qui visent à la réévangéliser, la vieille Europe catholique, travaillée par un long processus de sécularisation, semble devenue la cible privilégiée d'une politique affichée de «reconquête spirituelle» dans laquelle les prédicateurs sud-américains et africains se retrouvent, sur fond d'inversion des schémas de domination hérités de la période coloniale et de « globalisation inversée » (Csordas, 2009).

Il s'agira plus particulièrement d'analyser la manière dont la mise en réseaux et le déploiement transnational des entrepreneurs charismatigues stimulent les imaginaires transnationaux de la reconquête spirituelle en articulant entre elles différentes scènes. Cette dynamique est encadrée sur le plan théologique par une « innovation doctrinale» qui a connu depuis la fin des années 1990 un succès important sous le nom de « New Apostolic Reformation », mais on ne saurait pour autant conférer à cette «innovation» une «agencéité» qui rendrait aveugle aux processus historiques et sociologiques engagés dans cette nouvelle forme de transnationalisation des pentecôtismes.

1. Amérique latine: laboratoire de la « New Apostolic Reformation »

Au cours des années 1980 s'est opéré, au sein du champ évangélique latino-américain, notamment argentin, un changement de perspective important qui se caractérise par le passage d'un modèle dénominationnel, marqué par le rôle central de l'institution, à un modèle transdénominationnel, fondé sur la mise en réseau des acteurs charismatiques¹. Ce changement de perspective, dans lequel s'inscrit l'entreprenariat charismatique de quelques prédicateurs de premier plan tel que l'Argentin Carlos Annacondia, semble avoir progressivement trouvé une forme de justification théologique dans la « New Apostolic Reformation ».

Élaborée par le théologien américain Peter Wagner, cette innovation doctrinale vise, entre autres caractéristiques, à remettre au goût du jour les ministères des prophètes et des apôtres qui n'étaient plus exercés que de manière marginale au sein de quelques Églises (Wynarczyk, 2009, p. 152), même si ces ministères sont présents de longue date sous une forme instituée dans de nombreuses Églises indépendantes africaines. Elle entend ainsi reformer le christianisme des origines en valorisant la constitution de réseaux qui s'appuient sur l'autorité de leaders charismatiques. Le but affiché est de conquérir les «nations» – «les nations sont notre héritage» (op. cit., p. 153) – et de préparer le monde au retour du Christ en mettant l'accent sur l'efficacité de la prière, la guerre spirituelle, la réalisation des miracles et des autres prodiges que relatent les Évangiles.

Les prophètes et les apôtres sont censés devenir les pivots d'une nouvelle logique d'organisation en réseaux. Ils sont ceux en effet qui doivent articuler les différents réseaux entre eux et coordonner les agrégats d'Églises locales qu'engendre chacun d'eux. Les arguments théologiques avancés par la « New Apostolic Reformation » ont donc pour principal objectif de justifier et d'instituer la mise en réseau des acteurs charismatiques. Les apôtres notamment en seraient la pierre angulaire, le chaînon manquant, permettant aux réseaux charismatiques transnationaux de se connecter et de se structurer entre eux pour dépasser les frontières des États, des fédérations, des unions d'Églises, des dénominations et préparer le retour du Christ en favorisant l'avènement mythique du « second âge apostolique ».

Le contenu de la «New Apostolic Reformation» semble avoir été en partie inspiré à Peter Wagner par ce qu'il a observé *in loco* en Argentine au cours des années 1980, lors du grand mouvement de

^{1.} Jusqu'aux années 1970, le catholicisme a exercé un monopole relatif sur le champ religieux en Amérique latine. Depuis lors, le paysage religieux a subi d'importantes transformations, dont la principale est liée à la progression des évangéliques, et notamment des pentecôtistes, impulsée par les missions nord-américaines qui ont progressivement fait le lit de l'expression d'initiatives « indigènes ». Cette progression est telle que les évangéliques représentent en moyenne 12 % de la population du sous-continent, dont 9 % de pentecôtistes (Freston, 2010). Par ailleurs, l'évangélisme latino-américain se caractérise de plus en plus par son élan missionnaire en direction des États-Unis et de l'Europe.

«réveil» conduit par Omar Cabrera et Carlos Annacondia². De fait, écrit Hilário Wynarczyk, « plusieurs villes d'Argentine ont été le laboratoire de ses théories» (2009, p. 138)³. L'influence exercée par l'activité de Carlos Annacondia mérite qu'on lui porte attention. Né en 1944 à Quilmes, dans la province de Buenos Aires, Carlos Annacondia s'est converti à l'âge de 35 ans avant de fonder en 1982 le ministère Misión Cristiana Mensaje de Salvación. Il affirme avoir reçu en 1983 « une prophétie selon laquelle Dieu réclame l'Argentine pour le Christ » (op. cit., p. 118). C'est ainsi qu'il commence à partir de 1984, année du retour de la démocratie après huit années de dictature militaire, à organiser des «croisades» d'évangélisation en Argentine, suivant un modèle de prédication itinérante inspiré par le modèle américain des réunions de réveil « hors Église », « sous tentes » ou « sous chapiteau ». Grâce à lui, « l'Argentine devient un cas emblématique et pionnier de la visite du Saint-Esprit sur une nation, antérieur à d'autres qui deviendront emblématiques, notamment la "bénédiction de Toronto" (Toronto blessing) entre les années 1993 et 1994» (op. cit., p. 125)4. Tout au long des années 1990, Carlos Annacondia a ainsi mené d'innombrables campagnes d'évangélisation, non seulement en Argentine, mais également dans d'autres pays, exportant l'aspiration au «réveil» sous d'autres latitudes et devenant ainsi un prédicateur prisé, couramment invité par les milieux évangéliques latino-américains. Dès lors, sa légitimité charismatique et son insertion sur la scène internationale n'ont fait que croître.

^{2.} Ce «réveil» s'inscrit dans la continuité du mouvement de conversion suscité dans les années 1950 par Tommy Hicks. Arrivé à Buenos Aires en 1954, le prédicateur nord-américain fit campagne pendant cinquante-deux jours en plein air ou dans des stades. 50 000 personnes y ont assisté quotidiennement, et près de 2 millions de personnes au total (Grams, 2007, pp. 35-36). Pour motiver cette mission, Tommy Hicks raconte avoir reçu une vision lui montrant le continent latino-américain couvert de blé. Petit à petit, le blé s'est transformé en personnes qui, les mains tendues vers le ciel, pleuraient et lui demandaient: «viens et aide-nous».

^{3.} Peter Wagner l'a écrit explicitement: «L'Argentine est devenue notre principal laboratoire de terrain pour tester la guerre spirituelle au niveau stratégique» (2009, p. 8).

^{4.} Sur les terrains africains, le cas Argentin peut être rapproché des « nations missionnaires » du Ghana (Fancello, 2006) et celui de Carlos Annacondia du prédicateur nigérian Benson Idahosa, entre autres, qui eut une grande influence sur la formation des pasteurs de l'ensemble de la région (Gifford, 1998).

2. Carlos Annacondia et la mise en réseaux des acteurs

Carlos Annacondia est aujourd'hui en Amérique latine l'un des principaux animateurs de réseaux transnationaux. Son activité s'inscrit de fait dans la perspective du changement de paradigme du modèle dénominationnel au modèle transdénominationnel soutenu par la «New Apostolic Reformation»: «Avant, tout était centralisé par les institutions. Maintenant, l'accent est mis sur les réseaux. Il faut regarder les réseaux. L'Église du Saint-Esprit est composée par des individus qui s'associent dans des réseaux », affirme-t-il⁵. Organisateur autant qu'orateur prisé, Carlos Annacondia s'est ainsi trouvé à la tête de réseaux qui peuvent être construits idéal-typiquement en distinguant trois niveaux hiérarchiques d'acteurs.

En premier lieu se trouvent les acteurs «nodaux » 6 dont le charisme est reconnu à l'échelle internationale. Ils sont des organisateurs ou animateurs de réseaux de réseaux. Tel est le cas de Carlos Annacondia, prédicateur admiré que la trajectoire a placé au rang de «modèle » et même de «maître » par beaucoup de fidèles et de prédicateurs évangéliques.

En deuxième lieu se trouvent des pasteurs nationaux ou régionaux qui bénéficient d'un certain prestige et maintiennent des rapports étroits avec Annacondia. Ils peuvent être qualifiés d'acteurs « axes ». Tel est le cas, en Argentine, du couple Freidzon, lequel a fondé en 1986 l'Église Rey de Reyes, ou encore de Sergio Scataglini et Omar Cabrera Junior. Au Brésil, on peut citer le cas d'Isaias Figueiró (Porto Alegre) et de João de Souza Filho (São Paulo). Soumis à l'autorité charismatique qu'ils reconnaissent à Carlos Annacondia, ils sont les animateurs de leurs propres réseaux.

En troisième lieu se trouvent des leaders de petites congrégations locales. Ce sont des acteurs «secondaires» qui participent à ces réseaux en maintenant des rapports étroits avec les acteurs «axes» et, de manière plus distendue, avec l'acteur «nodal» Carlos Annacondia. Un nombre important d'acteurs se trouvent dans cette situation. À Porto Alegre, citons le cas des pasteurs Josué Dilermando, Joelma de Oliveira ou encore Adilson Avila.

Les relations entre tous ces acteurs sont asymétriques. Elles reposent sur un principe de distribution inégale du charisme, «du haut

^{5.} Entrevue accordée à Daniel Alves, doctorant au sein du Programme d'Anthropologie de l'UFRGS (juin 2009).

Cette notion est développée dans la typologie des acteurs sociaux présentée par Kali Argyriadis.

vers le bas », lequel est alimenté par des stratégies d'accumulation en lien avec la scène (locale, nationale ou internationale) sur laquelle ils inscrivent le capital social (symbolique, économique et politique) ainsi accumulé. La concentration la plus importante de l'autorité charismatique est détenue par les acteurs « nodaux », dont le charisme est reconnu sur la scène internationale, suivis des acteurs « axes », et enfin des acteurs « secondaires ». Cette distribution verticale de l'autorité charismatique n'est évidemment pas l'apanage du seul réseau de réseaux dirigé par Carlos Annacondia. Il existe en effet en Amérique latine une nouvelle génération d'acteurs qui non seulement essaie de s'inscrire sur la scène internationale en suivant ce modèle de mise en réseau, mais imite également la performance scénique de Carlos Annacondia en tant que prédicateur. Tel est le cas, par exemple, du Colombien César Castellanos et du Hondurien Jaime Chavez, pour lesquels il fut une source permanente d'inspiration.

Le « ministère » 7 du Colombien César Castellanos, intitulé Comunidade Igreja Apostólica de Jesus Cristo, rassemble près de cent mille fidèles en Colombie tandis que les ramifications de son réseau s'étendent à l'ensemble du continent américain. Son but, dit-il, est de « discipliner les nations de la terre »8. Pour parvenir à ses fins, il organise dans différents pays, à échéances régulières, des rassemblements appelés Mision Carismática Internacional. De même, le Hondurien Jaime Chavez, dont le but affiché est de « toucher toutes les nations ». organise régulièrement à l'étranger des événements-clés intitulés congrès MIGApartners que nous analyserons dans la deuxième partie de cette contribution. À l'instar de César Castellanos, Jaime Chavez peut être considéré comme un acteur «nodal», même si l'analyse détaillée des filiations dans lesquelles il s'inscrit fait ressortir qu'il est également l'acteur « axe » d'un réseau de réseaux. Il faut signaler que ces deux personnages, bien qu'ils se soient fortement inspirés du prédicateur argentin, entretiennent comme tous les acteurs, des rapports objectifs de concurrence à travers leurs prestations et les réseaux qu'ils animent.

Cette mise en réseau des acteurs charismatiques est basée sur des rapports interpersonnels entre leaders qui célèbrent par ailleurs régulièrement leurs interrelations, les renforcent et les mettent en scène à

^{7.} Le terme de «ministère» est privilégié par les acteurs qui investissent dans la circulation transnationale par rapport à celui d'Église, et permet de désigner plus spécifiquement l'entreprenariat charismatique d'un individu.

^{8.} On peut lire sur le site de ce ministère: «L'Église a été appelée pour être une solution aux problèmes rencontrés par chaque pays, et son désir profond est celui de discipliner les nations de la terre » (http://cia-de-jesus-cristo.spaceblog.com.br/70106/Pastor-Cesar-Castellanos/).

l'occasion de rencontres internationales. Le congrès MIGApartners, organisé par le Hondurien Jaime Chavez et analysé en détail dans la seconde partie de cette contribution, en offre un bon exemple. Au sein du réseau de Carlos Annacondia, l'événement-clé est intitulé Breakthrough. Il se tient chaque année au mois de septembre dans l'Église Rey de Reyes de Cláudio Freidzon, à Buenos Aires. Trois mille personnes venues de différents pays d'Amérique latine et parfois d'autres continents y convergent pour recevoir la «puissance» du Saint-Esprit, fortifier leur foi, et surtout réaffirmer leurs liens avec les réseaux d'Annacondia et du couple Freidzon (Oro, 2009). Les fidèles s'y rendent généralement en suivant des caravanes menées par un ou plusieurs prédicateurs. Pendant le Breakthrough, chaque caravane affiche son identité nationale en brandissant le drapeau de son pays (Oro, 2010), tandis que dans le même temps, cette farandole de drapeaux leur permet d'afficher une identité évangélique internationale.

Outre le *Breakthrough*, qui constitue le temps fort de la célébration du réseau dirigé par Carlos Annacondia, il existe d'autres événements de moindre importance qui rassemblent des centaines, parfois des milliers de personnes affiliées à ce même réseau. Il s'agit d'événements régionaux ou nationaux qui ont lieu dans différents pays ou provinces, organisés par des acteurs «secondaires », et qui attirent les fidèles des Églises locales en misant sur la présence, toujours présentée comme « exceptionnelle », de l'acteur « nodal », Carlos Annacondia, ou d'acteurs « axe » de renommée supérieure à celui qui reçoit.

3. Conquête des nations et rechristianisation de l'Europe

L'ambition partagée par tous ces acteurs charismatiques est, selon une formule standardisée, de «conquérir les nations». Ceci n'a rien d'étonnant puisqu'il s'agit de la vocation même du christianisme et de bien d'autres religions, universelles ou non⁹. Néanmoins, à travers l'affichage de cette ambition, Carlos Annacondia et les membres

^{9.} André Mary et Laurent Fourchard soulignent que «toutes les "grandes" religions sont par vocation transnationales en contraste avec les religions du lignage et du terroir, ou les religions "ethniques"» (2005, p. 10). Mais, comme l'écrit René Otayek, les flux religieux «ont toujours su transcender les logiques territoriales. C'est non seulement le cas des religions monothéistes, universalistes par nature, mais également, et de plus en plus, des cultes traditionnels.» (2005, p. 186). Pour une analyse des tensions intra-groupe et transgroupe, voir la première partie de ce livre.

de son réseau tentent de transcender les frontières des espaces nationaux de manière originale et renforcent ainsi, à la faveur de logiques performatives, une caractéristique majeure de la globalisation qui consiste, selon A. Appadurai, à remettre en cause le monopole que les États-nations revendiquent sur les ressources morales de la communauté (2001, p. 31). Ainsi, Carlos Annacondia et d'autres entrepreneurs charismatiques tels que Freidzon, Castellanos et Chavez, mobilisent la rhétorique des « nations » 10 et investissent dans la circulation internationale pour acquérir auprès de leurs fidèles et de leurs réseaux un surplus de légitimité. Mais le fait notable entre tous est qu'en articulant les différentes scènes nationales entre elles, ces réseaux stimulent les imaginaires politiques de la reconquête et se focalisent de plus en plus, à l'instar de celui de Carlos Annacondia, sur l'impérative nécessité de rechristianiser l'Europe.

Si la colonisation de l'Amérique latine par le Portugal et l'Espagne à partir du xvie siècle, puis par d'autres nations européennes comme l'Allemagne et l'Italie au xixe siècle, a engendré la christianisation du sous-continent, les milieux évangéliques latino-américains entendent désormais à leur tour, par un renversement de l'histoire, contribuer à la rechristianisation de l'Europe. Cette idée est communément répandue au sein du réseau de Carlos Annacondia qui n'hésite pas à s'en faire explicitement l'un des porte-parole. Il justifie ainsi ses déplacements vers les pays européens: une quinzaine en Finlande, une douzaine dans d'autres pays nordiques et une dizaine en Italie, France, Suisse, Espagne, Portugal, Carlos Annacondia introduit subtilement des différences de niveaux entre les pays européens. Il considère, dans une libre adaptation des perspectives wébériennes, que les pays protestants, surtout ceux de l'Europe du Nord, sont économiquement les plus développés d'Europe. Motif: «Leur base est Jésus», dit-il.

Les autres pays par contre, poursuit-il, tels que la France, l'Italie, l'Espagne et le Portugal, ont connu Jésus dans le passé. Leurs grands-pères ont connu Jésus. Mais de nos jours, leurs petits-fils ne Le connaissent plus. Ils L'ont oublié. Ils croient peut-être qu'ils connaissent Jésus mais en réalité, ils ne Le connaissent pas. Croire est une chose; connaître en est une autre. Connaître signifie marcher avec Lui.

^{10.} Freidzon a récemment créé le Ministerio a las Naciones dont le but est de « transmettre le feu, le réveil et la dévotion à Dieu à travers les croisades et les conférences dans tous les coins du monde » (http://www.claujdiofreidzon. com>). Rappelons également que le but du ministère de Castellanos est de «discipliner les nations de la terre» et celui de Chavez de «toucher toutes les nations».

L'Europe continentale, catholique plutôt que protestante, se serait donc détournée de la véritable foi en Jésus. Voilà qui pousse Carlos Annacondia à multiplier les voyages en Europe et à participer à diverses campagnes d'évangélisation. Son but, dit-il, est d'aider les habitants de ces pays, catholiques en l'occurrence, à connaître « véritablement » Jésus et à réveiller le « feu » du Saint-Esprit.

