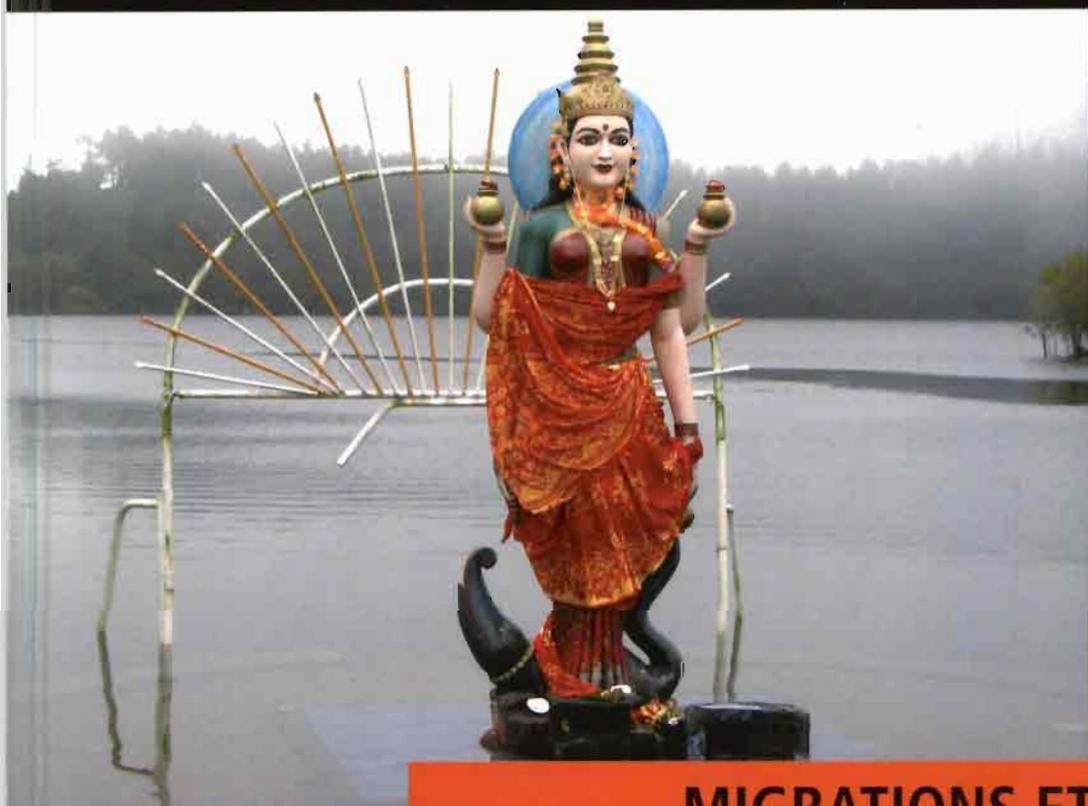


autrepart

Revue de sciences sociales au Sud



**MIGRATIONS ET
TRANSFORMATIONS
DES PAYSAGES RELIGIEUX**

ISSN
1278-3986

ISBN
978-2-7246-3175-3

SODIS
727 089.1

Prix
25 €

Rédaction
IRD 32, rue Henri-Varagnat
93243 Bondy cedex

Couverture
Hémisphères et compagnie

Périodicité
Revue trimestrielle

© 2010
Presses de la Fondation nationale
des sciences politiques /IRD

Revue bénéficiant de la reconnaissance
scientifique du CNRS

Illustration de couverture :

La déesse Ganga au lac sacré de Grand Bassin,
Île Maurice, 13 août 2009

© Mathieu Claveyrolas

Tous droits de traduction, d'adaptation et de reproduction par
tous procédés réservés pour tous pays. En application de la loi
du 1^{er} juillet 1992, il est interdit de reproduire, même partielle-
ment, la présente publication sans l'autorisation de l'éditeur
ou du Centre français d'exploitation du droit de copie (3, rue
Hautefeuille, 75006 Paris).

*All rights reserved. No part of this publication may be translated,
reproduced, stored in a retrieval system or transmitted in any form
or any other means, electronic, mechanical, photocopying, record-
ing or otherwise, without prior permission of the publisher.*



SciencesPo.
Les Presses

IRD
Éditions

Autrepart est une revue à comité de lecture coéditée par l'Institut de Recherche pour le Développement (IRD) et les Presses de Sciences Po. Son objectif est de promouvoir la réflexion sur les sociétés du Sud pour mieux comprendre leurs dynamiques contemporaines et en montrer la diversité. Les phénomènes de mondialisation relativisent l'autonomie des États, les inégalités intra et internationales se creusent, des transformations majeures affectent tantôt les politiques des États, tantôt la nature même des institutions. Les réactions et les adaptations des sociétés du Sud à ces changements sont au cœur des interrogations de la revue. Le caractère transversal des sujets abordés implique en général de rassembler des textes relevant des différentes disciplines des sciences sociales.

