

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 ethnographiques. 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 États-nations 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 afro-américaines 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 transnationalisées 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 quête 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 œcuménique 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 objets 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, conçus 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 commerçants 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 lequel 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 façon 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 multi-locale ; 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 multi-située « 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 jusqu'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 différents 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 ethnographique 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 façon 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 pré-supposé, qui valide une démarche anthropologique conçue 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 multi-située, il faut aussi développer une ethnographie «multi-langages», comme l'avait d'ailleurs prédit G. Marcus (2001, p. 101), ou «multi-codes», 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 contiguïté 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, afro-américaines, 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*, Año 10, n° 16, pp. 9-34.
- 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.
- 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*, n° 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.

RELIGIONS TRANSNATIONALES DES SUDS

Afrique, Europe, Amériques

Kali Argyriadis
Stefania Capone
Renée de la Torre
et André Mary

IRD
Éditions

a
academia
L'Harmattan

2

Investigations d'Anthropologie Prospective



RELIGIONS TRANSNATIONALES DES SUDS

Afrique, Europe, Amériques

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



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

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

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

Mise en page : CW Design

D/2012/4910/25

ISBN : 978-2-8061-0063-4

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

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

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

www.editions-academia.be