Pour ce faire, il s'appuie systématiquement sur des acteurs locaux qui dans la majorité des cas prennent en charge le financement de ses déplacements¹¹. «Les campagnes d'évangélisation», rapporte-t-il, « nous les faisons toujours avec les leaders des Églises locales ». Il entretient ainsi d'étroits rapports en Finlande avec le pasteur Mikko Viljanen, dont l'Église se situe dans la ville de Kaarina, où il a participé à une campagne d'évangélisation le 21 mai 2009 dans le stade Nokia Center qui, d'après son estimation, aurait rassemblé 15 000 personnes. En France, son contact privilégié est Freddy de Coster, avec lequel il a collaboré à de nombreuses reprises, la dernière en 2009 lors de l'événement «Convention Pentecôte» organisé au Palais des Sports de Paris – de quatre à cinq mille personnes y ont participé. En Italie, Carlos Annacondia répond fréquemment à l'invitation de Salvatore Interlandi et Dario Scuoto, à Naples. Ensemble, ils ont organisé en 2009 une « croisade » de trois jours qui a rassemblé cinq mille personnes. Il mentionne également avoir participé fin mai 2009 à Lausanne, en Suisse, à l'International Healing Conference organisée par l'International Association of Healing Ministries, en présence du prédicateur allemand Reinhard Bönnke.

La nécessité de réévangéliser l'Europe semble partagée à tous les étages de son réseau. Et c'est souvent à partir d'un biais culturaliste stéréotypé qui oppose la ferveur spirituelle de l'Amérique latine au refroidissement spirituel et au matérialisme de l'Europe que les prédicateurs des réseaux d'Annacondia motivent leurs voyages missionnaires en Europe. Ainsi, Isaias Figueiró s'est rendu au Portugal en 2008; à Naples, en Italie, avec Annacondia en 2009; en Suède, dans l'Église du pasteur Ulf Ekman, lequel est venu en retour plusieurs fois à Porto Alegre; enfin en Allemagne, chez Reinhard Bönnke, dont la venue dans l'Église de Figueiró à Porto Alegre est programmée fin 2011. Le pasteur Josué a voyagé au pays de Galles et en Espagne, Joelma en Espagne et en Allemagne, Adilson en Espagne et en Italie dans le courant de l'année 2009.

^{11.} Pour une analyse détaillée du financement et de l'organisation de ce type de déplacements, nous renvoyons au déploiement transnational du Hondurien Jaime Chavez dans la deuxième partie de cette contribution.

talisent ainsi sur les relations privilégiées qu'ils ont su tisser préalablement avec des leaders locaux et sur leur réputation en matière notamment de guérison miraculeuse, laquelle occupe bien souvent une place centrale dans l'attestation de leur charisme. Leurs incursions sur le vieux continent sont brèves, ponctuelles, spectaculaires, et misent sur la performance. Il n'est pas question pour eux d'implanter de nouvelles Églises locales comme cela peut être le cas de la stratégie institutionnelle d'un certain nombre d'Églises néopentecôtistes type Église Universelle du Royaume de Dieu. Il s'agit seulement ici de placer un certain nombre de partenaires locaux sous leur responsabilité et de les insérer au sein des réseaux auxquels ils sont affiliés afin d'accroître leur notoriété et leur légitimité auprès de leurs propres fidèles. Ce partenariat avec des Églises locales implique donc une forme d'institutionnalisation et de hiérarchisation des interrelations qui contribue à alimenter le rayonnement de leur charisme transnational. Quant à l'action missionnaire visant la rechristianisation de l'Europe catholique, elle semble devenue impérative pour étendre constamment le marché globalisé des biens de salut pentecôtistes, et trouve principalement des relais auprès des migrants africains et des Antillais. 4. Migrations africaines et schème de l'inversion

À l'instar de Carlos Annacondia, leurs missions en Europe prennent appui sur un partenariat avec des Églises locales implantées en Europe qui financent tout ou partie de leurs déplacements. Ils capi-

Le constat que dressent les prédicateurs sud-américains pour motiver leur élan missionnaire vers l'Europe fait écho à celui, bien connu, des prédicateurs africains 12, avec les quels ils entretiennent des rapports objectifs de concurrence. Depuis le milieu des années 1980, en effet, le paysage des métropoles européennes s'est enrichi d'Églises africaines qui ont peu à peu forgé en leur sein l'imaginaire de la « mission en sens inverse » (Ter Haar, 2000, p. 52) ou de l'« évangélisation à l'envers» (Mary, 2008). Si cet imaginaire semble devenu un lieu commun, force est de constater qu'il ne s'est pas imposé d'emblée. Il fallut attendre la fin des années 1990 et l'émergence de nouveaux acteurs, des « pasteurs prophètes », mus par un entreprenariat charismatique transnational qui les conduisait à se projeter d'Afrique en Europe, pour que l'assignation culturelle et/ou raciale qui leur est renvoyée

^{12.} Voir à ce sujet : « Les Christianismes du Sud à l'épreuve de l'Europe », Archives de sciences sociales des religions, n° 143, 2008.

dans le contexte migratoire soit requalifiée en une «ligne de front spirituel» (Mottier, 2010). L'accent porté par ces nouveaux acteurs sur la délivrance et la «guerre spirituelle», une doctrine inspirée entre autres par les Américains Georges Otis et Peter Wagner (Mezié, 2008) et fortement réélaborée dans le contexte africain (Gifford, 2001; Fancello, 2006), s'est ainsi progressivement imposé comme le plus sûr moyen, selon eux, de combattre les «forces occultes» qui gouverneraient la France et qui «empêcheraient» les migrants africains d'accéder à ce à quoi ils aspirent – un logement décent, un travail rémunérateur, des papiers en règle – en les reléguant dans des espaces sociaux marginalisés.

Ce sentiment de «persécution» et d'exclusion sociale n'a fait que croître depuis la parution du très officiel rapport parlementaire sur les sectes fin 1995. Le traumatisme fut d'autant plus important que ce rapport, suivi de plusieurs autres (1999 et 2002), épingla certaines Églises fréquentées principalement par des migrants africains. La plupart se sont donc sentis touchés au cœur par l'irruption sur la scène politico-médiatique de la « question sectaire ». Menacés même, non seulement symboliquement, mais aussi matériellement, puisqu'il leur fut de plus en plus difficile de trouver un bâtiment pour abriter leurs cultes, comme en témoigne la multiplication des conflits qui ont opposé les Églises pentecôtistes charismatiques africaines aux municipalités13. C'est dans ce contexte de double stigmate, «racial» et « sectaire », que le discours prophétique, dans la continuité de processus engagés de longue date sur le terrain africain, a progressivement imposé la thématique de la réévangélisation sous la forme d'un combat spirituel de tous les instants contre les forces des ténèbres qui sont supposées «gouverner» cette société d'accueil qui fut jadis une puissance coloniale.

A. Mary rappelle à juste titre que le schème de l'inversion est depuis longtemps «une des matrices des christianismes africains» (2008, p. 25). Aussi, la rencontre originale qui s'est nouée, comme nous allons le voir en détail à travers l'exemple du congrès MIGApartners, entre l'aspiration des Églises pentecôtistes africaines en France et celles des prédicateurs sud-américains, ne doit pas nous faire oublier que les rapports Nord-Sud, hérités de la période coloniale, sont fondateurs de ces imaginaires transnationaux de la réévangélisation de l'Europe. Ils doivent à ce titre être considérés comme des «imagi-

^{13.} Voir le conflit qui a opposé, en 2004, l'Église Les Semeurs du Christ à Georges Tron, maire de Draveil (Essonne), ou encore, celui plus médiatisé qui a opposé l'Église évangélique Le Rocher à Jean-Pierre Brard, député-maire de Montreuil (Seine Saint-Denis) en 2005.

naires politiques » (Corten & Mary, 2001), et s'inscrivent dans la longue histoire de ce que Georges Balandier a analysé en «situation coloniale» comme des «reprises d'initiative» (1955).

5. Migapartners: les financiers du Royaume

Pendant quatre jours, du mercredi 8 au dimanche 12 octobre 2008, le congrès MIGApartners s'est tenu au Palais des Congrès de Montreuil, une ville de la proche banlieue parisienne, pour la deuxième étape d'une tournée mondiale que Jaime Chavez a inaugurée en avril 2008 en Uruguay, et qui devait le conduire à Miami en 2009. L'affiche du congrès parisien donne à voir d'emblée l'univers symbolique dans lequel s'inscrit cet événement (entreprenariat charismatique, Spiritual Mapping, théologie de la prospérité, charisme transnational).

Comme descendus du ciel, les prédicateurs distribués en médaillon de part et d'autre de la tour Eiffel semblent accourus des quatre coins du monde pour prêcher la bonne parole selon les prescriptions du Christ, dont l'absence est justifiée par l'effusion du Saint-Esprit qui est supposé être « en » eux. Tous exercent un ministère de prophète et/ou d'apôtre. Ils sont Blancs, Noirs, Métis, Afro-Américains, Latino-Américains, anglophones ou hispanophones, et se sont relayés sans relâche pendant quatre jours sous la baguette de Jaime Chavez, Hondurien d'origine indienne. Il fut question de guerre spirituelle (et même de «coup d'état spirituel»), de prospérité, de reconquête et d'évangélisation de la France. Les migrants africains et les Antillais étaient les plus présents et représentaient 90 % de l'auditoire (les 10 % restant étaient partagés en d'égales proportions entre des fidèles hispanophones et des Français « Blancs »).

Jaime Chavez assure avoir été un enfant prédicateur depuis l'âge de neuf ans. Il précise qu'il a voyagé dans cinquante-deux pays¹⁴ et se félicite d'être le conseiller spirituel des présidents et des chefs d'entreprise. Pour prouver que ce qu'il dit est vrai, il s'est fait accompagner à Paris du commandant en chef des Forces Armées du Honduras, le général Velasquez. Sur scène, cet homme d'une cinquantaine d'années arbore un uniforme vert flanqué de multiples décorations militaires. Il explique qu'après avoir « reçu plusieurs paroles prophétiques » de la part de Jaime Chavez, notamment sur sa reconduction à la tête de l'état-major de l'armée, il s'est fait un devoir de soutenir la « vision pour les nations » qu'il lui a exposée et de l'accompagner à travers le

^{14.} Le nombre de pays parcourus est du point de vue des acteurs une mesure de leur charisme transnational.

monde pour «témoigner» de ce que Dieu a accompli à travers lui. C'est ainsi que le général Velasquez est devenu l'un des nombreux «financiers du royaume». Un MIGA-partner. MIGA est l'acronyme du Ministerio Intercontinental Gloria Ardiente que Jaime Chavez a fondé en 1995. Les congrès MIGApartners sont donc une émanation directe de son entreprise charismatique personnelle, et les «financiers du royaume» des partenaires financiers du Ministerio Intercontinental Gloria Ardiente.

Comment Jaime Chavez s'y est-il donc pris pour organiser le congrès MIGApartners à Paris? Tout d'abord, selon ses dires, très en amont, il s'est constitué un budget de fonctionnement de près de 100 000 dollars en sollicitant le partenariat financier d'individus, principalement au Honduras, sous forme d'une cotisation annuelle allant de 1000 à 5000 dollars. 20 000 dollars furent dès lors affectés à la préparation de chacun des congrès (Uruguay, France, puis Miami). Au final, Jaime Chavez assure que le budget de fonctionnement du congrès parisien s'élève à 90 000 euros : « Une somme énorme pour ceux qui ne connaissent pas Dieu», précise-t-il, «mais une somme misérable pour qui le connaît ». 70 000 euros restaient donc à financer sur place, en France, à travers les partenariats locaux, les multiples appels à offrandes et les produits dérivés (CD, DVD). N'ayant pas la notoriété des évangélistes de renommée internationale, Américains ou autres, qui organisent ponctuellement en France et partout ailleurs ce genre de manifestations, Jaime Chavez a dû fédérer un nombre suffisant d'Églises locales sans l'appui desquelles il lui aurait été impossible de mettre sur pied ce congrès. De juillet à septembre, il a ainsi préparé le terrain en se faisant inviter dans différentes Églises africaines de la région parisienne. Il a pris le temps d'exposer sa « vision » pour la France et de dispenser des « enseignements prophétiques» commercialisés ensuite sous forme de DVD. Une dizaine d'Églises africaines, auxquelles il faut ajouter deux ou trois Églises hispanophones sur lesquelles il a compté dès le départ, lui ont apporté un soutien logistique important en mobilisant leurs fidèles durant le congrès afin qu'ils s'occupent, tantôt de l'accueil, tantôt de la sécurité, de l'affichage, des tracts, etc. Au final, plusieurs centaines de bénévoles recrutés localement ont ainsi contribué au bon déroulement de l'événement. Cette synergie locale constitue la «cheville ouvrière» de ce genre de manifestations.

Le face-à-face qui opposa pendant ces quatre jours les fidèles des Églises africaines aux prédicateurs américains et latino-américains¹⁵

^{15.} Le prophète ghanéen Kingsley Fletcher fut remplacé au pied levé par le prédicateur latino-américain Alvaro Robles.

fut à la fois étonnant et sans surprise. Étonnant, car outre la présence de l'Église Universelle du Royaume de Dieu à Paris et de plusieurs autres Églises hispanophones ou lusophones, la renommée de Carlos Annacondia et la large diffusion d'une cassette vidéo, Transformations 1 et 2, qui fait une grande place au «réveil» de Cali en Colombie¹⁶, l'influence latino-américaine est restée relativement limitée en France. L'initiative de Jaime Chavez est ainsi venue enrichir le flux de ces échanges standardisés entre les Amériques et une Europe «plurielle» (africaine et antillaise). Pourtant, malgré le grand écart géographique et culturel entre ces deux mondes, la «machine narrative » déployée pendant ces quatre jours fit écho, sans surprise, à ce qui peut être prêché le dimanche dans de nombreuses Églises africaines de la banlieue parisienne. Les théologies de la guerre spirituelle et de la prospérité, indissociablement liées, furent au centre de tout. Après les salutations de rigueur – «Je vous transmets les salutations de Chicago, du Honduras, du Mexique, des États-Unis...» comme si le monde entier se portait au chevet d'une France réfractaire à l'Évangile – Jaime Chavez et ses invités se sont relayés à la chaire pour insister sur la nécessité de se «défaire des cultures héritées» et se propulser d'une culture de vaincus à une culture de vainqueurs. Les extraits de prédication pourraient être multipliés. En voici un, parmi d'autres, tiré du sermon d'Alvaro Robles :

J'ai une voiture très belle, une Jaguar. J'aime être bien habillé, j'aime les montres. Regardez [il montre sa Rolex]. Quand je suis au feu rouge avec ma voiture, je mets au point mort et j'appuie sur l'accélérateur jusqu'à ce que les gens autour me regardent. Et je leur dis : « Dieu m'a donné cette voiture!! Oui, oui! C'est Lui qui pourvoit!!»

Alvaro Robles éclate de rire, les fidèles en font autant. L'un d'eux, à nos côtés, abonde dans son sens: « c'est vrai, marre de l'anonymat, on croit à travers ce que l'on voit ». Les signes extérieurs de richesse sont devenus les preuves tangibles des bénédictions divines, si bien que le Royaume qu'invoquent les prédicateurs n'est plus repoussé

^{16.} Produite par Georges Otis, traduite dans vingt-cing langues et largement diffusée au sein des Églises africaines en France, Transformation 1 et 2 fait la part belle, sous forme de reportages type BBC, au «réveil de Cali» en Colombie. Ces cassettes, distribuées en France à partir d'avril et de décembre 2001, offrent un panorama de «réveils » qui vont de l'Amérique du Nord (États-Unis et Canada) à l'Afrique (Kenya et Ouganda) en passant par l'Amérique latine (Colombie et Guatemala). Elles ont contribué à imposer en France les méthodes (spiritual mapping, guerre spirituelle, intercession stratégique) inspirées entre autres par Georges Otis et Peter Wagner.

dans un «au-delà» incertain, mais actualisé «ici et maintenant», sur cette terre que survole l'avion des «financiers du Royaume». «Le Seigneur veut que nous soyons riches: je brise la pauvreté» promet Alvaro Robles, tandis que les uns comme les autres multiplient chaque soir, tour à tour, les appels à offrande avec autorité. «J'ai le droit légal de vous demander des offrandes», assure Jaime Chavez d'un ton qui désarme les plus sceptiques.

Alimentée par une rhétorique où s'entrechoquent théologie de la prospérité et guerre spirituelle, l'imaginaire de la reconquête spirituelle de l'Europe prend appui dans le sermon des prédicateurs sudaméricains sur la présence des migrants africains. Ils leur répètent ainsi ce qu'ils savent déjà à force de se l'entendre prêcher: ils sont «l'outil stratégique» que Dieu a choisi pour «réveiller la France». « Nous sommes venus te sortir de la captivité pour que tu prennes possession de ce territoire. Si tu ne libères pas cette terre, tu ne peux pas la posséder. Cette terre est l'héritage de tes fils. Tout ce qui est ici t'appartient», s'esclaffe le prédicateur afro-américain John Eckhardt. Le dernier jour, comme pour sceller un pacte plein de promesses entre Dieu et « Son peuple » africain ici en France, les offrandes, plus abondantes que les jours précédents, ont été recueillies sur un immense drapeau français.

L'un des principaux attraits du congrès MIGApartners réside dans l'insistance que Jaime Chavez et ses associés ont mise à défendre un point de doctrine évoquée en introduction de notre contribution, la «New Apostolic Reformation», qui peut être considéré, à l'exemple du faith gospel, comme un «message transposable» (Csordas, 2009). Au-delà de son contenu théologique, ce sont surtout les logiques d'organisation qui reposent sur la mise en réseau des acteurs et la transversalité des politiques des Nations élues dont elles assurent la promotion qui nous paraissent, comme dans le cas de Carlos Annacondia, les plus significatives.

À qui Jaime Chavez est-il connecté? Bien qu'il soit à la tête de son propre réseau (MIGAnetwork), Jaime Chavez travaille « sous la couverture spirituelle » du réseau IMPACT (International Ministries of Prophetic and Apostolic Churches Together) fondé en 1995 par John Eckhartd. Il est donc tout à la fois un acteur « nodal » du réseau qu'il coordonne, et un acteur « axe » du réseau IMPACT dont le principal représentant pour l'Amérique latine est Alvaro Robles et pour le Mexique Ana Mendez. Tous les orateurs des congrès MIGApartners sont ainsi liés les uns aux autres par une communauté d'intérêts et subordonnés d'une manière ou d'une autre à l'acteur « nodal » et fondateur du réseau IMPACT: John Eckhartd. Par ailleurs, John Eckhartd est lui-même l'ac-

teur «axe» d'un autre réseau, puisqu'il est affilié à l'International Coalition of Apostles (IAC) dont Peter Wagner, l'inspirateur de la New Apostolic Reformation, est le presiding apostle.