COMITÉ DE PARRAINAGE

Claude Bataillon, Jean Coussy, Alain Dubresson,
Françoise Héritier, Hervé Le Bras, Elikia M'Bokolo,
Laurence Tubiana

COMITÉ DE RÉDACTION

Isabelle Attané (INED)
Virginie Baby-Collin (Université de Provence)
Sylvie Bredeloup (IRD)
René Collignon (CNRS)
Arlette Gautier (Université de Brest)
Charlotte Guénard (Université Paris I-IEDES)
Christophe Z. Guilmoto (IRD)
Nolwen Henaff (IRD)
Marie-José Jolivet (IRD)
Jean-Yves Martin (IRD)
Évelyne Mesclier (IRD)
Pascale Phélinas (IRD)
Nicolas Puig (IRD)
Laurence Quinty (IRD)
Jean Ruffier (CNRS – Université de Lyon 3)
Jean-Fabien Steck (Université Paris Ouest - Nanterre)

DIRECTEUR DE LA PUBLICATION

Michel Laurent

DIRECTEUR DE LA RÉDACTION

Jean-Yves Martin

SECRÉTAIRE DE LA RÉDACTION

Hadrien Pottier

Autrepart, sur le site de l'IRD
www.autrepart.ird.fr

Indexé dans / Indexed in

- INIST-CNRS
- INCENTA
- African Studies Centre, Leiden, www.ascleiden.nl/Library/

Sommaire

Migrations et transformations des paysages religieux

Éditeurs scientifiques : Sophie Bava, Stefania Capone

Sophie Bava, Stefania Capone : Introduction	3
Mathieu Claveyrolas : L'ancrage de l'hindouisme dans le paysage mauricien : transfert et appropriation	17
Pierre-Joseph Laurent, Charlotte Plaideau : Esprits sans patrie : une analyse de la « religion du voyage » dans les îles du Cap-Vert	39
Maïa Guillot : « Axé Ilê Portugal » : parcours migratoires et religions afro-brésiliennes au Portugal.....	57
Sylvie Pédron Colombani : Le culte de Maximón. Entre monde maya et migrations internationales	75
Anne-Marie Losonczy, Silvia Mesturini Cappelletti : Entre l'« Occidental » et l'« Indien ». Ethnographie des routes du chamanisme <i>ayahuasquero</i> entre Europe et Amériques	93
Virginie Baby-Collin, Susana Sassone : Mondialisation de la <i>Virgen de Urkupiña</i> ? Religiosité, fêtes populaires et territoires urbains des migrants boliviens, de Buenos Aires à Madrid	111
Olga Odgers-Ortiz : Les traces des absences et des retours : les empreintes de la migration sur le paysage religieux mexicain	133
Sophie Bava, Julie Picard : Les nouvelles figures religieuses de la migration africaine au Caire.....	153
Fortunato Mallimaci, Verónica Giménez Béliveau : Altérités religieuses, migrations et constructions identitaires à la frontière entre l'Argentine, le Paraguay et le Brésil	171
Laurent Manière : Les cultes de la kola dans l'Afrique coloniale : trajectoires et appropriations d'un phénomène religieux	193
Gwendoline Malogne-Fer : Protestantisme en migration : entre les îles Cook et la Nouvelle-Zélande	213
Panorama bibliographique	
Stefania Capone : Religions « en migration » : de l'étude des migrations internationales à l'approche transnationale	235

Derniers numéros parus

- 2005 33 Inventer le patrimoine urbain dans les villes du Sud, *Galila El Kadi, Anne Ouallet et Dominique Couret*
34 Variations et Hommages
35 Les ONG à l'heure de la « bonne gouvernance », *Laëtitia Atlani-Duault*
36 Migrations entre les deux rives du Sahara, *Sylvie Bredeloup et Olivier Pliez*
- 2006 37 La migration des emplois vers le Sud, *Nolwen Henaff*
38 La globalisation de l'ethnicité, *Elisabeth Cunin*
39 Variations
34 Tourisme culturel, réseaux et recompositions sociales, *Anne Doquet et Sarah Le Menestrel*
- 2007 41 On dirait le Sud..., *Philippe Gervais-Lambony et Frédéric Landy*
42 Variations
43 Prospérité des marchés, désarroi des travailleurs ?, *Laurent Bazin et Pascale Phélinas*
44 Risques et microfinance, *Eveline Baumann et Jean-Michel Servet*
- 2008 45 La ville face à ses marges, *Alexis Sierra et Jérôme Tadié*
46 Restructurations agricoles au Sud et à l'Est, *Alia Gana et Michel Streith*
47 Variations et dossier « dynamiques urbaines »
48 Les mondes post-communistes. Quels capitalismes ? Quelles sociétés ?, *Cécile Batisse et Monique Selim*
- 2009 49 La fabrique des identités sexuelles, *Christophe Broqua et Fred Eboko*
50 Les produits de terroir au service de la diversité, *Marie-Christine Cormier-Salem et Bernard Roussel*
51 Variations
52 Régulation de naissances et santé sexuelle : où sont les hommes ?, *Armelle Andro et Annabel Desgrées du Loû*
- 2010 53 Vieillir au Sud, *Philippe Antoine et Valérie Golaz*
54 Éducation et conflits, *Magali Chelpi-den Hamer, Marion Fresia, Eric Lanoue*
55 Variations

Religions transnationales et migrations : regards croisés sur un champ en mouvement

Sophie Bava, Stefania Capone***

Depuis quelques années, les religions des migrants ont acquis une nouvelle visibilité et la fréquentation croissante de leurs lieux de culte témoigne de la place qu'elles occupent au cœur des agglomérations urbaines. Les modèles religieux et identitaires se multiplient et se répandent, si bien qu'il semble parfois difficile de saisir leur évolution, l'étendue des pratiques rituelles qui leurs sont associées, ainsi que les motivations des fidèles. Pourtant, derrière le renouvellement religieux de ce début du XXI^e siècle, nous observons des logiques et des processus religieux historiquement ancrés, dont la diffusion peut se comprendre par la circulation des individus et plus concrètement par les migrations contemporaines. Par leur nature même, les migrations ravivent et reconfigurent l'offre religieuse des grandes villes de transit ou d'installation. La circulation des migrants suscite de nouvelles dynamiques religieuses et en réactive d'anciennes. Ainsi, quand ce ne sont pas les Églises et les ONGc qui viennent à la rencontre des nouveaux arrivants, ce sont ces derniers qui créent leurs propres espaces de prière, en s'appuyant sur des réseaux religieux déjà existants ou en construisant de nouveaux espaces religieux.

Si les religions des migrants renvoient automatiquement à des religions « ethniques », communautaristes, étrangères, qui doivent trouver leur place au sein de la société d'accueil, les religions transnationales ne sont pas forcément liées aux flux migratoires et les ressources identitaires qu'elles véhiculent sont souvent mobilisées par des membres de la nouvelle société, qui se « convertissent » à des religions qui ne faisaient pas nécessairement partie du paysage religieux local. Dans le transnational, la mobilité du religieux n'est pas seulement « passage des frontières » et « parcours migratoires », le mouvement n'étant pas toujours un prérequis de toute action transnationale. « Transmigrants » [Glick-Schiller, Basch et Szanton Blanc, 1994 ; Guarnizo, 1997] ou « sédentaires », c'est-à-dire des individus qui, après avoir migré, sont profondément ancrés dans la société d'accueil,

* Socio-anthropologue, chargée de recherche à l'IRD/LPED, Université du Caire, sophie.bava@ird.fr

** Anthropologue, directrice de recherche au CNRS, Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative (LESC – UMR 7186), Université de Paris Ouest Nanterre La Défense. stefania.capone@mae.u-paris10.fr

ils sont tous intégrés dans des réseaux qui, comme nous le verrons, les relient – par les flux de personnes, de marchandises ou d’informations – à leur pays d’origine.

Alors que, jusqu’aux années 1990, le lien entre migration et religion n’était pas encore au cœur des études sur la migration, l’intensification et la redéfinition des flux migratoires, combinées à une visibilité plus grande de la « religion des migrants », ont poussé les chercheurs à s’intéresser au rôle des migrations dans la diffusion et la création religieuse, ainsi qu’à la place des religions dans la compréhension des processus migratoires. C’est aux États-Unis qu’une nouvelle approche commence à se développer à partir des années 1990, conjuguant migrations, religions et transnationalisme. Des nouvelles pistes de recherche sont ainsi ouvertes par une génération de chercheurs anglophones, dont les apports aux études sur les « religions en migration » sont analysés dans ce numéro par Stefania Capone.

La relation migration-religion vue de la France ¹

En France, c’est l’identité religieuse de l’immigré dans le pays d’accueil qui a retenu l’attention des chercheurs dès le début des années 1980, au détriment, souvent, de la construction de son parcours religieux. La combinaison de ces approches du fait religieux allait permettre de mieux comprendre comment l’Autre se construit et « s’intègre », en s’adaptant à sa nouvelle société. Ainsi, après les grandes enquêtes commanditées par l’État dans les années 1980, afin de connaître les conditions de vie des travailleurs immigrés [cf. Kuczynski et Razy, 2009], les recherches autour de l’avènement d’une société multiculturelle, initiées par les sociologues et les politologues, vont intégrer la question de la religion de l’Autre « immigré ».

Pendant longtemps, le facteur religieux n’avait guère été pris en compte dans la compréhension des processus migratoires. Les premières études dans les foyers de travailleurs migrants, portant sur l’islam en banlieue et les salles de prière, ouvrent ce champ de recherche en France en mettant l’accent sur la nécessité pour les immigrés de pratiquer leur culte décemment et de vivre leur culture pleinement au sein de la société française. C’est également à cette même période que des sociologues et anthropologues, comme Jacques Barou [1978], A. Moustafa Diop [1989] et Catherine Quiminal [1991], commencent à mener des recherches, non plus seulement sur les immigrés en France, mais aussi sur les deux espaces de la migration : les sociétés de départ et celles d’accueil. Cependant, l’immigré n’était pas encore considéré comme un acteur à part entière de sa religion. De même, la diversité de l’offre religieuse engendrée par les migrations était rarement prise en compte par ces recherches. L’immigration était souvent appréhendée comme définitive et la religion comme l’une des multiples valeurs transplantées devant s’adapter au modèle laïque français.