Ainsi, en quelques interrelations, l'Église en réseaux telle qu'elle a été conçue à travers la New Apostolic Reformation prend forme, allant du plus faible niveau de responsabilité (un certain nombre de prophètes et prophétesses d'Églises africaines récemment fondées ont fait valoir leur affiliation au MIGAnetwork de Jaime Chavez), au plus élevé (Peter Wagner à la tête de l'IAC), en passant par les multiples intermédiaires qui assure l'interface des uns aux autres. Les implications de cette mise en réseau des acteurs sont nombreuses. Elles transcendent les espaces nationaux, les déstabilisent tout en les consolidant. Mais surtout, elles renforcent la circulation des imaginaires transnationaux de la reconquête de l'Europe par les Nations élues des Suds sur fond d'urgence messianique.

6. Espace transnational et urgence messianique

L'historique des campagnes d'évangélisation (ou «croisades») organisées en France par des prédicateurs de renommée internationale, que l'on pourrait faire débuter à la venue de Billy Graham en 1986 pour la période qui nous intéresse¹⁷, fait ressortir une connivence entretenue de longue date entre cet entreprenariat religieux et les attentes de différentes congrégations pentecôtistes et charismatiques qui espèrent accroître leurs effectifs à l'occasion de ces « grandes messes» charismatiques¹⁸. Pourtant, la configuration des relations internationales a changé depuis la venue de Billy Graham à Paris en 1986; la prolifération des entrepreneurs charismatiques et leur mise en réseaux n'ont fait qu'accroître la compétition. Aussi, face aux injonctions qui leur sont parfois faites de s'affilier aux unions d'Églises nationales, de plus en plus nombreux sont les prédicateurs africains installés en France qui trouvent dans leur affiliation à des réseaux transnationaux (ou leur simple évocation) un moyen habile d'échapper à la tentative de régulation des fédérations ou unions d'Églises nationales. Les «entrants», particulièrement, n'hésitent pas à mobiliser les arguments de la «New Apostolic Reformation» pour contester de manière stratégique la «domination hiérocratique»

^{17.} Billy Graham rassembla près de cent mille fidèles sur une semaine au Palais Omnisport de Paris Bercy (Gutwirth, 1987).

^{18.} Les Églises baptistes notamment ont souvent été au centre des dispositifs qui favorisent la venue de prédicateurs étrangers.

(Weber) que les « pasteurs » fondateurs d'Églises établies de plus longue date exercent à leur insu au sein de l'espace national – et ce d'autant plus que les « pasteurs », selon les idées promues par Peter Wagner, sont censés se soumettre à l'autorité supérieure de ceux qui sont reconnus par leurs fidèles comme « prophètes » ou « apôtres » (Wynarczk, 2009).

La diffusion de la «New Apostolic Reformation» contribue ainsi à renforcer la compétition entre les acteurs au sein des espaces nationaux en prenant en charge une partie de la contestation de la routinisation des charismes. Mais surtout, comme pour boucler la boucle d'une histoire sans fin, elle se présente comme une tentative d'ajustement structurel du christianisme et entend préparer l'avènement du « second âge apostolique », exact pendant de l'âge d'or d'un christianisme originel débarrassé de son héritage institutionnel, dans une forme d'urgence messianique réactivée de « croisades » en « congrès ». Le déplacement géographique de l'espérance, la contraction de l'espace-temps, la distribution spectaculaire des biens de salut et la réactivation de cette forme d'urgence messianique, sont certains des traits caractéristiques qui distinguent l'offre des entrepreneurs charismatiques transnationaux des Églises et congrégations locales, même s'il s'agit là de différences de niveau plus que de nature. Car cet investissement sur le marché international des entrepreneurs charismatiques, s'il trouble le jeu local et accentue la compétition, vise également en retour à renforcer le prestige des acteurs auprès de leurs propres congrégations locales et ne doit pas faire oublier que la mise en réseaux des acteurs charismatiques repose inévitablement sur les Églises locales qui leur fournissent les ressources et leur offrent l'opportunité de se mobiliser à un échelon transnational (les stratégies missionnaires de Carlos Annacondia ou de Jaime Chavez en constituent de bons exemples).

7. Conclusion

Vu d'Europe, la nouveauté évoquée par cette contribution n'est pas tant l'entreprenariat charismatique de prédicateurs africains qui s'inscrivent sur les scènes européennes depuis une quinzaine d'années¹⁹, encore moins celui des prédicateurs américains, mais bien

^{19.} Si les Églises pentecôtistes africaines sont présentes en France depuis le milieu des années 1980, ce n'est toutefois qu'à la fin des années 1990 que l'entrepreneuriat charismatique fut privilégié par les acteurs pour se projeter sur la scène européenne (Mottier, 2010).

celui de prédicateurs sud-américains, moins nombreux, qui ouvrent de nouveaux circuits et trouvent des relais auprès des Églises de migrants, principalement africains. Las de la mauvaise presse que les prédicateurs américains leur ont faite au cours des années 199020, plusieurs pasteurs baptistes charismatiques furent ainsi à l'initiative de la première venue de Carlos Annacondia en France au tournant des années 1990-2000. L'articulation des différentes scènes culturelles (Amérique du Sud/Afrique) et la diversification des origines nationales (ou raciales) des entrepreneurs charismatiques contribuent de toute évidence au renforcement du sentiment d'appartenance des fidèles à une forme d'«internationale pentecôtiste» qui transcende les clivages socioculturels au bénéfice d'une culture charismatique globale fortement imprégnée par l'histoire évangélique américaine. Mais surtout, en dehors des effets d'affichage (médias, presse, tracts) et des registres visibilité/exemplarité, l'entreprenariat charismatique induit un rapport au temps (événementiel, croisade) et à l'espace (déplacement géographique de l'espérance) fondamentalement différent de celui dans lequel s'inscrivent les Églises et dénominations au sein des espaces nationaux. Ce que Carlos Annacondia exporte ponctuellement en Europe, c'est la renommée du « réveil argentin », immédiatement perceptible à travers le charisme de son représentant qui contribue à réactiver la croyance en un Dieu miraculeux à travers l'attestation (prophétie et délivrance) de Sa présence tout en redéfinissant l'identité nationale de son pays sur le modèle des nations bibliques. À l'instar de nombreux réveils africains (nigérian, ghanéen, ivoirien, gabonais ou congolais), cette politique des Nations élues qui s'exporte sur la scène mondiale à la faveur du charisme transnational des prédicateurs fonctionne comme une image d'Épinal auprès de nombreux charismatiques soucieux de « voir » ce même réveil se produire au sein de nations européennes fortement sécularisées, où l'État revendique le monopole de la définition des identités nationales.

L'Europe semble ainsi cernée par le réveil des Suds et leur convergence de vue. Tous, prédicateurs sud-américains et migrants africains, s'accordent en effet sur l'idée que le «véritable» christianisme, celui des origines, n'existe plus en Europe, et que par un retournement de l'histoire, ils en sont désormais les dépositaires. Ce détour par le christianisme primitif permet aux prédicateurs du Sud de se prévaloir d'une mission sans précédent vis-à-vis d'une Europe séculière où les traditions religieuses instituées se sont imposées au détriment de

^{20.} La venue de Morris Cerullo notamment en 1997 a suscité un élan d'indignation médiatique sans précédent.

l'enchantement et de la révélation des origines. Au-delà des catégories du «chaud» et du «froid», du «réveil» et du «refroidissement spirituel» mobilisées par les acteurs, le sens de l'histoire et les rapports Nord/Sud sont donc au fondement de ces imaginaires transnationaux qui prennent la vieille Europe pour cible, en faisant écho à son héritage catholique autant qu'à son passé colonial. Même si l'histoire n'est pas tout à fait semblable, Afrique et Amérique du Sud partagent ce passif. Et c'est probablement ce fond commun qui donne aux imaginaires de la reconquête, soutenus par une intense politique des Nations élues, toute leur consistance, leur aspect circulatoire et transnational. Il y a là une forme d'empowerment des peuples anciennement colonisés qui n'est pas sans faire penser aux messianismes africains (Balandier, 1955), y compris par cette idée que les voyages en Europe (et plus généralement dans le monde globalisé) alimentent la légitimité charismatique des prédicateurs, apôtres ou prophètes, dans leurs pays d'origine. La mise en réseaux des acteurs, si elle renforce la compétition locale à travers un déploiement transnational, offre dès lors une opportunité de reconfigurer le rapport au monde et de poursuivre ce long processus de réappropriation d'un christianisme qui, selon les acteurs, ne se serait jamais totalement débarrassé de l'héritage du catholicisme romain, indissociablement lié à une forme d'hégémonie historique du Vieux Continent.

RÉFÉRENCES BIBIOGRAPHIQUES

- APPADURAI A., 2001, Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation, Paris, Payot.
- BALANDIER G., 1955, Sociologie actuelle de l'Afrique noire, Paris, Presses Universitaires de France.
- BLANCHARD P., BANCEL, N., LEMAIRE S. (dir.), 2005, La fracture coloniale. La société française au prisme de l'héritage colonial, Paris, La Découverte.
- CORTEN A., MARY A. (dir.), 2001, Imaginaires politiques et pentecôtismes: Afrique/Amérique latine, Paris, Karthala.
- Csordas T. (dir.), 2009, Transnational Transcendence. Essays on Religions and Globalization, Los Angeles, University of California Press.
- FANCELLO S., 2006, Les aventuriers du pentecôtisme ghanéen. Nation, conversion et délivrance en Afrique de l'Ouest, Paris, IRD-Karthala.
- Freston P., 2010, « As duas transições futuras: católicos, protestantes e sociedade na America latina », Ciencias Sociales y Religión, nº 12, pp. 13-30.
- GIFFORD P., 1998, African Christianity. Its Public Role, London, Hurst & Co.
- GRAMS R., 2007, Asombrados en Argentina, Buenos Aires, Publicaciones Casa.
- GUTWIRTH J., 1987, «L'Église électronique américaine», Études, n° 366 (6), pp. 823-833.

- MARY A., FOUCHARD L., 2005, «Introduction», in Mary A., Fouchard L., Otayek R. (dir.), Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest, Paris, IFRA-Karthala.
- MARY A., 2008, « Africanité et christianité: une interaction première », Archives de sciences sociales des religions, nº 143, pp. 9-31.
- MEYER B., 1998, «"Make a complete break with the past" Memory and postcolonial modernity in Ghanaian Pentecostalist discourse», Journal of Religion in Africa, XXVII (3), pp. 316-349.
- Mézie N., 2008, «Les évangéliques cartographient le monde. Le spiritual mapping », Archives de sciences sociales des religions, n° 142, pp. 63-85.
- MOTTIER D., 2008, «Pentecôtisme et migration. Le prophétisme (manqué) de la "Cité de Sion"», Archives de sciences sociales des religions, n° 143, pp. 175-194.
- MOTTIER D., 2010, «Réveils prophétiques et entrepreneuriat charismatique. Creuset congolais et prophétisme ivoirien en France», in Fancello S., Mary A. (dir.), Chrétiens africains en Europe. Prophétismes, pentecôtismes et politique des nations, Paris, Karthala, pp. 155-178.
- Oro A.P., 2009, «Transnacionalização religiosa no Cone-Sul: uma comparação entre pentecostais e afro-religiosos», Debates do NER, nº 16, pp. 225-246.
- Oro A.P., 2010, «"Reciben lo que veniran a buscar". Nação e Poder num encontro evangélico internacional, em Buenos Aires», Religião e Sociedade, n° 30, pp. 32-52.
- OTAYEK R., 2005, «Introduction», in Fourchard L., Mary A., Otayek R. (dir.), Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest, Paris, IFRA-Karthala.
- TER HAAR G., 2000, «Les théories de l'ecclésiogenèse et les diasporas chrétiennes d'outre-mer en Europe», in Spindler M., Lenoble-Bart A. (dir.), Chrétiens d'outre mer en Europe. Un autre visage de l'immigration, Paris, Karthala, pp. 49-66.
- WAGNER P., Derrubando as fortalezas em sua cidade: como usar o mapeamento espiritual para tornar suas orações mais estratégicas, eficazes e com um alvo bem definido, São Paulo, Bompastor.
- WEBER M., 1996, Sociologie des religions (textes réunis et traduits par Jean-Pierre Gossein, introduction de Jean-Claude Passeron), Paris, Gallimard.
- WYNARCZK H., 2009, Ciudadanos de dos mundos. El movimiento evangélico en la vida pública argentina 1980-2001, Buenos Aires, UNSAM edita.

Nations africaines et entreprises de réévangélisation en Europe

Sandra Fancello André Mary

Cette contribution se propose de comparer deux types d'entreprises religieuses africaines, prophétiques et pentecôtistes, confrontées aux défis de leurs politiques transnationales et aux ambivalences de leur implantation « missionnaire » en Europe. Les entreprises transnationales d'inspiration évangélique ou pentecôtiste occupent la scène européenne et africaine depuis le tournant des années 1990. La libéralisation des régimes de parti unique en matière de gestion des cultes, l'investissement des médias et de l'espace public par de grandes campagnes d'évangélisation, les conversions de certains chefs d'État s'entourant de conseillers pasteurs, peuvent conduire à surestimer l'importance de ces pentecôtismes transnationaux. Les Églises catholiques ou protestantes sont bien «établies» dans leurs terres missionnaires: elles ont accompagné le mouvement des Indépendances et ce n'est pas par hasard que les Conférences nationales ou les commissions justice et réconciliation des années 1980-1990 ont souvent été présidées par des archevêgues et des monseigneurs.

On ne peut non plus ignorer la place qu'occupent dans le patrimoine religieux national des pays africains les Églises prophétiques ou indépendantes fondées dans les années 1930 à 1950 et largement issues des missions baptistes, méthodistes, ou adventistes, aujourd'hui partie prenante de la mouvance pentecôtiste. Certains spécialistes avaient prophétisé dans les années 1960 leur disparition à la suite des Indépendances qui étaient censées achever leurs promesses. Dans leur combat spirituel, les Églises pentecôtistes et charismatiques les ont stigmatisées et diabolisées comme une survivance du passé. Mais ces Églises «nationales » sont bel et bien toujours là non seulement sur la scène africaine mais aussi sur la scène européenne et mondiale où elles accompagnent les mouvements migratoires et la formation des diasporas congolaises, ghanéennes ou nigérianes.

Prophétismes et pentecôtismes africains à la reconquête de l'Europe

L'identité de ces Églises, leur offre culturelle et cultuelle, est au croisement d'un double travail symbolique. L'affinité spirituelle des prophétismes avec les réveils protestants qui ont marqué leur naissance leur permet de rebondir sans rupture au sein du procès mondial de pentecôtisation du christianisme et de se réclamer d'une culture charismatique globale. Les pasteurs, prophètes ou apôtres, prennent le relais des ngunza ou des nganga, par le biais de l'institutionnalisation de l'héritage biblique des charismes de vision ou de guérison. De leur côté les entreprises pentecôtistes africaines font appel à des pasteurs prophètes crédités d'un charisme personnel et du pouvoir sacral de l'onction. La rupture affichée des pentecôtismes vis-à-vis du passé ancestral et des survivances syncrétiques païennes va de pair avec un processus bien connu d'indigénisation de l'offre cultuelle sous couvert de réhabilitation des charismes visionnaires et des pratiques de «délivrance». L'ancrage identitaire ethno-national des Églises prophétiques et pentecôtistes africaines trouve dans la politique des nations et le Spiritual Mapping des mouvements évangéliques de quoi renouer avec leur nationalisme culturel et leur patriotisme spirituel.

Le précipité hybride de ce travail symbolique et idéologique confère à ces Églises «indigènes», à leur message et à leur dispositif cultuel, une transposabilité et une «transportabilité pratique» qui constituent le ressort de leurs entreprises de transnationalisation (Csordas, 2009, pp. 4-5). Les Églises de types prophétiques se heurtent néanmoins plus que d'autres à des contraintes structurelles en matière de transnationalisation et de transportabilité pratique. Les prophètes «voyagent» mais les règles de succession généalogique par rapport au charisme prophétique du fondateur ne relèvent pas seulement de la filiation spirituelle ou de la gestion bureaucratique; elles combinent les exigences de l'élection prophétique et du charisme pastoral. Les questions redoutables de succession à la tête de l'Église engendrent des conflits durables de préséance familiale, ethnique ou nationale. Comme l'illustrent les Églises kimbanguistes ou l'Église du Christianisme Céleste, les schismes familiaux et nationaux des Églises-mères en Afrique ont des ramifications importantes dans

leurs diasporas européennes et américaines et pèsent fortement sur les logiques d'implantation territoriale à l'étranger. Mais cette tradition segmentaire peut aussi constituer une ressource par rapport à la gestion des conflits et favoriser indirectement la multiplication des paroisses et des sites. Les lieux sacrés de la fondation de ces Églises forment le centre de gravité de la vie spirituelle et le siège « mondial » des Églises-mères reste le lieu de gestion pastorale et administrative de la politique missionnaire. Les pèlerinages institués qui rythment la vie des fidèles du monde entier (de Nkamba à Imeko) sont des lieux de rassemblement internationaux mais il s'agit moins ici de prosélytisme que d'un ressourcement régulier dans la terre ancestrale qui commande la progression spirituelle et l'avancement en grade des fidèles consacrés.

Les Églises pentecôtistes «nationales» comme la Redeemed Christian Church of God du Nigeria ou la Church of Pentecost du Ghana (Fancello, 2006b; 2008) sont moins marquées par le culte de leur fondateur ou liées à des lieux sacrés mais il serait inapproprié de parler dans ce cas d'Église «déterritorialisée» fondée sur des assemblées d'individus. Par leur histoire, ces Églises conservent un lien d'héritage par rapport aux Églises prophétiques qui les ont vues naître. Aujourd'hui la plus importante Église pentecôtiste nigériane, majoritairement voruba, au Nigeria comme à Londres, est la Redeemed Church (Hunt & Lightly, 2001; Ukah, 2008; Knibbe, 2009). La biographie de son fondateur, le pasteur Enoch Adeboye, qui conserve le monopole du charisme personnel de l'onction prophétique et conjugue habilement pureté et prospérité, illustre une remarquable continuité d'adaptation à partir de ses origines aladura. La place des langues vernaculaires (twi, yoruba) dans la liturgie et les chants, combinées à l'anglais, et l'origine des fidèles y compris en Europe, l'identification ethno-nationale autant qu'internationale de ces Églises, leur lien ombilical avec « le pays », leur confèrent une identité singulière par rapport aux Églises pentecôtistes internationales et au fonctionnement en réseaux des ministères évangéliques.