1. Pour un approfondissement de cette question, voir Bava [2011].

Dans la France de la fin des années 1980, le débat va ainsi se focaliser sur le thème « minorités ethniques et identités religieuses ». C'est surtout l'islam qui mobilise les analyses, et tout particulièrement la question de l'islam face à la laïcité². Cette question, partagée par les acteurs du monde politique et les travailleurs sociaux, relève plus d'une peur face à des minorités religieuses « incontrôlables » que d'une analyse des différentes formes de laïcité possibles [Baubérot, 1994]. Si les recherches sur les migrations et les religions en France ont du mal, encore aujourd'hui, à se départir du débat sur l'intégration, de nombreuses études, initiées en grande partie par des anthropologues à la fin des années 1990, ont ouvert le champ à une connaissance de la religion telle qu'elle est vécue par ses acteurs. Ces recherches sollicitent une approche des religions en termes de pratiques sociales, pratiques culturelles et organisation de lieux de cultes [Geisser, 2001 ; Bava, 2002 ; Kuczynski, 2002 ; Fancello, 2005] ; elles interrogent les conditions de production de viande *halâl*, l'organisation de l'Aïd el Kebîr dans l'espace urbain français [Bonte, Brisebarre et Gokalp, 1998 et 1999] et le sens que les croyants donnent à leurs pratiques religieuses [Saint-Blancat, 1997] ; elles analysent les réseaux économiques de la religion [Bava, 2003], les parcours et carrières religieuses, la construction des identités au sein des pentecôtismes en migration [Fancello, 2006], sans oublier l'expansion des Églises africaines dans les grandes métropoles françaises à partir des années 2000 [Mary, 2008].

Ce qui motive ces recherches n'est plus l'approche en termes d'intégration mais bien l'analyse des religions et des cultes réimplantés ou recréés par les migrants, grâce à une connaissance fine des (dis)continuités, historiques et culturelles, entre pays d'origine et pays de migration. Travailler la question de la religion dans la migration, particulièrement une migration observée à partir de ses fluidités tout autant que de ses permanences, nécessite d'accepter cette dynamique d'échange et d'aller-retour entre la soi-disant « authenticité » accordée aux religions dans leurs sociétés d'origine et les itinéraires religieux de chaque migrant et de chaque mouvement étudié.

Grâce au croisement des études des anthropologues, des sociologues anglo-saxons et des sociologues de l'immigration en France, une troisième voie s'est ouverte autour d'une socio-anthropologie qui interroge les liens tissés par les migrants entre espaces traversés et espaces d'installation. Les chercheurs dépassent les questions d'assimilation, d'intégration et/ou de ruptures et diversifient les méthodes d'observation, en mettant en évidence les dynamiques qui permettent aux migrants d'exister socialement en tant que groupe, grâce à la création de leurs propres réseaux économiques, sociaux, imaginaires entre plusieurs territoires. En donnant un nouvel élan à l'analyse croisée des migrations et des religions, les chercheurs vont alors s'intéresser aux constructions religieuses mises en place par les migrants, ainsi qu'à leurs appartenances religieuses. Cette vague de recherches

2. Sur l'islam des migrants en France et en Europe, voir, entre autres, Diop et Kastoryano [1991], Andezian [1983 et 2001], Dassetto et Bastenier [1991], Saint-Blancat [1995 et 1997], Cesari [1994].

a été largement influencée par une sociologie du transnational, de la mobilité et de la circulation des acteurs.

En effet, à partir du début des années 1990, les études sur les migrations transnationales intègrent progressivement une approche transculturelle dans la compréhension des parcours migratoires et, en parallèle, l'approche transnationale des phénomènes religieux apporte une nouvelle compréhension des religions « en migration ». Un renouvellement théorique s'est donc opéré autour de la notion de migration. Aujourd'hui, la migration est moins envisagée comme une rupture, comme une succession de lieux ; elle n'est plus interprétée comme un « déracinement » ou une « acculturation ». Les études anglophones et francophones portant sur les entrepreneurs migrants ont introduit la notion de transnationalisme [Basch, Glick-Schiller et Szanton Blanc, 1994] comme un nouvel outil pour appréhender le champ migratoire. On parlera alors de migrants transnationaux, de « transmigrants », de migrants pris dans une mobilité pendulaire ou circulaire [Tarrus, 1989]. Il s'agit, dans ce contexte, de décrire le territoire relationnel que l'étranger met en scène et les territoires qu'il connecte dans un espace transnational, connexions qui peuvent être à caractère économique, mais aussi culturel ou religieux. En ce sens, la migration n'est plus abordée seulement en termes de coûts, mais plutôt en termes de ressources, de compétences et de bénéfices produits par ces allers-retours entre deux ou plusieurs pays. Nous verrons que ce « savoir circuler » [Tarrus, 1996] et cette mobilité peuvent être analysés comme un phénomène social créateur de richesses mais également producteur d'imaginaires.

Variations religieuses et pluralité des parcours migratoires

Les articles présentés dans ce numéro apportent, chacun à sa manière, de nouveaux éclairages sur ce débat. Si les disciplines varient, les approches de type ethnographique, choisies par la plupart des auteurs, relèvent d'une méthode d'enquête multi-localisée, la plus à même de rendre compte de la fluidité des pratiques religieuses et de la circulation des migrants. Au-delà des disciplines et des aires géographiques privilégiées, la religion est appréhendée dans sa mobilité : circulation des rituels, des pratiquants, des chefs religieux, des compétences et des savoirs, des objets de cultes, des saints, des esprits ou des breuvages sacrés. Mais derrière ces modalités de circulation aujourd'hui extrêmement répandues, se cachent de véritables constructions religieuses transnationales, souvent liées aux configurations migratoires, ainsi que des parcours et des processus fortement ancrés dans une longue histoire sociale, économique et politique.