Les ambiguïtés et les ambivalences de cet ancrage ethno-national transmué en destin prophétique de peuple élu appelé à sauver le monde contribuent à donner tout son sens et sa force à la transnationalité de ces entreprises. Les Églises prophétiques ne sont pas les dernières à poursuivre dans les capitales européennes une politique de territorialisation nationale et paroissiale ciblant les ressortissants du pays d'origine, et à affirmer en même temps leur vocation missionnaire de réévangélisation de l'Europe. La révélation visionnaire d'un prophète comme Samuel Oschoffa, en 1947 au Bénin, avait pour

message principal la fondation en Afrique d'une Église «primitive» ayant pour mission de «purifier le monde», et si l'Europe est la première cible de cette mission c'est parce qu'elle est pensée comme le levier de la reconquête spirituelle du monde.

2. Des migrants-missionnaires à la mission inversée

La thématique théologique de la «mission inversée» occupe aujourd'hui, en association avec la théologie de la prospérité et du combat spirituel, une place significative dans des Églises africaines qui s'efforcent de donner un sens théologique à l'expérience migratoire de leurs fidèles en leur offrant, à défaut d'un emploi, une vocation de «migrants missionnaires» qui prend le relais de leur vécu de «migrants aventuriers» (Fancello, 2006a, p. 313). Les évangélistes américains ont inspiré ou réactivé cette théologie de la «mission inversée» en misant sur les ressources spirituelles d'une Afrique qui serait fondamentalement en affinité avec l'héritage hébreu, échappant au dualisme du monde matériel et spirituel de la vision grécoromaine (Wagner, 2008, p. 186).

Les ressources qu'offre le schème de l'inversion imaginaire ou symbolique ne sont pas vraiment une nouveauté au regard de l'histoire missionnaire. Dans l'anthropologie chrétienne monogéniste que partageaient les premiers missionnaires catholiques et protestants du xix^e siècle, toutes les races humaines, en tant que créatures de Dieu, disposent à l'origine d'une égale perfectibilité qui justifie pleinement la mission civilisatrice de l'entreprise missionnaire. Pour expliquer l'écart de civilisation qui séparait les Blancs européens des «Nègres», cette anthropologie missionnaire a fait appel à toute une «ethnographie de la décadence» (Blanckaert, 1992) fondée sur l'hypothèse de la dégénérescence morale d'une humanité originelle, relayée par la mythologie biblique de la malédiction des «fils de Cham» auxquels se rattachaient les Noirs d'Afrique.

La révélation à l'envers, tout aussi «évangélique», de la dégénérescence morale et spirituelle d'une Europe matérialiste à laquelle les chrétiens africains sont appelés à retourner le message originel du Christ ne manque pas d'ironie. Mais dans le discours des premiers missionnaires eux-mêmes en rupture avec une Europe laïque qui s'est éloignée de la loi de Dieu, l'entreprise de conversion et d'évangélisation des premiers chrétiens africains participe de la préparation de la reconquête spirituelle d'une Europe matérialiste et athée «ayant tué

Jésus dans l'âme de ses enfants» (Trilles, 1912). Le message des prophètes africains, relayé par leurs Églises, conforte également l'idée que l'appropriation du «secret des Blancs» contenu dans la Bible va de pair avec le voyage en Europe, lieu de passage obligé d'une reconquête spirituelle du monde. La mission contient donc dès le départ le scénario de son inversion et du retour de la périphérie vers le centre, véritable clé de son achèvement.

L'Europe, le monde des Blancs et ses vitrines incarnent, pour les migrants africains, la Terre promise («Halfway to Paradise» selon l'expression de G. ter Haar [1998]) et la libération attendue par rapport aux liens de malédiction de la terre «africaine». Mais cette même Afrique noire régénérée se voit promue, par ses souffrances christiques et le réveil de la révélation primitive, au rang de peuple élu et salvateur d'une Europe dépravée sombrant dans la corruption des mœurs et le consumérisme matérialiste. Cette rhétorique messianique est sans doute à relativiser et à contextualiser, surtout au regard du bilan de la conversion des Européens, mais l'imaginaire des nations missionnaires et de la dégénérescence morale de l'Occident n'en réactivent pas moins les ressorts identitaires de l'ethnicité et de l'africanité qui commandent le rapport au monde des Blancs. Le dimanche, dans les banlieues européennes, pendant que les Blancs se relâchent en famille dans des tenues décontractées et se consacrent à leurs loisirs, les autobus se remplissent de familles africaines endimanchées ou toutes vêtues de blanc, qui se rendent dans des lieux de culte improvisés auxquels la ferveur de leurs chants et de leurs louanges redonne une chaleur communautaire. À distance des politiques européennes d'intégration ou des enchantements du multiculturalisme, le «plan de Dieu» passe par une stratégie de « recommunautarisation» spirituelle et morale des migrants (Fancello, 2006, 2008).

3. Purifier le monde: la mission des Églises de « priants » (aladura)

Le panafricanisme aladura a trouvé ses prolongements dans les mondes africains francophones mais aussi en Europe par le biais de plusieurs Églises prophétiques comme Les Chérubins et Séraphins (Harris, 2006) ou l'Église du Christianisme Céleste (Adogame, 2004). Cette dernière, fondée au Bénin en 1947, réussit aujourd'hui à être à la fois l'une des plus importantes Églises prophétiques africaines dans le monde (avec les Kimbanguistes et les Tokoistes) et la plus importante Église de type aladura au Nigeria. Les logiques qui président à

cette expansion mondiale restent paradoxales au regard des ancrages ethno-nationaux (béninois et nigérians) fortement marqués de la «matrice aladura». Les flux et reflux migratoires encouragés par la situation économique et politique du Bénin et du Nigeria sont évidemment décisifs, surtout à partir des années 1980 et 1990, autant que les politiques des frontières d'immigration des États européens. Mais le rôle moteur des Célestes béninois et ivoiriens en milieu francophone, notamment au sein de la diaspora antillaise, et des fidèles aladura «éduqués» et «aisés» du monde yoruba dans les pays anglophones, illustre les liens complexes qu'entretiennent la religion et la migration (Capone & Mary, 2010).

Ces Églises africaines ne se pensent pas comme des Églises ethniques ou nationales mais comme « l'incarnation » de l'Église chrétienne primitive en Afrique. Les ressources de l'identité africaine passent par l'annonce prophétique des responsabilités issues d'une révélation africaine du christianisme qui a des implications théologiques importantes (« Jésus était Africain »). Officiellement le Christ en personne est apparu à Oschoffa dans une vision, mais les Célestes ne sont pas loin, comme les Kimbanguistes dans leur vision christique de Kimbangu et de sa «sainte famille», de considérer Papa Oschoffa comme la réincarnation du Christ pour l'Afrique, dans la lignée des Christs Noirs. L'ancrage territorial dans une nation céleste (yoruba, béninoise ou nigériane) considérée comme «la Seconde Nation de l'Éternel », après Israël, est le levier d'une vocation visionnaire et missionnaire étendue à l'échelle mondiale. C'est dans le cadre de ses premières visions (1947) qu'Oschoffa reçoit l'ordre de créer une Église « chargée de purifier le monde entier». Cette mission de purification et de sanctification n'était pas sans rapport avec les liens supposés et pourchassés du milieu d'origine avec le vodu, une suspicion qui a toujours pesé sur les pratiques de cette Église; elle rebondit aujourd'hui avec le discours de la régénération de l'Europe, «le continent noir».

La mission «céleste» inscrit l'action de l'Église, de son chef et de ses fidèles, dans un imaginaire cosmologique de l'incarnation du Ciel sur la Terre qui fait peser de fortes contraintes symboliques sur la transposabilité culturelle (on pense au rôle de l'angéologie et de l'archange Saint Michel) et sur la «transportabilité pratique» de son dispositif cultuel (lieux sacrés et services visionnaires). L'originalité du prophétisme pastoral incarné par Oschoffa liait le charisme de la personne du fondateur, le lieu de son élection et de son inscription territoriale, et le pouvoir de l'onction. Les trois piliers du dispositif sont inséparables: 1°) La force charismatique du «prophète» est liée à sa révélation visionnaire et à son élection divine et elle commande sa

fonction de pasteur suprême. 2°) Le prophète-pasteur a le monopole de la fabrication et de la distribution de «l'onction» qui décide des promotions en grade au sein d'une Église très hiérarchisée. 3°) L'onction d'huile sainte qui concentre le pouvoir de protection et de sanctification émanant de l'Esprit Saint ne peut être *a priori* distribuée que dans un lieu et à un moment privilégié: le pèlerinage de Noël à Imeko, la cité sainte. Le pouvoir sacré attribué à l'huile sainte et fortement lié au charisme du Pasteur est un héritage du monde aladura, repris encore actuellement par Enoch Adeboye le chef de la *Redeemed Christian Church*, mais il est aussi réactivé par la théologie de l'anointing des nouveaux pasteurs charismatiques nigérians (tel que Chris Oyakhilome de *Christ Embassy*).

Le projet de Cité Céleste à Imeko, dans l'État d'Ogun, lieu d'origine de la famille yoruba du Prophète, à proximité de la frontière entre le Bénin et le Nigeria, a été conçu et mis en œuvre dès 1983. Conformément à la mission divine confiée au Prophète et à la vocation des Célestes à incarner l'Assemblée des Saints sur la Terre, il s'agit de conférer une traduction territoriale à la lutte des forces du Bien contre les forces du Mal, et en quelque sorte d'installer le Ciel sur la Terre. La révélation du lieu d'Imeko est solidaire d'une vision rapportée en 1973 par un visionnaire, un certain Pa Muri Adoye, à Papa Oschoffa (Adogame, 1999, p. 157). Le message émis par la cohorte des anges vêtus de blanc descendus tout droit du ciel était que la Cité Céleste devait être édifiée à Imeko sur l'emplacement même dit *Igbo-Ifa*, la forêt traditionnellement consacrée de la divinité yoruba Orunmila qui préside au culte divinatoire d'Ifa, en vue de chasser toutes les forces païennes de ce lieu.

L'immersion dans le «village global» que représente pendant la semaine de Noël la Cité Céleste d'Imeko ouvre le fidèle de base, au moins pendant quelques jours, sur un réseau communautaire transnational (Mary, 2002). Un tel rassemblement unique de célestes de nombreux pays (et surtout de l'Europe ou des États-Unis) témoigne de la présence mondiale de l'Église et de son unité. La présence de «Blancs» (Antillais au «teint clair», journalistes ou même chercheurs) y est particulièrement valorisée et valorisante. Mais le «village global» d'Imeko n'a rien d'une communauté émotionnelle d'individus délocalisés et déterritorialisés rassemblés dans une même spiritualité pèlerine. La préparation spirituelle et matérielle du voyage se fait dans les paroisses et c'est en définitive, selon le modèle catholique, un ensemble de délégations de diocèses et de « nations de prières », précédées de leurs bannières « totémiques », qui se présentent devant le Pasteur pour recevoir l'onction sacrée. La communauté spirituelle

de l'ECC est une fédération de nations encadrées et guidées par leurs chefs.

L'entrée de l'ECC dans l'ère de la mondialisation religieuse autant que les conflits de succession qui ont marqué son histoire tumultueuse à la suite de la mort du Prophète fondateur en 1985 (Mary, 2005) tendent à privilégier la mise en place de structures bureaucratiques et de formes routinisées de gestion des biens de salut. Les politiques transnationales du Comité ou du Siège Mondial (sous influence nigériane) sont toujours en conflit avec les alliances féodales des chefs historiques nationaux. Les logiques de scission ont trouvé toute leur résonance sur la scène mondiale et au sein des sites paroissiaux sur internet. Les pasteurs chefs d'Église concurrents ont transformé, au cours de leurs « visites pastorales », les banlieues des capitales africaines et européennes en enjeu de territorialisation paroissiale. Le combat spirituel contre Satan s'est surtout traduit en la circonstance par des occupations d'Églises ou de sites sacrés des autres, ou encore par le doublement des lieux et des espaces (à chacun son site, sa cité céleste, sa cathédrale).

Les stratégies diplomatiques de reconnaissance et de médiation, ou d'exclusion de l'autre camp (béninois, nigérian), engagées auprès des États, en Afrique comme en Europe, ont accéléré le travail de rationalisation de l'organisation de l'Église sur un modèle qui reste pyramidal, ou « pontifical ». En monnayant le pouvoir de l'onction, savamment distribué, lors des voyages, aux notables locaux sur fond de multiplication des grades (most Evangélist et super most), les chefs pastoraux ont gagné l'allégeance des responsables paroissiaux et nationaux. Les conflits de succession, par leurs prolongements « outre-mer » et en Europe, ont fini par encourager une logique « segmentaire » à l'africaine d'expansion mondiale de l'Église, une logique que l'on retrouve dans toutes les Églises aladura comme les Chérubins et Séraphins à Londres (Harris, 2006) ou chez les petits-fils « dissidents » de la famille de Kimbangu (Mélice, 2006).

4. Prophétisme pastoral et migrants visionnaires

La stratégie d'expansion du Christianisme Céleste ne relève pas au départ de l'esprit missionnaire et des campagnes d'évangélisation mais plutôt d'un clientélisme de «migrants visionnaires » accompagnant le milieu des étudiants et commerçants, béninois ou nigérians, et s'immisçant dans les diasporas africaines et antillaises. Les migrations économiques mais aussi politiques des Béninois et des Nigérians ont

fourni sans nul doute le principal moteur de l'expansion transnationale de l'Église, mais certaines caractéristiques de l'offre cultuelle peuvent expliquer son attrait auprès des populations locales.

En premier lieu, le ministère des visionnaires accessible à toute heure sur le parvis des églises et la pratique de l'accueil « en sécurité » des malades au «couvent» pour l'accomplissement des «travaux» censés procurer la guérison de tous les maux (une pratique qui fait bien sûr penser aux consultations divinatoires du Fa et aux couvents du vodou). Toutes les Églises de type charismatique font appel aux dons de prophétie et de guérison mais le Christianisme Céleste se distingue particulièrement par une offre permanente et relativement gratuite de «voyance» ouverte à tous et couvrant tous les problèmes conjugaux ou professionnels, toutes les maladies, sans obligation immédiate de conversion ou de baptême (Mary, 2009). L'ECC profite de la clientèle locale recue en consultation à domicile par les visionnaires, de la générosité des dons de quelques notables quéris miraculeusement ou encore des alliances politiques au plus haut niveau nouées dans le pays pour construire une paroisse-mère et se faire un territoire.

La dispersion des lieux de vie et de travail liée au contexte migratoire européen peut imposer le recours à des cellules de prière improvisées et transmuées en sanctuaires. Mais le modèle d'implantation recherché reste la structure spatialisée de la paroisse au cœur du quartier (à l'image de la paroisse-mère de Porto-Novo). Sur le modèle de l'enclos paroissial catholique et de la mission coloniale, la construction de l'église suppose l'adjonction de lieux spécialisés (parvis des visionnaires, couvent des malades, ateliers). La multiplication des cités saintes avec auditorium, hôtellerie pour les délégations de paroisses invitées, comporte un coût supplémentaire. La «transportalité pratique» de cette géographie sacrée au cœur des espaces urbains, en Afrique comme en Europe, n'est pas comparable à celle de simples assemblées de prière qui peuvent se réunir dans un garage ou un appartement, ou même à la location de non-lieux anonymes de rassemblement comme une grande salle ou un stade.

Le monopole localisé de l'anointing de ce prophétisme pastoral s'inscrit dans une politique personnalisée du charisme qui est aux antipodes d'un partage communautaire des charismes. L'institution d'un corps de visionnaires sous contrôle fait d'ailleurs obstacle à toute tentation d'un prophétisme partagé. Le combat spirituel de Saint Michel engagé contre les «esprits territoriaux» mobilise par ailleurs tout un imaginaire des «armées célestes» et du combat des anges et archanges dont les médiations «symboliques» n'excluent pas les pas-

sages à l'acte. Les «accidents de travail spirituel» en matière d'exorcisme des individus ou les occupations au corps à corps ou par les armes des lieux de culte paroissiaux ont suscité bien des affaires relayées par les médias européens (Adogame, 2004; Mary, 2010). Les soutanes blanches des White Garnement Churches, les évangélistes aux pieds nus, les costumes très colorés des chorales et des dignitaires se donnent à voir dans l'espace public du quartier lors des processions à proximité des paroisses. De tels défilés de rue en fanfare, comme ceux des kimbanguistes à Londres (Garbin, 2010), peuvent contribuer à la politique multiculturelle des municipalités européennes. Cette visibilité toute de blancheur fait de chaque fidèle un «ange» sur la terre mais elle est aussi une arme, les habits de prière sont des «habits de force» investis d'un vrai pouvoir de protection et de bénédiction dans les combats spirituels.

5. Le Rwanda, une nation missionnaire?

L'expansion missionnaire de la Church of Pentecost s'inscrit dans un «plan de Dieu pour le Ghana» qui fait des Ashanti le peuple élu pour la rechristianisation du monde (Fancello, 2006a, 2006b, 2008, 2009). Ce modèle missionnaire panafricaniste n'est pas très éloigné, on l'a dit, de celui des Églises aladura d'ancrage yoruba ou apparenté. D'autres variantes de ces entreprises de «reconquête spirituelle» des Églises africaines en Europe se révèlent à la fois plus ouvertes et plus offensives en combinant l'affichage international et l'engagement missionnaire afro-centriste. Cette option peut être illustrée par les stratégies missionnaires d'une Église rwandaise Zion Temple, fondée au Rwanda en 1996 et implantée en Belgique depuis 2002. Une des grandes initiatives de cette Église est la Conférence «Afrique élève l'Europe» qui a lieu chaque année au mois d'août à Bruxelles (Belgique). Le programme RELITRANS a permis à Sandra Fancello d'assurer le suivi de la conférence «Afrique élève l'Europe» à Bruxelles en 2006, 2009 et 2010. « Afrique élève l'Europe » n'est pas un simple rassemblement d'Églises pentecôtistes africaines, c'est l'une des entreprises de reconquête spirituelle des chrétiens du Sud à destination de l'Europe, de l'Asie et des Amériques, à travers laquelle s'expriment les aspirations des peuples opprimés à retrouver leur dignité. Le discours pentecôtiste de la «foi agissante» (action faith) et du pouvoir (empowerment) rencontre ici des revendications aux connotations afrocentristes qui visent à replacer les Noirs au centre de l'histoire, à leur permettre de s'élever au rang des puissants, aux côtés d'Israël et des

États-Unis qui passent pour deux modèles de nations chrétiennes exemplaires.

Le projet de la Conférence « Afrique élève l'Europe », est né au Rwanda, à Kigali, au cours de l'année 2002. Au fil des ans, « Afrique élève l'Europe » se révèle être une entreprise régulière, soutenue depuis le Rwanda par ses quatre initiateurs: les pasteurs Paul Gitwaza¹, Bienvenu Kukimunu², Claude Djessa³ et Dieudonné Vuningoma⁴. Le pasteur belge, Raymond Vandeput, qui soutient et participe à la Conférence chaque année, insiste sur l'importance de cette entreprise pour le Salut de l'Europe: « Vu l'état spirituel de mon pays, il était indispensable de poursuivre l'entreprise de Zion Temple en Belgique, pour mettre en place une renaissance.» Car, pour ce chrétien, les signes de la fin des temps sont réunis:

La terre s'exprime au travers des tsunamis, des inondations, la terre tremble, des volcans s'éveillent et la terre nous parle: nous sommes dans une période de grâce qui se termine; les prophéties nous l'annoncent (...) cette conférence est un avertissement (...) et nous aide à discerner les temps dans lesquels nous sommes.

Ce discours apocalyptique veut illustrer l'évolution des sociétés modernes qui se détournent de Dieu et se moquent des chrétiens. Il conclut: «Par cette Conférence vous changez l'atmosphère de ma ville!»

Le suivi régulier de cette manifestation permet de prendre toute la mesure de la dimension «rituelle» de l'événement annuel. Les mises en scène de ce rassemblement font largement appel à une liturgie inspirée des costumes, danses et chants de l'Afrique Centrale. Les séances de délivrance qui se pratiquent au sein des Églises concernées sont en la circonstance mises sous le boisseau pour laisser place à la force de la prédication et du message. Les catégories du discours évoquées ici ne sont pas seulement extraites des prédications de leaders itinérants, Blancs ou Noirs, elles forment la matrice d'un programme de rassemblement divisé en ateliers durant la jour-

^{1.} Congolais, fondateur de *Authentic Word Ministries* (1996) au Rwanda, président de *Zion Temple* à Kigali, il est aussi vice-président de l'*Alliance for Christian Churches in Rwanda*.

^{2.} Congolais, missionnaire de Zion Temple en Belgique depuis 2002.

^{3.} Pasteur de Zion Temple à Kigali et 1^{er} vice-président de Authentic Word Ministries.

Pasteur de Zion Temple à Kigali et 2nd vice-président de Authentic Word Ministries.

née et en grand culte le soir, et visent à «inculquer» le message aux fidèles de base, sous prétexte d'échanges, voire de réponses pratiques à leurs inquiétudes.

Le titre de la conférence «Afrique élève l'Europe» participe de l'inversion historique des places de dominants/dominés. Ce discours mondial s'accompagne d'un imaginaire de la nation élue pour « ce petit pays qu'est le Rwanda» voué au «sacrifice» des siens et à un destin christique. De même, la référence à Israël est très présente dans les prêches des pasteurs pentecôtistes et la rhétorique du « peuple élu», de la «nation choisie» qui a une «alliance spéciale» avec Dieu, contribue à alimenter cet imaginaire pentecôtiste qui voit l'Afrique élevée au rang de modèle, de «nations bénies», selon la «promesse» faite à Abraham: «Abraham deviendra une nation grande et puissante en qui seront bénies toutes les nations de la terre, » C'est en ces termes que le pasteur belge Raymond Vandeput (2010) annonce: «Nous sommes greffés à Israël!» La comparaison récurrente avec les Hébreux en Égypte «où ils étaient réduits en esclavage dans un pays étranger» et le thème de la traversée du désert surgissent régulièrement et servent de comparaison avec l'Afrique: «Joseph est une image de l'Afrique, un étranger dans un pays étranger, qui est devenu l'homme le plus puissant.» Toutes les figures bibliques d'exil sont mobilisées: Abraham, Joseph, Moïse, servant de modèles pour traduire la mission des chrétiens africains en Europe, comme l'illustre le thème de la Conférence 2010: «Passons de l'autre côté.» Le pasteur belge compare la situation des migrants africains à celle des Hébreux en Égypte et conclut : « c'est comme vous qui êtes dans ce pays où l'on tente de vous imposer une culture qui n'est pas la vôtre!». Lors de la Conférence 2009, le pasteur Bienvenu va plus loin en déclarant :

Dieu a choisi les faibles de la terre pour confondre les grands, les sages (...) à cause des problèmes que rencontre notre continent, à cause de la pauvreté de nos nations, Dieu a choisi les faibles pour confondre les grands (...) et pour nous rappeler le but de notre présence (...) Vous êtes ici pour élever l'Europe (...) nous sommes capables de sauver ce monde! (...) Tu es là pour sauver l'humanité!

Cette mission spéciale repose sur une rhétorique d'inversion du stigmate: un pays marqué par la violence ethnique et raciale est appelé à devenir un modèle de fraternité chrétienne en apportant la Bonne Nouvelle aux nations par l'envoi de missionnaires à travers le monde. Les chrétiens rwandais et congolais en Belgique sont eux aussi investis d'une «mission spéciale» à l'égard des Européens. Le

discours d'ouverture de la conférence « Afrique élève l'Europe » de 2009 fournit l'une des séquences les plus explicites de rencontre, ou de télescopage, entre pentecôtisme et afrocentrisme. Sur la scène où venait de se produire la chorale de Zion Temple, des drapeaux furent distribués à chacun tandis que se mettait en place l'oratrice, assise au bord de la scène, et derrière elle, un jeune homme tenant un panneau sur lequel étaient tracés les contours de l'Afrique avec, à l'emplacement géographique du Rwanda, une Bible ouverte au-dessus de laquelle se tient une colombe, symbole du Saint-Esprit. L'oratrice commence la lecture d'un texte qui illustre cette vision chrétienne aux consonances afrocentristes:

L'Afrique a longtemps ignoré le nom du fils de Dieu, Jésus. Cette ignorance nous a réduits à la pauvreté totale, malgré les richesses dont nous disposons. Afrique lève-toi et réveille le monde! Nous étions soumis à des maîtres durs, des plus forts que nous, sur notre propre terre, à cause de l'ignorance de Dieu. L'Occident s'était abattu sur nous pour arracher nos hommes et les vendre comme esclaves en Amérique, dans les champs de canne à sucre, de café et dans d'autres travaux. L'Occident s'était emparé de nos terres pour exploiter ses ressources et avec cela il s'est encore enrichi. Qu'avait l'Occident de plus que toi, Afrique? C'était la connaissance du fils bien aimé de Dieu. Par Jésus, l'Occident est devenu grand.

Après le discours christo-centrique, dont les prophètes africains ont été les relais (le secret du pouvoir des Blancs, c'est la Bible), on glisse vers le discours proprement afrocentriste:

Dans le passé, l'Éthiopie et l'Égypte étaient de grandes puissances. Ó Égypte, n'avais-tu pas pour esclave le peuple de Dieu? Et voici tes fils et filles qui sont venus en Occident. Égypte, source de l'écriture et des mathématiques. Tombouctou, au Mali, c'est là que la première université du monde a vu le jour, en Afrique. (...) Aujourd'hui, Afrique, tu as pris ton héritage. Le nom du fils de Dieu. Jésus.

On retrouve dans ce texte la référence à l'Égypte, grande puissance du passé sur laquelle se fonde le discours afrocentriste kémétique qui en fait une civilisation noire à l'origine de la civilisation occidentale, « source de l'écriture et des mathématiques ». Mais le christianisme est aussi passé par là, et se télescope avec les thèses afrocentristes. Ces discours contribuent à alimenter d'autres télescopages notamment entre judaïsme et afrocentrisme: la référence aux Hébreux justifie le

lien d'héritage avec l'Égypte, «la nation prédominante à cette époque, la nation qui a inventé l'écriture et les canaux d'irrigation, une nation d'intellectuels qui étudiaient déjà les astres, une nation d'avantgardistes!» selon le pasteur Vandeput qui, comme d'autres orateurs de la conférence, encourage les chrétiens africains à s'identifier à cette Afrique perdue (Fancello, 2008; 2010)

Pour le pasteur Bienvenu, «le temps des Africains est venu». L'élection de Barak Obama à la Maison Blanche, qui en fait le premier président noir des États-Unis, marque sans nul doute le début d'une ère nouvelle dans la quête de visibilité et de légitimité des Noirs américains et des Africains de la diaspora. Pour les pentecôtistes africains en migration, qui sont au mieux ignorés, sinon marginalisés (en tant que chrétiens et en tant qu'Africains), régulièrement confrontés au discours stigmatisant, voire raciste, des Européens, l'entrée d'un Noir à la Maison Blanche sonne comme une revanche sociale et historique. D'autant plus qu'en dépit de ses deux prénoms d'origine musulmane, Barak Hussein Obama est un protestant évangélique⁵. L'image d'un président chrétien noir, fils d'un migrant kényan, alimente aujourd'hui l'imaginaire de la mission dont sont investis les chrétiens africains dans un monde déchristianisé. En 2006, le pasteur Bienvenu annoncait: «le Réveil va passer par le peuple africain qui vit en Europe». La mission des Africains s'inscrit dans le « plan divin » qui vise à ramener l'Évangile d'Afrique, où les missionnaires l'ont diffusé, en Europe où «les gens ne croient plus, ils ont tourné le dos à Dieu». Mission et migration visent donc à placer ces nouveaux missionnaires au cœur des enjeux du devenir des sociétés européennes où ils sont appelés à jouer les «intercesseurs », les sauveurs, car, pour ces chrétiens, « l'Union européenne, c'est le fief de l'Antéchrist!».

6. Conservatisme moral et régénération des peuples : refonder une « société chrétienne »

La mission de régénération morale vise d'abord les communautés de migrants africains en Europe, déracinés, désorientés et vulnérables. Les Églises africaines ne semblent pas engagées d'emblée dans une stratégie d'intégration au sein des sociétés européennes dans les-

^{5.} Converti depuis le milieu des années 1980 et membre de la *Trinity United Church of Christ* de Chicago depuis 1991, il quitta officiellement cette Église en juin 2008 suite aux propos du pasteur Jeremiah Wright qui avaient suscité la polémique au cœur de la campagne présidentielle.

quelles elles s'implantent, mais bien au contraire, elles s'engagent dans une mission de «régénération morale» qui passe souvent par la réaffirmation des valeurs «traditionnelles» et la résistance au libéralisme des sociétés européennes. La stratégie missionnaire affichée se réclame d'une « évangélisation à l'envers » qui ne conçoit pas l'espace public comme le lieu de l'affirmation citoyenne ou d'expression des libertés publiques, mais comme un lieu de combat spirituel. La guerre contre les «mauvais esprits» est plus que jamais au centre des discours de prédication qui dénoncent d'autres incarnations des catégories du Mal dans les sociétés européennes dont les institutions et les gouvernements sont le nouveau terrain d'affrontement. Le combat spirituel ne vise pas uniquement à «chasser les démons» qui travaillent les corps mais à restaurer une société chrétienne guidée par les lois divines. Il s'agit d'une nouvelle forme de militantisme chrétien qui passe de la métaphore de la régénération morale des peuples à la conversion des gouvernements aux lois bibliques, du militantisme à l'activisme au sein de «sphères d'influence» qu'il faut parvenir à pénétrer et à contrôler (médias, gouvernement, etc.).

Cette perception de la mission comme transformation profonde de la société est en grande partie inspirée par certains évangélistes américains tels que Peter Wagner et sa «Social Transformation» (2008). S'inspirant des écrits de ce dernier, le chrétien norvégien Jan-Aage Torp rappelle les «sept sphères d'influence dont les chrétiens doivent prendre le contrôle»: les affaires (business), le gouvernement, les médias, l'Église, la famille, l'éducation, les arts et divertissements: « Nous devons conquérir ces montagnes! » car « les Églises européennes sont en mauvais état, les gens ne croient plus, les jeunes chrétiens acceptent l'avortement (...) la seule arme qu'avait Dieu a disparu!». Ainsi, certains chrétiens européens, comme le pasteur belge Raymond Vandeput, faisant écho aux préoccupations des chrétiens africains, encouragent la réaffirmation des valeurs chrétiennes les plus conservatrices. La rechristianisation de l'Europe ne signifie pas uniquement pour ces pasteurs l'évangélisation et la conversion des Européens mais la restauration d'une société chrétienne. Les valeurs et pratiques sociales que dénoncent les chrétiens africains correspondent historiquement en Europe à des libertés fondamentales (individuelles et collectives) obtenues par des luttes sociales et politiques dont ces migrants ignorent les enjeux. La valorisation des «valeurs africaines authentiques » permet d'appuyer le retour aux valeurs «traditionnelles » religieuses et familiales européennes. Les pasteurs n'ignorent pas que les valeurs défendues par les Églises africaines sont en porte à faux par rapport à la législation des pays européens, c'est pourquoi ils

appellent à «faire entrer la Bible au Parlement ». Lors de la Conférence de 2009, le pasteur Bienvenu rappelait la promesse divine: «Je te donnerai les nations pour héritage » et parlait ainsi aux fidèles:

Il y a des Belges⁶, des Hollandais ici, ces nationalités sont pour avoir des facilités administratives mais vous n'avez pas pris possession de ce pays, vous devrez prendre possession de ce pays! Considérez ce pays comme votre pays, pas seulement comme un refuge. Prend possession de ton rôle comme prophète, comme juge, jusqu'à ce que tu aies pris possession de l'Europe.

Le rigorisme de certaines Églises africaines rencontre ici le conservatisme de la droite chrétienne européenne qui légitime, valorise et encourage la perception négative de la «modernité» et du libéralisme social des sociétés européennes, perçus ici comme du « laxisme », résultat de « l'individualisme » ou d'un « nombrilisme aigu ». Les intervenants européens de la Conférence « Afrique élève l'Europe » trouvent ici une tribune qui leur permet chacun à leur manière de véhiculer les postures conservatrices que l'on retrouve dans certains mouvements évangéliques, tels que les décrit, entre autres, P. Gonzalez (2008) dans le contexte suisse: des évangéliques engagés dans la sphère politique, militants pour le retrait des lois non conformes à la parole divine (sur l'avortement, le mariage homosexuel, etc.) et organisés autour de partis politiques évangéliques. Même si ces courants chrétiens, qui recherchent la complicité avec les «ressources spirituelles» des pentecôtistes ou charismatiques africains, refusent tout étiquetage en termes de «fondamentalistes», leur discours ouvertement politique n'est pas très éloigné de la tentation «théocratique», telle que l'illustre la posture de Peter Wagner (2008).

7. Mission inversée et politique de recommunautarisation

L'implantation des Églises prophétiques aladura en Europe ou aux États-Unis prend clairement appui sur des Églises-mères de diocèses du Nigeria ou du Bénin qui soutiennent leurs «filiales» en «zone non atteinte». Cette stratégie d'occupation entend offrir une alternative à l'esprit de précarité et de pauvreté qui affectent les milieux de réfugiés ou de migrants et offrir aux ressortissants du pays une perspec-

^{6.} Ici l'orateur évoque les Belges d'origine africaine naturalisés.

tive de recommunautarisation dans des lieux où on parle leur langue: « A Home Away from Home » comme dirait Adogame (1998). Ainsi lors de la Convention de Pâques de 2006, le président de la Church of Pentecost de Belgique s'exclamait: «We are no more foreigners, but...», inspiré de l'extrait Éphésiens 2: 19: «Ainsi donc vous n'êtes plus des étrangers, ni des gens du dehors; mais vous êtes concitoyens des saints, gens de la maison de Dieu. » Au cours du prêche il déclare : «We are fellow citizens (...) we are no longer foreigners (...) we are in land and we are in Church!» Plus loin, il ajoute: «When you enter in a city, you are a part of it » et conclut: «To be a foreigners it means to be unbeliever!» Autant dire que, pour ces chrétiens, le véritable étranger n'est pas le migrant mais le non-croyant: être étranger ce n'est pas être Africain en Belgique mais être «étranger à Dieu», y compris lorsqu'on est Belge (Fancello, 2008, 2010). Dans un autre contexte, Kim Knibbe rapporte les propos d'un pasteur nigérian à Amsterdam: «We did not come here to be tenants; we came here to be landlords! Just to let people know, we are here to stay » (Knibbe, 2009, p. 145). Le propos pourrait être repris pour la communauté yoruba des Chérubins et Séraphins de Londres (Harris, 2006). La politique d'implantation des Églises-mères aladura obéit également à une cartographie de territoires beaucoup plus qu'à des initiatives locales de réseaux informels et instables. La parenté déterritorialisée des «frères et sœurs en Christ» des assemblées évangéliques fait place ici aux ressources qu'offre la parenté sociale et spirituelle d'un monde de «papa» et de «maman» qui maintient le lien ombilical avec le pays d'origine.

Le discours de la mission inversée et de la réévangélisation de l'Europe a fait l'objet de multiples lectures notamment au regard du constat de l'absence avérée de conversion des «Blancs» que la présence ponctuelle de métis ou d'Antillais ne suffit pas à relativiser. La dimension rhétorique de ce discours missionnaire peut trouver une justification «pragmatique» dans les effets d'empowerment qu'il est censé susciter auprès des fidèles migrants invités à se penser comme missionnaires et intercesseurs pour le Salut de l'Europe (Maskens, 2010; Fancello, 2010). Mais dans son étude sur la rencontre entre adventistes ghanéens et hollandais à Amsterdam, Danielle Koning (2009) aborde de front la guestion de la «brèche» qui sépare le discours de la mission inversée et les pratiques effectives de ces Églises. Il faut distinguer le discours virtuel que les pasteurs adressent à la communauté imaginée des autochtones de la société d'accueil et les pratiques qui visent l'intégration communautaire du cercle élargi des compatriotes et apparentés. Le message que de nombreuses Églises anglicanes ou protestantes établies adressent dans les capitales européennes aux attentes communautaires des pays du Sud est celui d'une politique qui, sous couvert de «contextualisation», n'est pas toujours si éloigné d'un bon usage de la «séparation ethnique». La reconnaissance de «congrégations ethniques» ghanéennes par l'Église adventiste à Amsterdam passe par l'idée que finalement les liens ethno-nationaux ouvrent la voie la plus efficace de la missionna-lisation.