En effet, le langage de la mobilité ne semble pas se restreindre aux seules pratiques religieuses contemporaines [Hervieu-Léger, 1999]. Le culte de *Kunde* est, en ce sens, un excellent exemple de l'enracinement historique de la « mobilité religieuse » puisque, comme le montre Laurent Manière dans ce numéro, la capacité d'emprunter et d'innover en matière religieuse n'est absolument pas un

phénomène nouveau, en Afrique comme ailleurs. Si la caractéristique centrale de cette mobilité est bien « l'itinérance pluridirectionnelle des acteurs » (Losonczy et Mesturini), cela n'est pas sans évoquer des processus plus anciens, comme les trajectoires historiques et spatiales du *Kunde* ou du *gorovodu* dans le contexte colonial, de la Gold Coast jusqu'au Dahomey. De même, comme le souligne Sylvie Pedrón Colombani dans ce numéro, on retrouve dans les traits de Maximón, devenu au Guatemala le protecteur de ceux qui voyagent pour subvenir aux besoins de leurs familles, les traces d'Ek Chuah, le dieu noir du commerce des Mayas à qui les commerçants demandaient protection afin de rentrer sains et saufs de leurs voyages. Et les efforts déployés à présent par les Cook Islanders, dont nous parle Gwendoline Malogne-Fer, afin de maintenir des liens avec les personnes restées dans les îles de Polynésie, grâce aux échanges monétaires, de biens et d'informations (téléphone, internet, cassettes), ne sont pas sans évoquer d'autres dispositifs rituels, comme le *kula*, sorte de phénomène de globalisation *ante litteram* dans cette région du monde, qui montre comment le concept d'autosubsistance, appliqué aux sociétés primitives, peut être trompeur.

Si le mouvement est aujourd'hui au cœur de la « modernité religieuse », cette mobilité n'est en aucun cas une nouvelle donne, mais revisite des processus qui sont constitutifs de toute construction culturelle. Ainsi, comme le rappelle Stefania Capone dans son article, le « transnationalisme » n'est pas un nouveau phénomène, mais une « nouvelle perspective » qui permet d'appréhender des phénomènes qui, dans le passé, n'étaient pas complètement intelligibles et qui, à présent, sont amplifiés par les nouvelles technologies : facilité des déplacements, nouveaux moyens de communication, etc. Les processus de transnationalisation religieuse deviennent ainsi une clef d'analyse indispensable des réseaux migratoires, puisque l'impact des références et des espaces religieux dans la constitution ou la réorientation des trajectoires migratoires s'avère aujourd'hui particulièrement important.

Dans ce numéro, nous avons voulu réunir différentes contributions, à partir d'aires culturelles et mouvements religieux distincts. Notre principal souhait était de sortir de nos disciplines respectives pour croiser les regards et les approches disciplinaires sur des phénomènes qui interrogent à la fois les parcours migratoires et les pratiques religieuses. Les articles composant ce numéro proposent ainsi des analyses qui croisent dispositifs et pratiques religieuses dans l'étude des processus migratoires.

Paysages religieux et imaginaires transnationaux

La plupart des approches théoriques du « transnationalisme », pour reprendre le terme qui est le plus souvent utilisé dans les ouvrages anglo-saxons, n'accorde qu'un intérêt relatif aux reconfigurations, au sein du champ transnational, des paysages physiques et aux recompositions des imaginaires transnationaux. Les études sur la transnationalisation religieuse – en mettant l'accent sur les processus

plutôt que sur les propriétés de ce phénomène – peuvent combler ce manque, en complétant les analyses classiques sur les migrations. En effet, la transnationalisation entraîne le re-façonnement des paysages religieux, puisqu'elle pose ce que Karen McCarthy Brown [1991] a appelé le « problème cosmologistique », à savoir, comment pratiquer une religion qui est liée à un ou à des lieux, lorsqu'on est ailleurs. Et lorsque les paysages physiques sont altérés, les imaginaires, eux aussi, se modifient. Si les migrants utilisent souvent la religion pour affirmer leur appartenance à plusieurs communautés, ils l'utilisent aussi pour créer des « géographies religieuses » alternatives, qui se superposent ou dépassent les frontières politiques nationales. Ces paysages religieux ne sont pas nécessairement des créations *ex nihilo*, mais souvent des adaptations au nouveau contexte qui permettent aux migrants de reproduire des pratiques issues de leur contexte d'origine.

Cela remet en cause les analyses qui voudraient que la globalisation soit intimement liée à la perte de tout ancrage territorial, entraînée par le déplacement et le déracinement dans les parcours migratoires. Or, les recherches les plus récentes sur la transnationalisation religieuse ont montré que les processus de déterritorialisation se font rarement sans une successive reterritorialisation, grâce aussi à la production parallèle de discours sur les origines qui permettent de « réancrer » ce qui a été « déterritorialisé » dans de nouveaux espaces, réels ou symboliques [cf. Capone, 2004]. L'article de Mathieu Claveyrolas, ainsi que celui de Pierre-Joseph Laurent et Charlotte Plaideau, en sont des exemples particulièrement éclairants. Dans le premier article, les descendants des « engagés » hindous à l'île Maurice pallient la perte originelle du territoire indien, perçu comme paysage religieux exclusif, par un refaçonnement du paysage local qui permet d'inscrire l'île Maurice dans un « continuum hindou » (Claveyrolas). Si l'efficacité de l'hindouisme repose avant tout sur la bonne réalisation des rites, il faut alors les recréer en modifiant en profondeur les paysages religieux : l'eau du lac du Grand Bassin, rebaptisé Ganga Talao ou « lac du Gange », est ainsi censée relier les sources souterraines du fleuve sacré indien et les cendres des morts hindous-mauriciens pourront y être versées, afin qu'elles rejoignent le territoire de leurs ancêtres. Dans le deuxième article, les « esprits apatrides » du rationalisme chrétien au Cap-Vert, malgré leur position liminale, permettent de ré-ancrer l'expérience de la migration dans ce que Laurent et Plaideau appellent « une société à distance », qui relie symboliquement, par un « lien sacré », les habitants des îles avec les migrants, ainsi que les migrants entre eux.