D'une certaine façon, les Églises africaines de type aladura pratiquent la même politique des *ethnic lens* et des relations de proximité. Dans des communautés cultivant une parenté spirituelle ancrée dans une logique d'appartenance ethno-nationale, les voies de la « mission » et du prosélytisme s'accomplissent beaucoup moins par le biais de « campagnes d'évangélisation » opérant dans une société d'individus que par les opportunités qu'offrent les liens de proximité et de sociabilité « primaire » (parenté, amitié, voisinage). Les rencontres communautaires élargies organisées à l'occasion des événements festifs que sont les naissances, les mariages ou les anniversaires, fournissent autant de lieux missionnaires à l'adresse des ressortissants nationaux.

8. Conclusion: les deux nations des «saints citoyens»

Le discours en double sur la nation qui travaille les sujets croyants et guerroyants du monde évangélique et pentecôtiste autant que les nations célestes des aladura n'est pas sans évoquer les deux formes de discours historique mobilisant la nation comme sujet de l'histoire mises en évidence par Foucault (1997, p. 62). La dualité de la nation (sainte et citoyenne; céleste/terrestre; spirituelle/matérielle; morale/ raciale) fournit une matrice polyvalente de codage de l'histoire et des rapports de domination entre les peuples. D'un côté, la forme romaine et républicaine qui fait appel à la souveraineté de l'État comme opérateur de la loi et garant des droits du sujet universel; de l'autre, la forme « hébraïque et biblique » faisant appel à la dimension prophétique et patriotique de « la guerre perpétuelle des races » comme levier de l'histoire et de la victoire des justes sur les autres. Pour reprendre les termes de Foucault, le monde «biblique» des nations est à l'origine sans frontière et sans État, sans régime particulier de gouvernement: «La nation circule derrière les frontières et les institutions » (op. cit., p. 117). Le discours politique de la mission inversée s'inscrit bel et bien dans le cadre de l'héritage biblique d'une politique des nations

qui s'est toujours exprimée dans le langage de l'ethnos et des races. La mission inversée c'est aussi une politique de «racialisation» inversée comme en témoigne la rencontre entre les christianismes du Sud et les thèses afrocentristes (Fancello, 2006b, 2008, 2010).

« Nous sommes greffés sur Israël », la formule en dit long : la relation contemporaine à l'imaginaire de la Terre d'Israël (et pas seulement au peuple d'Israël) est en effet une donnée fondamentale dans les milieux pentecôtistes, des Amériques à l'Afrique d'aujourd'hui. Les ressorts de l'identification indienne ou africaine à la «Terre d'Israël» sont d'abord les ressources de légitimation qu'offre l'assimilation généalogique et culturelle à un «peuple» composé de «tribus», les fameuses tribus perdues d'Israël. L'Ancien Testament, c'est l'héritage prestigieux d'une religion tribale et patriarcale reposant sur des pratiques sociales (polygamie), des rituels de purification (circoncision), qui expriment les lois naturelles de la «race». Mais la Bible n'offre pas seulement le «miroir » d'un ordre social ancien, perdu et retrouvé. Elle offre aussi la clé d'une histoire d'exil et de retour à la Terre Promise, le récit comporte une intrique explicative de la malédiction «ancestrale» et l'annonce des promesses de Salut et de rédemption d'un peuple déchu et élu.

L'imaginaire panafricaniste des nouvelles nations s'inscrit particulièrement dans une sociodicée de la malédiction et du salut rédempteur conjuguée en noir et blanc. Dans les Églises évangéliques et pentecôtistes, le «mystère de la nation» va de pair avec le ministère de la mission. Les nouveaux prophètes pasteurs de la mouvance évangélique (aussi bien que les prédicateurs du réveil islamique) sont à la fois des passeurs de frontières qui tirent leur prestige de leurs voyages et des courtiers locaux d'une culture globale charismatique. Ces acteurs religieux jouent à la fois «les prophètes de toutes les nations » sur la scène médiatique internationale, et se transforment dans leurs pays en chantres du renouveau d'une identité nationale fondée sur l'alliance exclusive de la nation et de Dieu, et la guerre déclarée contre Satan et les forces du Mal. Le pentecôtisme biblique se conjugue très bien (comme dans toute la tradition américaine), dans le discours de certains prédicateurs, avec un messianisme et un populisme patriotique.

Cette politique de lutte spirituelle a pris avec le Spiritual Mapping des années 1990 une autre tournure en s'appliquant au cœur de l'Europe à l'éradication des «esprits territoriaux» qui sont attachés à certains lieux: les cinémas, les marchés, les carrefours, et plus largement les villes, les quartiers. La «délivrance» comme reconquête des âmes n'a plus exclusivement pour cible l'individu interpellé en tant

que tel dans sa relation personnelle d'intériorité à Dieu. Le plan de Dieu passe désormais par ces unités collectives que sont les pays, les nations, et l'on découvre que les nations font partie (comme pour toute l'entreprise missionnaire) des opérateurs du plan divin (Wagner, 2008). Cette entreprise mondiale de reterritorialisation vise d'abord à cibler les territoires « locaux » du mal, les fameux « esprits territoriaux » étant assimilés systématiquement aux esprits démoniagues. Certains théologiens parlent à ce propos de «recolonisation» du monde: «Earth was to be a colony of heaven » (Wagner, 2008, p. 70). Dans cet imaginaire c'est « l'axe du mal » qui oriente la structuration de l'espace spirituel et préside à la définition de l'altérité religieuse («l'autre», païen ou musulman). L'action missionnaire apparaît comme une percée en terrain ennemi et préside à l'instauration réactive d'un nouveau découpage spirituel du territoire.

La rencontre étonnante sur ce terrain du langage de la force et de la puissance spirituelle entre le fondamentalisme évangélique de la puissance de l'Esprit et la sacralité territoriale des charismes prophétiques africains bouscule les évidences de nos rationalités régionales. En passant de la cosmogonie céleste des prophètes africains (célestes ou kimbanquistes) engagés dans une lutte au corps à corps avec les démons du pays (Bénin ou Congo) aux guerres de prière des pasteurs charismatiques contre les esprits territoriaux, on ne peut que s'interroger sur la fragilité d'une société des individus. Plus que jamais pourtant, «il faut sauver la société».

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ADOGAME A., 1998, «A Home Away from Home. The Proliferation of the Celestial Church of Christ in Diaspora-Europe», Journal of Missiological and Ecumenical Research, n° 27, pp. 141-160.
- ADOGAME A., 2004, «Engaging the Rhetoric of Spiritual Warfare: the Public Face of Aladura in Diaspora», Journal of Religion in Africa, n° 34 (4), pp. 493-522.
- BLANCKAERT C., 1992, «L'ethnographie de la décadence. Culture morale et mort des races (xviie-xixe) », Gradhiva, n° 11, pp. 47-65.
- CSORDAS T., 2009, Transnational Transcendence. Essays on Religion and Globalization, Los Angeles, University of California Press.
- FANCELLO S., 2006a, Les aventuriers du pentecôtisme ghanéen. Nation, conversion et délivrance en Afrique de l'Ouest, Paris, IRD-Karthala.
- FANCELLO S., 2006b, « Akanité et penteçôtisme : identité ethno-nationale et religion globale», Autrepart, n° 36: «La globalisation de l'ethnicité?», pp. 81-98.

- FANCELLO S., 2008, «Les pentecôtismes indigènes. La double scène européenne et africaine », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n° 143: «Christianismes du Sud à l'épreuve de l'Europe», pp. 69-89.
- FANCELLO S., 2009, «Le plan de Dieu pour le Ghana: une "Église en héritage"», Afrique & histoire. Revue internationale d'histoire de l'Afrique, n° 7, pp. 171-195.
- FANCELLO S., 2010, «"Afrique élève l'Europe": pentecôtisme, afrocentrisme et démocratie », in Fancello S. & Mary A. (eds), Chrétiens africains en Europe. Prophétismes, pentecôtismes et politique des nations, Paris, Karthala, pp. 206-241.
- FOUCAULT M., 1997, Il faut défendre la société, cours au Collège de France, 1976, Hautes Études/Gallimard-Seuil.
- GARBIN D., 2010, «Symbolic Geographies of the Sacred: Diasporic Territorialisation and Charismatic Power in a Transnational Congolese Prophetic Church», in Hüwelmeier G., Krause K. (dir.), *Traveling Spirits: Migrants, Markets and Mobilities*, Londres, Routledge.
- HARRIS H., 2006, Yoruba in Diaspora. An African Church in London, Londres, Palgrave Macmillan.
- HUNT S., LIGHTLY N., 2001, «The British black Pentecostal "revival": identity and belief in the "new" Nigerian churches », Ethnic and Racial Studies, n° 24 (1), pp. 104-124.
- KNIBBE K., 2009, «"We did not come here as tenants, but as landlords": Nigerian Pentecostals and the Power of Maps», *African Diaspora*, n° 2 (2), pp. 133-158.
- KONING D., 2009, «Place, Space and Authority. The Mission and Reversed Mission of the Ghanaian Seventh-day Adventist Church in Amsterdam», African Diaspora, n° 2 (2), pp. 203-226.
- Mary A., 2000, «Anges de Dieu et esprits territoriaux: une religion africaine à l'épreuve de la transnationalisation», *Autrepart*, n° 14: «Logiques identitaires et logiques territoriales», pp. 71-89.
- Mary A., 2002, «Pilgrimage to Imeko (Nigeria): An African Church in the Time of the Global village», *International Journal of Urban and Regional Research*, n° 26 (1), pp. 106-120.
- MARY A., 2005, «Histoire d'Églises: Héros chrétiens et Chefs rebelles des nations célestes», in Fourchard L., Mary A. (dir.), Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest, Paris, IFRA-Karthala, pp. 155-181.
- MARY A., 2009, Visionnaires et Prophètes de l'Afrique contemporaine. Tradition initiatique, culture de la transe et charisme de délivrance, Paris, Karthala.
- MARY A., 2010, «Christianisme prophétique et Nations Célestes», in Fancello S. & Mary A. (dir.), Chrétiens Africains en Europe. Prophétismes, pentecôtismes et politique des nations, Paris, Karthala, pp. 127-153.
- MELICE A., 2006, «Un terrain fragmenté: le kimbanguisme et ses ramifications», Civilisations, n° 54 (1-2), pp. 67-76.

NATIONS AFRICAINES ET ENTREPRISES DE RÉÉVANGÉLISATION EN EUROPE

- TER HAAR G., 1998, Halfway to Paradise. African Christians in Europe, Cardiff, Cardiff Academic Press.
- TRILLES H., 1912, Chez les Fang ou Quinze années de séjour au Congo français, Lille, Desclée De Brouwer & Cie.
- UKAH A., 2008, A New Paradigm of Pentecostal Power, A study of the Redeemed Church of God in Nigeria, Trenton, Africa World Press, Inc.
- WAGNER P., 2008, Dominion! How Kingdom Action can Change the World, Grand Rapids, Chosen Books.

La transnationalisation religieuse de l'ethnicité soninké: de la diaspora aux lieux centraux de la baraka

Mahamet Timéra

Dans son approche de l'immigration soninké et de ses diasporas, François E. Manchuelle (2004, p. 329) les caractérise comme de « vieilles migrations ». Par là, il entend des migrations contemporaines qui gardent les caractéristiques des migrations prémodernes: la force de traditions continuellement réinventées (Hobsbawn & Ranger, 2006) et le maintien de la distinction soninké. Cette distinction s'exprime à travers deux données sociales entrelacées: la langue soninké et l'islam. Les territoires de ces collectivités historiques se déploient selon une géographie particulière: les centres constitués des villages d'origine (kaara)¹ et l'émigration ou les diasporas représentant les espaces de dispersion (gunne, i.e. la brousse).

Pour les Soninké, la diaspora de France est la plus importante et constitue le pôle de convergence de leurs différentes circulations dans l'espace transnational. Son poids et sa fortune par rapport aux autres diasporas soninké et aux villages d'origine en font un espace privilégié. Cette position a été systématiquement mise à profit par les *Francinko* (ceux de France) pour tenter de conduire de façon hégémonique la transformation des villages.

Leurs premières initiatives en direction du village natal ont été la construction ou la restauration des mosquées dans les années 1960 et 1970. À travers ce geste collectif, les émigrés, en particulier l'aristocratie en exil, en position cadette vis-à-vis des aînés au village, s'inscrivaient dans une logique de concurrence pour le leadership de la communauté villageoise «multilocale» (Lambert, 2002). Mais, en dépit de leur fortune, ils ne sont pas encore parvenus à conquérir le

Dans les vœux échangés le jour de l'Aïd (Sacrifice d'Abraham) qui marque pour les Soninké la fin de l'année, une prière et un souhait récurrents sont de finir comme des Karanko, c'est-à-dire de mourir sur la terre natale (Kaara) et non «au loin» pour reprendre la belle formule de la thèse de A. Petit (2002).

leadership et les aînés au village continuent d'être le centre légitime. Dans leurs stratégies éducatives qui sont bien sûr largement conditionnées par leur situation minoritaire et par les politiques d'immigration, les «entrepreneurs» de l'identité collective et ethnique insistent particulièrement sur certains aspects: la langue soninké, le fait de « se connaître», de «tenir son rang» et l'islam.

Comment rendre compte de cette saillance de l'islam dans les constructions identitaires même lorsqu'elles prétendent promouvoir la distinction ethnique ou la culture ethnique? Comment interpréter ces glissements et hybridations? Qu'est ce qui a fait émerger cette nouvelle offre de formation islamique et quelle filiation entretientelle avec les anciennes institutions religieuses? Qui sont les acteurs de cette offre religieuse? Quelles sont leurs trajectoires migratoires, scolaires, leurs affiliations religieuses, leurs projets et ambitions? Quelles sont les familles qui suivent ces voies et qui mettent leurs enfants dans ces écoles, leurs projets éducatifs? Comment ces mouvements, ces savoirs et pratiques religieuses travaillent la communauté transnationale soninké? Quels clivages et nouvelles frontières produisent-ils dans les formes de la distinction soninké?

1. Identité islamique versus identité ethnico-culturelle soninké?

L'islam soninké se singularise par sa nature fragmentée. C'est un «islam segmentaire» (Timéra, 1996) en opposition à «l'islam confrérique», notamment le mouridisme peu représenté chez ces populations. Éclipsé ou peu visible dans les débuts de la migration de travail soninké (années 1950-1960), au fil de la sédentarisation, il s'implante dans les foyers de travailleurs et s'affirme progressivement dans les cités et les quartiers où s'installaient les familles africaines à partir du milieu des années 1970.

En travaillant sur ce groupe, nous avons observé que lorsque ces migrants se définissaient de manière négative, ils avaient tendance à mettre en avant le registre ethnique, le soninkaaxu (le fait d'être soninké) ou celui de la «race», de la «couleur noire» (fatanbinaaxu) et lorsqu'ils se définissaient de manière positive et valorisante, ils avaient tendance à mettre en avant leur islamité. Leur dénigrement de soi portait notamment sur la persistance en leur sein de statuts sociaux sources de conflits, d'autoritarisme et d'inéquité dans les communautés villageoises immigrées et allait de pair avec leur dénonciation.

Le pouvoir et les fonctions religieuses sont généralement détenus par des lignages familiaux maraboutiques et transmis de façon héréditaire. Il en est de même pour les fonctions politiques (chefferie de village ou de communautés). Si la formation religieuse des membres de la société ne souffre plus de restrictions majeures contrairement aux pratiques pas très anciennes d'éviction des familles non maraboutiques, la dévolution du pouvoir et des fonctions religieuses demeurent encore assez encadrée.

La formation de cette élite religieuse s'est faite pour certains dans les écoles coraniques traditionnelles et pour d'autres dans les madrasa ouvertes au village ou à Dakar par une association d'obédience séoudienne (Al Falah), animée par des Sénégalais et relayée de plus en plus par les initiatives des migrants eux-mêmes. Al Falah a introduit une modernisation et une certaine forme de démocratisation de la formation religieuse. Elle représente un des pôles de l'islam non confrérique, non dynastique et non gouvernemental au Sénégal à l'image de la Jamaatou Ibadour Rahmane, de l'Association des étudiants musulmans de l'université de Dakar (AEMUD), de l'Association des élèves et étudiants musulmans (AEEMS) (Perez-Gomez, 2005). Al Falah a compté parmi ses dirigeants beaucoup de Soninké. Des Soninké ont bénéficié de bourses d'études afin de poursuivre leur formation en Afrique du Nord, en Arabie Saoudite ou dans les pays du Golfe.

Ces migrations scolaires ont créé dans les pays arabo-musulmans (Égypte, Lybie) des diasporas de lettrés soninké qui s'investiront dans la synthèse de l'arabe - langue du Coran mais aussi leur langue d'enseignement et de culture savante - et de l'islam - objet de leur formation et de leur savoir – avec l'histoire, la langue et la culture soninké. Dans l'optique de promouvoir leur langue et leur culture, ces lettrés entreprennent la transcription des textes sacrés de l'islam en soninké, réalisent l'élévation et l'édification intellectuelles de leur langue et de leur culture grâce à une patrimonialisation et à une «vernacularisation» du corpus religieux (Robinson, 2010). Ainsi, l'association des étudiants soninké au Caire a développé un important travail de traduction des textes coraniques en soninké, l'élaboration de lexique et dictionnaire soninké et publié pendant plusieurs années un journal bilingue soninké-arabe (Soobe) devenu entièrement soninké. En s'appuyant sur leurs réseaux migratoires, certains ont émigré vers la France, formant une catégorie de lettrés impliqués dans la réislamisation et la reconquête religieuse des Soninké.

2. Un islam missionnaire, réformateur et dissident dans l'exil

Grâce à ces circulations s'effectue la jonction de différents types de mobilité et profils de migrants plus ou moins valorisés symboliquement: la migration de travail ancienne vers la France, les mobilités des étudiants francophones vers les universités françaises et les migrations scolaires des élèves des madrasa du monde arabo-musulman. Arrivés en France comme travailleurs migrants à l'image de leurs compatriotes, dans l'espace où l'islam est aussi le plus perçu comme allochtone, parfois comme étudiants en langue et civilisation arabes, ces lettrés musulmans soninké ont impulsé, accompagné et répondu aux demandes religieuses dans un contexte d'installation familiale. Ils ont lancé, dès le début des années 1970, un mouvement de réislamisation au sein des populations soninké migrantes, pensé comme possible et nécessaire l'islamisation de la «terre de France» que jusqu'alors la majorité des émigrés soninké considéraient comme une «terre sans baraka», impie, où l'islam ne pouvait s'épanouir (Timéra, 1996). Cette reconquête de la périphérie impliquait également une réforme de la tradition et de la mémoire religieuses dominantes qui découlait de leur acculturation dans d'autres espaces musulmans et de leur inscription dissidente dans d'autres filiations théologico-intellectuelles.

Parmi les lettrés, ceux qui maîtrisaient le français ont été mobilisés dans la mise en œuvre des actions «d'intégration des migrants». Ils apporteront un éclairage religieux sur certaines guestions sociales, certaines interrogations² qui taraudaient les migrants. Bien qu'inscrits dans une globalisation que leurs parcours migratoires et leurs circulations dans plusieurs espaces expliquent, leur action missionnaire et de formation s'ajuste fortement avec les frontières du groupe soninké. Loin de l'image d'une élite confortablement installée, leurs activités allaient de pair avec le salariat dans les secteurs traditionnels de cette immigration (nettoyage, restauration...), faisant d'eux des clercs-ouvriers (Jouanneau, 2009), des lettrés plus ou moins déclassés dans l'exil.

^{2.} Bien que laïques, les associations mixtes ou de femmes ont intégré la dimension religieuse dans l'évaluation de questions comme l'excision, la polygamie, les mariages forcés, la contraception, l'avortement thérapeutique, la césarienne, la prévention contre le Sida.

3. Du déclassement en France à la promotion par la *madrasa* en Afrique

Les difficultés d'une promotion sociale en France, les limites objectives et administratives quant à la conversion de leur savoir en ressources monnayables, les désillusions de l'immigré instruit mais non reconnu hors de sa communauté et incapable de vivre de son savoir expliquent sans doute l'option vers des logiques circulatoires et transnationales. Comme le montre A. Portès (1999), ce sont les conditions défavorables dans les pays d'immigration, les promesses non tenues du salariat qui favorisent, en plus des conditions matérielles de la globalisation, les options transnationales des migrants. C'est après avoir exercé dans l'immigration et expérimenté cet espace que ces clercs devenus pour certains transnationaux – vont eux aussi ouvrir des écoles dans les pays d'origine, vendre leur offre de formation et d'éducation dans les communautés villageoises émigrées, recruter les enfants des migrants.

Ces établissements ne comptent que des fils de migrants ou de travailleurs émigrés retraités. Les enfants viennent du Sénégal, du Mali, de la Mauritanie, de la Gambie, de la France, de l'Espagne, des États-Unis. Les madrasa essaient aussi de répondre à une crainte des parents: que les enfants soient laissés à eux-mêmes au village compte tenu de l'absence des pères, qu'ils risquent ou commencent à «tomber dans la délinquance » dans les pays d'immigration du Nord, qu'ils «perdent leur identité soninké » qui dans le discours des parents est toujours reliée à l'identité religieuse musulmane. La socialisation qui s'y développe est à la fois religieuse et ethnico-culturelle. Les deux langues en usage sont l'arabe, langue liturgique et d'enseignement et le soninké, langue dominante de communication entre les élèves et entre élèves et enseignants.

L'un des précurseurs de ce système, Diadié est un lettré musulman issu d'une grande famille maraboutique (aristocratie religieuse), réputé et écouté dans la communauté immigrée en France. Ses activités comportent l'enseignement en France auprès de nombreux étudiants qu'il reçoit dans la salle de prière d'un foyer de travailleurs, des conférences religieuses dont les vidéos sont vendues dans les foyers, les boutiques et dans les pays d'origine, des interventions dans les radios communautaires. Islamologue reconnu, semi-autodidacte, il a aussi publié des ouvrages en français sur des thématiques variées. Ses activités sont développées sur plusieurs espaces qui accueillent les Soninké en Europe et en Afrique et témoignent de son ancrage trans-

national. C'est dans la banlieue «rurbaine » de Dakar qu'il a ouvert son école aux débuts des années 1990.

Au départ, la madrasa accueille beaucoup de jeunes issus de l'immigration dont certains ont des problèmes de délinguance. Une de ses optiques fondamentales était de les rééduquer grâce à la religion. Mais l'accueil d'un tel public ne sera pas sans difficultés pour l'équipe pédagogique. La confrontation avec des jeunes révoltés d'avoir été mis en internat conduira à des situations d'une réelle gravité : départs de feu dans l'école qui mettent en danger la vie des autres pensionnaires. Ces expériences infléchissent la politique de recrutement vers des publics plus jeunes et moins difficiles. Par ailleurs, l'établissement est le seul à accueillir des jeunes filles. À la fin de leur cycle de formation qui dure quatre ans consacrés à la mémorisation du Coran, les jeunes venant de l'étranger retournent chez eux. Une des limites des madrasa tient à l'absence de formation professionnelle. Pour pallier ce problème, le fondateur a tenté de créer un cursus en six ans intégrant la mécanique, l'agriculture, l'informatique... Faute de financements, de soutien des pouvoirs publics, de lettres d'introduction officielles auprès des pays arabes donateurs, le projet piétine.

Le parcours de Yougo, autre directeur d'école, illustre aussi parfaitement la dynamique transnationale de la socialisation ethnicoreligieuse des jeunes. Il a fait ses études arabo-islamiques au Sénégal dans le réseau Al Falah, puis en Égypte grâce à une bourse de cette structure avant de s'engager dans la migration de travail vers la France. Yougo n'est pas issu de l'aristocratie religieuse. C'est par la seule légitimité intellectuelle qu'il s'est construit – non sans difficultés qui persistent encore – sa position de clerc. Après plusieurs années en France dans une situation administrative précaire comme travailleur immigré et clerc occasionnel, il rentre au village au milieu des années 1990 avec un projet agricole et un projet d'ouverture d'une madrasa. Suite à l'hostilité de la communauté villageoise qui dispose déjà d'une madrasa financée par ses émigrés il renonce à son projet.

L'association Al Falah lui propose un poste de superviseur des madrasa de la région. Grâce à cette couverture, il est investi comme directeur par les anciens du village. Il réorganise tout le cycle de formation, propose des mesures qui sont mal reçues car elles remettent en cause certaines prérogatives que l'aristocratie religieuse s'est octroyée (gratuité de la formation pour leurs enfants). Il quitte le village pour un autre village soninké voisin de Mauritanie. Son travail y est fortement apprécié par les habitants et par les autorités locales. Malgré une invitation de son village d'origine qui regrette son départ, il s'installe à Dakar et ouvre une madrasa en 2000.

Impliqué dans le mouvement *Tabligh* réunissant des Sénégalais, des Maliens, des Gambiens, des Mauritaniens et des émigrés en Europe (Espagne et France), il dispose d'une aire de recrutement très large. La structure est encore jeune et reçoit une quarantaine d'enfants à partir de 9 à 10 ans. Il assure la direction et son équipe comporte deux enseignants, une cuisinière, une femme de ménage et un surveillant. Le coût mensuel de la pension et de la formation est de 35 000 francs CFA (53 euros) par enfant. La majorité des enfants sont originaires du Mali et les parents sont émigrés en France. Les enfants sont logés, blanchis et nourris. La formation se fait exclusivement en arabe pendant les trois premières années, puis le français est introduit en quatrième année pour permettre éventuellement la poursuite de la formation dans le cursus des collèges franço-arabes.

Yougo insiste sur leurs méthodes pédagogiques excluant coups et châtiments corporels. Nous avons néanmoins assisté à une scène où l'un des formateurs, face à une assistance devenue trop silencieuse à son goût, s'est mis à distribuer des coups de chicotte à la volée suscitant la récitation avec ferveur de litanies par les élèves assis à même le sol, les yeux rivés sur leur fascicule, secouant d'avant en arrière la tête et le buste. Dans cette école, les enfants portent la tunique «indo-pakistanaise» (pantalon large avec une chemise longue arrivant au genou, bonnet de tête) avec des couleurs différentes selon le niveau d'études. Les pensionnaires viennent des villages soninké, de Dakar ou de la diaspora en Espagne, en France et aux États-Unis. Il préfère accueillir les enfants de la diaspora avant l'âge de dix ans. Au-delà, dit-il, ils sont difficiles à tenir et peuvent créer une rébellion dans l'école. Ce fut le cas d'un jeune soninké de treize ans, venant des États-Unis, en rébellion contre l'institution et contre le choix paternel. Le jeune put se rapprocher de l'ambassade des États-Unis qui contacta son père et le somma d'organiser son retour à New York.

Seydou a un parcours proche de celui de Yougo. Il n'appartient pas à l'aristocratie religieuse et a été entièrement formé au Sénégal. Il a aussi séjourné en France comme travailleur immigré pendant plusieurs années avant de rentrer au pays. Il est contacté par des ressortissants de son village résidant en France qui avaient le projet d'ouvrir une madrasa au Sénégal. Selon un des promoteurs, ancien salarié reconverti dans le commerce et très engagé dans le mouvement Tabligh, leur entreprise ne se veut pas lucrative, mais œuvre de charité. Ce sont des mécènes de l'islam. Un autre membre met à la disposition du groupe sa maison dans la banlieue proche de Dakar pour accueillir la madrasa. Ils louent la maison mitoyenne pour agrandir l'école dont les effectifs croissent régulièrement. Aujourd'hui, l'école

compte une centaine d'élèves, tous Soninké, venant du Sénégal, de la sous-région et de France, fils de migrants en activité ou retraités. Le personnel est composé de quatre enseignants, deux surveillants, une cuisinière et des employés pour le linge.

Le rez-de-chaussée est constitué par les chambres comportant chacune douze lits superposés achetés par les parents. Les enfants sont debout à 4h30 et font une longue sieste l'après-midi. Les dimanches, ils font des activités sportives. Au début de la madrasa, les enfants étaient complètement coupés du monde extérieur et ne partaient dans leur famille que pour les fêtes de l'Aïd (commémoration du sacrifice d'Abraham), de la fin du Ramadan (mois de jeûne) pour deux à trois semaines. Selon Seydou, certains, après leur séjour en internat, avaient été après leur séjour en internat tellement happés et obsédés par la télé, les portables (toutes choses auxquelles ils n'avaient pas accès) ou même dégouttés de l'apprentissage du Coran, qu'ils ont dû introduire des aménagements dans ce mode de vie quasi monacal. La santé des pensionnaires, préoccupation majeure pour les madrasa, est prise en charge par un compatriote médecin qui visite régulièrement les enfants et transfère les cas graves à l'hôpital. Concernant les enfants de la diaspora européenne et américaine, Sevdou préfère aussi un recrutement précoce à dix ou onze ans sauf si l'enfant donne des garanties de discipline.

Les enjeux de cette formation sont pour les parents et les lettrés au-delà d'objectifs immédiats de formation et d'insertion profession-nelle. C'est une propédeutique pour la vie et pour l'au-delà, une ressource qui accompagne l'individu en particulier pour ses futures pérégrinations de par le monde. Ces madrasa représentent une offre globale valorisant leur modernité par rapport à l'enseignement coranique traditionnel, leur inventivité (internat), leur enracinement ethno-communautaire. Cette offre émerge dans une période où les demandes d'islam concurrencent l'ambition scolaire, intellectuelle et professionnelle recherchée dans l'école française. L'identification musulmane, devenue nouvel idiome ethno-communautaire et national, encourage la formation d'une élite religieuse. La réussite et l'excellence dans la religion sont parfois autant sinon plus valorisées que les formations profanes.

Ces mutations dans le champ des savoirs interrogent sur la place et le rôle de ces lettrés dans la société. Leur entreprise s'inscrit dans une socialisation ethnico-religieuse de la jeune génération et à long terme dans la construction d'une catégorie « d'intellectuels organiques » ancrés dans les sociétés civiles musulmanes. Ils participent à la construction d'une mémoire ethnique et religieuse qui se donne

comme réponse non pas principalement au défi du temps (Ricœur, 2000), mais à celui de la distance et de la dispersion qui marquent l'expérience de ces collectivités historiques (Ma Mung, 1995). Si on peut certes les ranger massivement parmi les élites d'une société civile musulmane, ils se distinguent sur les modalités de l'islamisation: modèle islamo-confrérique, islamo-dynastique, fondamentaliste et par leur position sur la nature de l'État.

Le rapport de ces lettrés à leur communauté est ambivalent. En effet, tout autant que les intellectuels francophones, ils fustigent régulièrement leurs compatriotes pour le peu d'importance accordé au savoir au profit de la migration de travail et de la recherche du numéraire. Ces choix expliqueraient, selon eux, la faible présence de cadres soninké dans les institutions politiques et administratives de leurs pays.

Devenir musulman-soninké dans l'espace transnational

Dans les discours identitaires, les injonctions concernant la construction de l'appartenance chez les enfants nés hors du pays soninké conjuguent plusieurs vecteurs: connaître le pays, plus précisément le village (kaara), connaître les gens (soro), connaître la langue (soninkan xanne), adhérer à l'islam (diina ou silamaaxu).

À na soron tu: « Qu'il connaisse les gens »; À do soron na me mugu, na me faamu i.e. qu'il s'entende avec « ses » gens, qu'ils se comprennent. Pouvoir communiquer avec les siens grâce à la langue soninké, acquérir la culture, les mœurs. À na ña sere i.e. devenir un être humain, s'humaniser en partageant l'humanité des siens, être identifié, c'est-à-dire inscrit dans un groupe, dans une filiation. A na ña muslime i.e. qu'il soit un musulman.

L'envoi des enfants dans les *madrasa* perfectionne une stratégie ancienne d'enculturation de ceux qui sont nés hors du village (*kaara*), le premier lieu de mémoire de la communauté. Il déplace la matrice identitaire du territoire et de la communauté lignagère vers la communauté et l'appartenance religieuses. Cette socialisation privilégiée dans l'islam et dans la langue soninké jusqu'à réduire la part du « séjour villageois » traduit glissements et recomposition des appartenances: urbanisation et individualisation, mobilité et dispersion, réforme religieuse, reterritorialisation des groupes de parenté lignagers.

Maba a été envoyé à l'âge de huit ans dans une école coranique au Sénégal. Sa famille relève d'une catégorie statutaire non maraboutique et «cliente» des couches supérieures. Son père, disciple fervent, associe dans son allégeance, son infériorité statutaire, sa soumission religieuse et sa proximité avec le marabout. Ce dernier est son hôte lors de ses passages en France.

Pour Maba, l'école traditionnelle a été très dure: «Il fallait se débrouiller, mendier pour manger, laver ses habits.» Pourtant, il nous raconte son histoire sans animosité, sans aucune amertume ni vis-àvis de ses parents, ni vis-àvis du marabout et de son instructeur. La seule chose qu'il déplore est l'absence de certification dans le système traditionnel. Il est resté dix ans dans cette école où il y avait d'autres enfants venant de France (Le Havre, Elbeuf). Néanmoins, pendant les vacances scolaires, il revenait en France auprès de sa famille: ses parents et ses autres frères et sœurs. Rentré en France à la fin de sa formation, il tente d'intégrer une école de formation des imams en région parisienne. Son dossier est accepté mais, à cause de contraintes financières, il dispense pour l'instant des cours particuliers d'éducation religieuse à des enfants et officie parfois comme imam dans la salle de prière du quartier.

Pour Issa, la situation semble très similaire. Issu d'une famille de statut maraboutique, il grandit dans un univers où l'islam et le savoir islamique sont très présents. Entre son père lettré musulman et ses oncles paternels, il baigne dans une atmosphère d'érudition religieuse. Très tôt, son père ambitionne pour lui un long séjour au village. À l'âge de onze ans, il l'emmène au village dans la famille paternelle. La séparation est une déchirure terrible et il a, dit-il, pleuré « toutes les larmes de son corps ». Son père aussi a pleuré. Il sera inscrit à la madrasa du village et poursuivra son apprentissage du français seul grâce à la lecture.

Il parle de son séjour avec une certaine distance: la dureté des travaux champêtres, l'éducation rude dispensée par ses oncles, les « humiliations » (sic). Il pense ne pas en garder un quelconque « traumatisme » mais note quand même que les souvenirs des humiliations restent très présents. Pour lui c'était normal car c'est cela l'éducation traditionnelle.

De retour en France après trois ans, il doit tout réapprendre. Il réintègre le système scolaire et se trouve orienté en CAP peinture. Il suit sa formation sans conviction et s'instruit avec la bibliothèque de son père. Il suit les cours d'un Français converti à l'islam, formé dans les écoles coraniques au Pakistan, tout en restant lié aux lettrés de la communauté soninké, aux associations d'étudiants islamiques (qu'il

trouve trop passéistes). Il crée avec d'autres jeunes soninké nés en France une association qui organise des causeries religieuses dans un foyer de travailleurs.

Il se rend ensuite en Arabie Saoudite pour poursuivre ses études et en profite pour faire le pèlerinage. Il rencontre à Médine des étudiants soninké. Mais, déçu par un enseignement qu'il considère comme un «catéchisme wahhabite» il revient en France. Il part en Égypte attiré par l'université d'Al Azar. Nouvelle déception, mais il reste néanmoins plusieurs mois dans ce pays, s'enrichissant de discussions avec d'anciens étudiants soninké installés dans ce pays.

Niouma est la benjamine d'une famille maraboutique soninké de trois garçons et de trois filles. Bouleversés par les positions religieuses des deux filles aînées qui ont quitté l'islam pour une autre confession et sont toutes les deux en union avec un «Français», les parents l'envoient avec ses trois frères en Afrique. Les garçons sont inscrits au collège et au lycée français et elle à l'école arabo-islamique vers neuf ans. Ils sont accueillis dans la maison de parents proches. Au bout de trois ans, ils reviennent en France. La benjamine est envoyée au Pakistan pour poursuivre sa formation dans une école coranique où elle reste plusieurs années avec des séjours à Paris pendant les vacances scolaires. Après le Pakistan, elle poursuit sa formation en Malaisie car les parents veulent l'ouvrir à une langue internationale (l'anglais). Aujourd'hui, mariée à un Soninké immigré aux États-Unis, elle vit entre ce pays et la France.

Phénomène encore émergent, ces écoles arabo-islamiques, une dizaine suivant nos enquêtes, ont été ouvertes par des lettrés musulmans soit sédentaires, soit transnationaux, soit d'anciens émigrés. Elles semblent promises à un véritable développement. Le prestige de l'excellence musulmane et du savoir religieux, les situations problématiques de quelques jeunes en Europe et aux États-Unis et les craintes des parents, la crise de l'école française de plus en plus sacrifiée par les pouvoirs publics, offrent de nouvelles opportunités à une élite lettrée arabo-islamique soninké, sans perspectives professionnelles dans l'enseignement public. Accessibles seulement aux enfants d'émigrés, elles introduisent un clivage qui fait de la maîtrise du savoir religieux un mode de distinction des élites économiques nouvelles et non plus seulement des catégories religieuses locales. Cette nouvelle forme de patrimonialisation et de «privatisation» du savoir religieux grâce à la puissance économique est plus ou moins décriée par ceux qui n'ont pas émigré, y compris les personnels des madrasa dont les revenus ne leur permettent pas d'y mettre leurs enfants sauf arrangements.