Cependant, les pratiques transnationales se déroulent rarement dans un espace imaginaire, situé dans un « entre-deux ». Le transnational est, au contraire, fortement ancré dans le local, bien qu'il porte en soi les marques du global. De même, au lieu d'affaiblir les liens avec les origines, les mouvements transnationaux renforcent et revitalisent parfois les discours sur les origines en redéfinissant les territoires religieux. Ces territoires ne sont pas liés exclusivement à des lieux de cultes établis le long des routes de la migration (Odgers, Bava et Picard), mais aussi à des objets de culte qui circulent, des saints-voyageurs (Pedrón Colombani), des images pieuses et autres objets que l'on amène avec soi. Tout un dispositif

religieux est mis en place par la circulation d'objets, d'hommes ou d'esprits (Laurent et Plaideau), c'est-à-dire des éléments qui sont constitutifs de l'identité du migrant et qui recréent une continuité territoriale entre les différents lieux de la migration. Certains réseaux religieux sont même à l'origine des mobilités et souvent même des migrations, comme les réseaux d'études islamiques entre Afrique noire et monde arabe [Bava et Pliez, 2009] ou les réseaux catholiques qui aident l'accueil et le placement de certains migrants dans des niches d'emploi particulières, telles que le travail domestique.

La question du territoire religieux, qui s'étend à travers la circulation des migrants et qui permet parfois de faire émerger une communauté transnationale, est très présente dans ce numéro et est étroitement liée à la persistance d'imaginaires nationaux au sein des constructions religieuses transnationales. Le cas des colons-migrants de la communauté hindoue de l'île Maurice est en ce sens exemplaire, puisqu'ils ont su ancrer leurs pratiques religieuses et développer un territoire religieux qu'ils inscrivent dans une continuité territoriale avec des lieux sacrés en Inde, légitimant ainsi leur identité hindoue-mauricienne. De même, l'article de Fortunato Mallimaci et Veronica Giménez Béliveau met en lumière la redéfinition des imaginaires locaux et transnationaux face aux migrations dans la région de la « Triple Frontière », entre l'Argentine, le Paraguay et le Brésil, en faisant de l'Autre migrant un « Autre religieux ». La « Triple Frontière » est alors construite comme un « territoire transnational », au sein duquel est activé un imaginaire fortement marqué par des idées nationalistes et qui renvoie à des projets politiques régionaux. Ceci nous permet de penser la « logique de distinction inclusive » – soulignée par Ulrich Beck [2006, p. 132] dans son analyse de la « transnationalité » des Hmong « américains » – de ce que nous pouvons appeler un « nationalisme transnational ». Comme le rappellent Stefania Capone et André Mary [2011], ce concept, qui n'est pas sans évoquer les « transnations indigènes » d'Appadurai [2005], permet aux acteurs de refuser de s'enfermer dans les frontières de l'État-nation sans pour autant s'en exclure complètement. Les imaginaires transnationaux réinventent ainsi des « Nations premières » qui ont une vocation paradoxale à fournir, par le biais de leur particularisme, des vecteurs d'universalité [Capone et Mary, 2011].

Cela remet en cause l'idée que la globalisation et la transnationalisation affaiblissent automatiquement le rôle de l'État-nation. Plusieurs cas évoqués dans les articles réunis dans ce numéro montrent comment le rôle joué par les appartenances nationales s'avère, au contraire, très important dans la transnationalisation des pratiques religieuses. Ainsi la Vierge d'Urkupina, symbolisant « l'intégration nationale » dans une Bolivie en proie à de fortes tensions régionales, devient le symbole d'une « bolivianité diasporique » dans les territoires de la migration bolivienne (Baby-Collin et Sassone), tout comme la divinité guatémaltèque Maximón, devenue San Simón à Los Angeles, se métamorphose, lors de sa re-localisation, en l'incarnation d'une « dimension indienne générique » (Pedrón Colombani). Ses célébrations en Californie rassemblent un grand nombre de Centre-Américains « se déguisant en Guatémaltèques », ce qui semble révéler une sorte de

« pan-latinisation » et la création de « publics transnationaux » dans des pratiques religieuses qui s'adressent à des communautés *latinas* « transnationales » [Vasquez, 1999].

Mais la migration renforce également les religions d'origine et les territoires religieux des pays de départ, comme nous pouvons le voir dans certains articles (Laurent et Plaideau, Mesturini et Losonczy, Pédrón Colombani, Odgers), ou encore les reconfigure lorsque les migrants, en rentrant dans leur pays d'origine, rapportent avec eux une attitude de « tolérance » vis-à-vis de la diversité religieuse rencontrée dans les pays d'accueil. Les articles de Maïa Guillot sur la transnationalisation des religions afro-brésiliennes au Portugal et d'Olga Odgers sur le paysage religieux mexicain montrent comment les processus de transnationalisation se mettent en place dans les deux directions : s'ils ont un effet certain sur les sociétés d'accueil, ils laissent aussi leur empreinte sur les sociétés d'origine, puisque les migrants rapportent avec eux des nouvelles façons de pratiquer leur religion, qui modifient la pratique traditionnelle dans leurs communautés de départ.

Des acteurs, clefs de voûte des dispositifs religieux transnationaux

Les statuts sociaux des différents « migrants », abordés dans ce numéro thématique, sont, pour le moins, différents : migrants économiques, réfugiés, étudiants, « engagés », déplacés, missionnaires, colons, migrants-colons, migrants de retour, toute une gamme de statuts qui auront, comme nous allons le voir, une influence certaine dans le rapport que ces hommes et femmes entretiennent avec le religieux. En témoigne l'ascension sociale rapide des descendants des « engagés » hindous à l'île Maurice qui, selon Claveyrolas, leur aurait permis de maintenir vivace la mémoire de leur culture religieuse et de la reterritorialiser. D'autres migrants, comme les Cooks-Islanders en Nouvelle Zélande (Malogne-Fer), les Africains au Caire (Bava et Picard) ou les Portugais rentrés au pays après avoir émigré au Brésil (Guillot), découvrent une véritable vocation religieuse en reinterpretant leurs expériences migratoires. La dimension « missionnaire » est alors souvent évoquée pour justifier les parcours migratoires. Tous ces acteurs évoluent dans un contexte transnational. Ils se pensent et vivent quotidiennement en tant que membres d'un groupe qui se constitue dans un espace interstitiel ou transversal [Levitt, 2004], en développant une conscience d'appartenir à deux mondes à la fois, à leur terre d'origine ainsi qu'à leur terre d'accueil.

Figures insolites de la migration, les acteurs religieux n'occupent pas moins une place essentielle dans l'histoire des migrations. Dans les parcours migratoires, l'identité religieuse peut apparaître comme une valeur refuge aux contours fragiles. Marqués par ces identités fragmentées, de nombreuses figures de migrants émergent : les pèlerins, les guérisseurs, les *cheikh-s* itinérants à la rencontre des migrants, les pasteurs missionnaires et les migrants devenus pasteurs, les commerçants, les étudiants religieux, les initiés entre plusieurs territoires ou les saints que l'on vient consulter avant d'émigrer afin d'obtenir leur bénédiction et leur

protection. Toute une gamme d'acteurs religieux est abordée dans ces articles, éléments primordiaux dans la compréhension de ces processus.

Toutes ces figures d'acteurs sont aussi des « acteurs-passerelle », qui permettent de mettre en contact des cultures et des pratiques religieuses distinctes. Cette possibilité de traduire des localités diverses – ou de « glocaliser » la pratique – est indispensable pour pouvoir penser les modalités d'adaptation et résoudre les possibles conflits avec les traditions locales. Mais suivre les acteurs, comme le rappelle Stefania Capone dans ce numéro, signifie aussi modifier en profondeur son approche du terrain, qui requiert un engagement à long terme. Si l'essence de la recherche sur un terrain transnational est de « savoir circuler » [Tarrus, 2000], en suivant les parcours des acteurs, il est aussi indispensable de savoir manier l'ensemble des références, des savoirs, des pratiques et des langages qui fondent ces espaces sociaux transnationaux, en développant une véritable « ethnographie multilingages ou multicode ». Privilégier les acteurs signifie aussi adopter une approche en termes de « champ social transnational », qui est constitué par les multiples réseaux de relations sociales, à travers lesquels des pratiques, des idées, des ressources sont réorganisées, transformées et échangées de façon inégale. Ce paradigme permet ainsi d'appréhender les enjeux politiques et les rapports de pouvoir au sein des processus transnationaux.

Logiques duales et dynamiques religieuses

La migration entraîne également la réactivation et la revitalisation de lieux de cultes, ainsi que de nouvelles vocations religieuses et conversions. Il ne s'agit pas seulement de cultes transplantés par les migrants, mais aussi de mouvements religieux nouvellement créés par eux. Les lieux qui les accueillent deviennent alors des lieux de concurrence dans l'offre religieuse : que ce soit au Caire ou au Portugal, l'installation des migrants produit une offre religieuse qui est souvent en concurrence avec celle déjà existante. Les migrations créent ainsi les conditions d'émergence d'un marché religieux renouvelé dans lequel plusieurs mouvances se confrontent, en combinant prétentions à l'« authenticité » et ambiguïté.

En effet, l'un des ressorts principaux des entreprises transnationales est la dualité de l'expérience religieuse, qui reprend les « *dual lives* », les « vies doubles », vécues par les immigrés entre leur terre d'origine et leur pays d'accueil. Stefania Capone et André Mary [2011] ont souligné les logiques duales et paradoxales qui fondent le fonctionnement de la transnationalisation religieuse, en parlant de « trans-logiques » pour penser les logiques de déplacement et de conservation d'une identité dédoublée, ainsi que la tension et la cohabitation entre des tendances antagonistes ou contradictoires : homogénéisation vs fragmentation ; universalisation vs particularisme local ; syncrétisme vs anti-syncrétisme, etc. Or, comme il a été souligné par ces auteurs [*ibid.*], l'hybridité pourrait être la clef de la transportabilité pratique [*cf.* Csordas, 2009] de certaines religions transnationales.