Les lettrés transnationaux utilisent leur connaissance des réseaux migratoires pour recruter leurs élèves. Ils circulent dans les communautés immigrées en Europe et aux États-Unis pour convaincre les parents de leur confier leurs enfants. Le discours des lettrés que rejoint assez largement celui des parents insiste sur la construction de l'appartenance: former les enfants et faire en sorte qu'ils connaissent les leurs et l'islam. L'entreprise n'est pas désintéressée pour les différents acteurs: parents, élèves et formateurs. Au regard des rapports au sein de la société soninké, la détention d'un tel savoir est indéniablement un objet de prestige, un enjeu de pouvoir. Elle signifie le pouvoir de dire, d'énoncer, donc de produire et non plus seulement de subir la loi commune, la norme partagée, l'éthos dominant. De ce point de vue, cette formation contribue à développer des processus de subjectivation, à s'ériger comme sujet et/ou acteur islamique dans un univers social qui affirme l'islam comme son fondement premier, comme l'élément le plus commun et le plus endogène.

5. Conclusion: l'islam, idiome de la nation

Un des pôles de la distinction sociale chez les Soninké est l'islam. Les récits et discours traduisent ce sentiment: « Personne ne peut dire qu'il a converti un Soninké à l'islam » ou parlant de jeunes ou d'individus «réédugués » en pays soninké, «maintenant c'est un vrai Soninké, il parle bien le soninké et il prie». L'éducation religieuse et les valeurs religieuses dans les communautés soninké ont pris, dans le contexte français une dimension particulière qui s'exprime notamment à travers le fait que certaines tentatives de requalification identitaire privilégient une forme de modernité religieuse sur l'ethnico-culturel. À l'instar de l'évolution dans les pays d'origine, notamment au Sénégal, «l'islam est devenu l'idiome commun de la nation», et il est guestion « d'une islamisation de la culture sociale, d'une prolifération des signes visibles de religiosité islamique et d'une religiosisation du politique» (Seck, 2010, p. 12). Avec l'islam et au nom de l'islam, sont énoncés des projets de réforme de la tradition et de la mémoire religieuses certes, mais aussi de la société elle-même, de ses hiérarchies jugées comme illégitimes. Ainsi, dans la dénonciation de leur société, sont invoqués les principes d'égalité des croyants en islam devant Dieu et/ou les valeurs démocratiques et d'égalité républicaine. Cette remise en cause de pratiques ethnico-culturelles signe une dissidence religieuse qui tente de refonder la collectivité historique, d'asseoir son identité et ses pratiques sur une lecture particulière de l'islam.

Cette réappropriation religieuse et la volonté de refondation transparaissent plus nettement dans la construction intime ou vernaculaire de leur distinction au sein de la société française. En effet, les migrants soninké ne s'inscrivent pas toujours dans le clivage Africains/Français ou Blancs/Noirs qu'ils perçoivent également. Parallèlement ou en contrepoint, ils construisent l'opposition Anasaara (pour Nazaréens) et Musilmu (musulmans) pour se définir comme minorité dans les sociétés du Nord. Dans cette recomposition, la société française majoritaire est ramenée à la chrétienté ou aux mécréants (kaafir). Ainsi, pour eux, l'appartenance à l'islam concurrence le territoire (l'Afrique), la couleur (la négritude), voire le groupe ethnolinguistique (l'ethnie).

Dans un contexte minoritaire à l'image de leur situation en France, le recours à l'éducation familiale ou à des réseaux familiaux et religieux dans le pays d'origine leur permet de pérenniser la poursuite de la migration sans crainte de perdre leur identité. Systématiquement, en dépit des séjours au pays d'origine, les destins de ces enfants restent promis à la migration en particulier dans les espaces les plus valorisés comme les pays du Nord. Grâce à leur insertion dans des réseaux musulmans transnationaux comme le *Tabligh* ou d'autres obédiences, les lettrés soninké peuvent s'adosser à des confréries de coreligionnaires pour organiser la formation et la circulation des enfants dans des espaces très vastes qui épousent leurs propres territoires diasporiques.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- DIOP M., 1984, «Structuration d'un réseau. La jamaat Tabligh», Revue Européenne des Migrations Internationales, vol. 10 (1), pp. 145-155.
- GABORIEAU M., GRANDIN N. (dir.), 1997, Madrasa: la transmission du savoir dans le monde musulman, Paris, Autrement.
- GOMEZ-PEREZ M., 2005, «Généalogie de l'islam réformiste au Sénégal des années 1950 à nos jours: figures, savoirs et réseaux», in Fourchard L., Mary A., Otayek R. (dir.), Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest, Paris, IFRA-Karthala. pp. 193-222.
- HOBSBAWM E., RANGER T. (dir.), 1983, *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.
- JOUANNEAU S., 2009, Les imams en France. Réinvention et tentatives d'appropriation d'un magistère religieux en contexte migratoire, thèse de doctorat en sociologie, Université Paris 7.
- LAMBERT M., 2002, Longing for Exile: Migration and the Making of a Translocal Community in Senegal, West Africa, Heinemann.

- MANCHUELLE F.E., 2004, Les travailleurs soninké (1848-1960). Migrants volontaires, Paris, Karthala.
- ROBINSON D., 2010, Les sociétés musulmanes africaines. Configurations et trajectoires historiques, Paris, Karthala.
- SECK A., 2010, La question musulmane au Sénégal, Paris, Karthala.
- TIMÉRA M., 1996, Les Soninké en France. D'une histoire à l'autre, Paris, Karthala.
- TIMÉRA M., 1985, Religion et vie sociale. Le renouveau islamique au Sénégal, mémoire de maîtrise, Dakar, Université de Dakar.
- Petit A., 2002, La mort au loin. Les pratiques funéraires des migrants africains en France, thèse de doctorat en anthropologie sociale et ethnologie, Marseille, EHESS.
- PORTES A., 1999, « La mondialisation par le bas : L'émergence des communautés transnationales », Actes de la Recherche en Sciences Sociales, n° 129, pp 15-25.
- MA MUNG E., 1995, « Non lieu et utopie : la diaspora chinoise et le territoire », in Bruneau M. (dir.), *Diasporas*, Montpellier, Reclus, pp. 163-173.
- RICŒUR P., 2000, La mémoire, l'histoire et l'oubli, Paris, Seuil.

Table des figures

| FIGURE 1 Formes d'organisation | 54 |
|---|------------------------|
| FIGURE 2 Itinéraires migratoires De Astacinga, Veracruz à Gallesville, Wisconsin | 86 |
| FIGURE 3 Acteurs nodaux à Astacinga | 90 |
| FIGURE 4 Système de relais migratoires dans un cercle familial | XI (cahier photos) |
| FIGURE 5 Construction élémentaire du réseau | 111 |
| FIGURE 6 Parenté rituelle santera | XII (cahier photos) |
| FIGURE 7 Parenté rituelle cubaine | XII (cahier photos) |
| FIGURE 8 Territoire de l'Anahuac, de la Nation spirituelle d'Aztlán et emplacement des lieux de travail ethnographique | 151 |



Table des matières

| Re | rmerciements | 5 |
|----------|--|----|
| No | otices biographiques | 9 |
| | ésentation générale et méthodologie : s défis de la mobilité | |
| | li Argyriadis née De la Torre | 13 |
| 1. | Afrique, Europe, Amériques: vers de nouveaux échanges triangulaires | 15 |
| 2. | Une ethnographie collaborative multi-située | 18 |
| | s translogiques d'une globalisation religieuse 'envers | |
| | efania Capone Idré Mary | 27 |
| 1. 2. | Transnationalism versus transnationalisation Un champ social transnational: réseaux, communautés | 28 |
| | et diasporas | 31 |
| 3. | Religions portables et cosmologies sacrées | 35 |
| 4. | Des logiques duales et paradoxales | 38 |
| 5. | Conclusion: le travail de l'imagination | 41 |

| p | I | ti | e | |
|---|---|----|---|--|
| | | | | |

FORMES D'ORGANISATIONS DES ACTEURS ET MODES DE CIRCULATION DES PRATIQUES

| ET | DES BIENS SYMBOLIQUES | |
|----------------|--|------------------|
| Kal | i Argyriadis | 47 |
| | namiques religieuses et logique marchande des religio o-américaines au Mexique et au Portugal | ns |
| | iïa Guillot hayeilli Juárez Huet | 63 |
| 1. 2. | Les contextes mexicain et portugais d'expansion religieuse Réseaux transnationaux et espaces locaux: | 65 |
| 3. | les marchés et magasins ésotériques Processus de resignification dans la circulation | 68 |
| | et la <i>praxis</i> religieuses 3.1. <i>Changó: de l'orisha au talisman</i> | 73 74 |
| 4. | 3.2. Celso: pai de santo, «prêtre» celte et médium spirite Conclusion: le rôle des médiateurs-commerçants | 74 76 |
| | dans les processus de relocalisation | 78 |
| | s itinéraires transnationaux des communautés huas aux États-Unis | |
| Ma | ría Teresa Rodríguez | 85 |
| 1. | Contexte migratoire et réseaux sociaux | 87 |
| 2. | Mobilité migratoire et résidence virilocale | 90 |
| 3. | Diversité religieuse et relations locales | 92 |
| | litique segmentaire et transnationalisation religieuse. s Assemblées de Dieu et le Centre Béthanie du Gabor | |
| Ma | ixant Mebiame Zomo | 97 |
| 1. 2. 3. | Structures pastorales et stratégies de missionalisation Négociations statutaires et espace de positions Espace frontalier et transnationalisme communautaire | 99 103 104 |

| Construction des réseaux et interconnexion | | |
|--|-----------------------|--|
| avec le religieux dans le | marketing relationnel | |
| Nathalie Luca | | |

| Nathalie Luca | | 109 |
|---------------|--|------------|
| 1. | Une variable structurale: le développement personnel 1.1. Le multiniveaux et les réseaux protestants | 112 112 |
| | 1.2. Le multiniveaux et les nouveaux mouvements religieux | 113 |
| 2. | • | 114 |
| | 2.1. Les leaders de réseaux internationaux: des acteurs «nodaux»?2.2. Les têtes de réseaux en extension internationale: | 114 |
| | des acteurs « axes » ? | 115 |
| | 2.3. Les têtes de réseaux régionaux: des acteurs «ponts»? | 116 |
| | nangements structurels dans la parenté rituelle <i>sante</i> la Havane/Veracruz) | ra |
| Ka | li Argyriadis | 121 |
| 1. | La parenté rituelle à La Havane | 122 |
| 2. | | 126 |
| p | artie II | |
| P | OLITIQUES DE «RE-CONQUÊTE SPIRITUELLE» | |
| ET | IMAGINAIRES TRANSNATIONAUX | |
| Ar | ndré Mary | 131 |
| 1. | De l'esprit de re-conquête | 133 |
| 2. | • | 135 |
| | «Communauté imaginée» et imaginaire communautaire | 137 |
| 4. | • | 140 |
| 5. | Imaginaire des races et ressources de l'hybridation | 142 |
| | aversés par la frontière. Anáhuac-Aztlán, inse et construction d'une nation imaginée | |
| Re | née De la Torre | |
| | istina Gutiérrez | 147 |
| 1. | Naissance d'une nation spirituelle et reconquête | |
| | de la mémoire | 152 |
| 2. | Los Angeles (Californie, États-Unis) | 155 |

| 3. Tijuana (Basse Californie, Mexique) | 158 |
|--|------------|
| 4. Ixcateopan (Guerrero, Mexique) | 160 |
| 5. Taos (Nouveau Mexique, États-Unis) | 162 |
| 6. Conclusion | 165 |
| Ifá reconquiert le monde ou les défis | |
| d'une «nation yoruba imaginée» | |
| Stefania CAPONE | |
| Alejandro Frigerio | 171 |
| 1. Le culte d'Ifá au Brésil | 174 |
| 2. Le culte d'Ifá en Argentine | 179 |
| 3. Conclusion | 183 |
| Entreprenariat charismatique et dynamiques | |
| transatlantiques de reconquête spirituelle | |
| (Amérique du Sud/Afrique/Europe) | |
| Ari Pedro Oro | |
| Damien Mottier | 193 |
| 1 Assértant lating laboure in | |
| Amérique latine: laboratoire de la « New Apostolic Reformation » | 194 |
| Carlos Annacondia et la mise en réseaux des acteurs | 197 |
| Conquête des nations et rechristianisation de l'Europe | 199 |
| 4. Migrations africaines et schème de l'inversion | 202 |
| 5. Migapartners: les financiers du Royaume | 204 |
| 6. Espace transnational et urgence messianique | 208 |
| 7. Conclusion | 209 |
| Nations africaines et entreprises | |
| de réévangélisation en Europe | |
| Sandra Fancello | |
| André Mary | 213 |
| | 2.13 |
| Prophétismes et pentecôtismes africains | |
| à la reconquête de l'Europe | 214 |
| Des migrants-missionnaires à la mission inversée Des migrants de la mission de faires | 216 |
| Purifier le monde: la mission des Églises de « priants » (aladura) | 217 |
| 4. Prophétisme pastoral et migrants visionnaires | 217 220 |
| 4. Trophedane pastoral et inigiants visionnalles | 220 |

| 5. | Le Rwanda, une nation missionnaire? | 222 |
|----|--|-----|
| 6. | Conservatisme moral et régénération des peuples: | |
| | refonder une «société chrétienne» | 226 |
| 7. | Mission inversée et politique de recommunautarisation | 228 |
| 8. | Conclusion: les deux nations des «saints citoyens» | 230 |
| | transnationalisation religieuse de l'ethnicité soninké la diaspora aux lieux centraux de la <i>baraka</i> | : |
| Ma | ahamet Timéra | 235 |
| 1. | Identité islamique versus identité ethnico-culturelle soninké? | 236 |
| 2. | Un islam missionnaire, réformateur et dissident dans l'exil | 238 |
| 3. | Du déclassement en France à la promotion par la madrasa | |
| | en Afrique | 239 |
| 4. | Devenir musulman-soninké dans l'espace transnational | 243 |
| 5. | Conclusion: l'islam, idiome de la nation | 246 |
| Ta | ble des figures | 249 |

COLLECTION « INVESTIGATIONS D'ANTHROPOLOGIE PROSPECTIVE »

Collection dirigée par Nathalie Burnay, Pierre-Joseph Laurent,
Jacinthe Mazzocchetti, Olivier Servais et Anne-Marie Vuillemenot,
professeurs à l'Université catholique de Louvain
(Laboratoire d'anthropologie prospective
– LAAP, Louvain-la-Neuve, Belgiqur)

Investigar, investigate, investiguer... C'est à la fois chercher de manière approfondie et enquêter minutieusement. Deux acceptions au cœur de notre démarche éditoriale. La collection «Investigations d'anthropologie prospective» a en effet pour objectif de croiser les regards dans une dynamique d'échange constructif, de dialogue entre pairs. Construits autour de collectifs, les ouvrages proposés permettent au lecteur de s'approprier la thématique traitée avec riqueur scientifique et mise en débat.

Mener des recherches requiert une étape de collectivisation des résultats, de mise en dialogue avec les pairs. L'édition d'ouvrages collectifs dans la collection «Investigations d'anthropologie prospective» a pour objectif de publier des articles qui ont été préalablement discutés lors d'événements de caractères nationaux et internationaux. Cette collection a pour but de laisser une trace de ces réflexions menées par les membres du Laboratoire d'anthropologie prospective (UCL) et par leurs réseaux internationaux.

COORDINATRICE DE COLLECTION:

Julie Hermesse, julie.hermesse@uclouvain.be

COMITÉ SCIENTIFIQUE: Jean-Luc Brackelaire, Nathalie Burnay, Philippe Chanson, Nathalie Frogneux, Julie Hermesse, Jean-Pierre Hiernaux, Pascale Jamoulle, Séverine Lagneaux, Pierre-Joseph Laurent, Jacinthe Mazzocchetti, Marianne Mesnil, Athanase Nsengiyumva, Jean-Pierre Olivier de Sardan, Olivier Servais, Charlotte Plaideau, Emmanuelle Piccoli, Alain Reyniers, Michael Singleton, Marie-Claire Van Dyck, Anne-Marie Vuillemenot, Cécile Wéry



Cet ouvrage porte sur la transnationalisation de religions qui parcourent à l'envers les routes des échanges triangulaires entre l'Afrique, l'Europe et les Amériques. Les entreprises missionnaires des prophétismes africains partent à l'assaut des capitales européennes, les réseaux transnationaux des religions afro-américaines se déploient en retour en Amérique et en Europe, et les religions mexicaines sont « traversées » par la frontière américaine. La transcendance des frontières se nourrit de l'héritage de traditions inventées et de nations imaginées promues au rang de vecteurs d'universalité. Certaines religions voyagent dans les bagages des migrants ; d'autres élargissent leur réseau de parenté rituelle par de nouvelles initiations ou par les circuits marchands du monde des obiets artistiques, thérapeutiques et touristiques; d'autres effectuent leur envol par les voies missionnaires d'Églises indigènes ou circulent par les réseaux d'individus en quête de spiritualité. Les ethnographies rassemblées ici analysent les logiques de ces reconquêtes imaginaires, les manières de créer des réseaux et les médiations technologiques novatrices qui reconnectent les mondes et interpellent les frontières de la religion, de la santé et de la connaissance.



www.editions-academia.be



ISBN: 978-2-8061-0063-4





RELIGIONS TRANSNATIONALES DES SUDS

Afrique, Europe Amériques

Kall Argyriadis est anthropologue, chercheuse à l'Institut de Recherche pour le Développement (IRD) et membre de l'URMIS (Université Paris Diderot, France).

Stefania Capone est anthropologue, directrice de recherche au CNRS et membre du LESC (Université Paris Ouest Nanterre La Défense, France).

Renée de la Torre est anthropologue, professeur chercheur au Centre de Recherche et d'Études Supérieures en Anthropologie Sociale (CIESAS-Occidente, Guadalajara, Mexique).

André Mary est anthropologue, directeur de recherche au CNRS et membre dell'Institut Interdisciplinaire d'Anthropologie du Contemporain (EHESS, Paris).

28€ - 30€ hors Belgique et France