Les articles réunis dans ce numéro montrent bien comment, à l'origine d'une relocalisation, on trouve souvent des figures duales, médiatrices et ambiguës. C'est le cas, par exemple, de la « Vierge prêteuse » (*Virgen prestamista*) dont nous parlent Virginie Baby-Collin et Susana Sassone, à laquelle les pèlerins « empruntent » des pierres taillées dans la montagne, qu'ils lui restitueront lorsque le vœu de leur réussite économique sera exaucé. Ce n'est pas un hasard si le culte à cette vierge est installé dans une région marquée par une tradition de mobilité ancienne, qui en fait depuis longtemps une figure médiatrice dans les parcours migratoires des habitants de Cochabamba et du Valle Alto. Ou encore le cas de Mam/Maximón/San Simón, multiples visages d'une même divinité qui se transforme en des figures différentes selon les échelles et les étapes des migrations guatémaltèques. Si le dieu maya Mam, premier avatar de Maximón, était déjà intimement lié au renouvellement du cycle vital, Maximón est, quant à lui, lié à la nouvelle vie dans un nouveau pays. Sylvie Pedrón Colombani souligne l'ambiguïté de ce personnage, sa dualité, qui lui permet d'incarner, à San Andrés Itzapa, une identité « maya » sans frontières, tout en se déguisant en personnage occidental (peau blanche, costume occidental...), alors que, à Los Angeles, il deviendra un Italien, en épousant la réalité et les préoccupations des migrants dans une nouvelle société. Il en est de même pour la position ambiguë occupée par le *gorovodu* face au christianisme et sa situation interstitielle dans l'espace religieux (Manière), pour la logique hybride des « esprits apatrides » du Cap-Vert (Laurent et Plaideau) ou encore pour celle des esprits brésiliens, mais aussi depuis quelque temps portugais, dans les maisons de culte d'umbanda et de candomblé au Portugal (Guillot). D'autres auteurs soulignent le rôle de médiation d'objets ou de substances, comme l'*ayahuasca* qui est définie comme une « substance médiatrice », « métonymie mobile de la forêt amazonienne et du monde indigène », une substance qui était déjà ancrée dans une tradition d'origine précoloniale de circulation interethnique d'objets, de savoirs et d'apprentis chamanes (Losonczy et Mesturini).

Ainsi, ce qui se transnationalise est, souvent, déjà un élément « médiateur » dans son contexte d'origine. C'est autour de ces éléments médiateurs que se construisent des nouvelles cartographies religieuses, dans lesquelles les « acteurs-passerelle » - les passeurs entre une société et l'autre - jouent, nous l'avons vu, un rôle fondamental. Mais, si l'ambiguïté est au cœur de ces processus, d'autres processus semblent aussi centraux. Anne-Marie Losonczy et Silvia Mesturini parlent du « malentendu » en tant qu'élément constitutif du champ relationnel transnational. Ainsi, si le chamane local, Don Bartolomeo, se définit lui-même comme un métis, il incarne aux yeux des touristes l'image même de l'altérité indienne exotique. Son mutisme face à des Occidentaux avides d'expériences mystiques exotiques sera pallié par le *Bachelor* en anthropologie, Wilson, qui fonctionne comme « personnage-passerelle », un médiateur qui rend possible par sa présence la rencontre de deux perspectives souvent incompatibles.

En traitant des confrontations, des adaptations, des négociations mais aussi des malentendus qui se produisent pendant les rituels transnationalisés, Kali Argyriadis et Stefania Capone [2009] ont également montré comment le

« malentendu » constitue l'une des voies possibles pour le « dialogue » entre modalités de culte, dont les univers de référence ne sont pas nécessairement « traduisibles » les uns dans les autres. Dans ce cas, il s'agit de « malentendus productifs » ou « *working misunderstandings* » [Sahlins, 1985], puisqu'ils rendent possible la gestion de la contiguïté, qui peut alors utiliser le malentendu comme ressource. Cependant, les résultats différeront selon l'habileté des acteurs en présence à mener cette négociation entre matrices de sens. Les « acteurs-passerelle » sont, en ce sens, indispensables à la gestion des malentendus et de la rencontre culturelle.

Conclusion

Ce numéro a pour ambition de sortir de l'opposition, prévalente en France, entre spécialistes des religions et spécialistes des migrations, en ouvrant de nouvelles pistes de réflexion dans l'analyse des croisements entre religion et migration. La variété des articles que nous avons reçus montre bien que ce thème de recherche traverse les frontières de nos disciplines et de nos spécialités. Si la spécialisation qu'atteignent les anthropologues des religions en suivant certains cultes est primordiale, elle doit aussi être combinée à la compréhension des processus migratoires et de leurs acteurs. C'est le cas dans les études sur la transnationalisation des religions portées par des migrants, bien que ces études ne se limitent pas, rappelons-le, aux seuls processus migratoires.

Quels que soient les articles et l'entrée choisis, les auteurs ont tous pris le parti d'étudier les pratiques religieuses en migration comme des expressions de processus religieux globaux et non comme des actes isolés dans le temps et l'espace de la migration. L'intensification des migrations n'engendre donc pas une religion à la carte déterritorialisée. Au contraire, elle est créatrice de continuités entre plusieurs mondes et de mouvements religieux qui empruntent à la fois à l'histoire, à la mémoire et aux rencontres nées de la mobilité.

Bibliographie

- APPADURAI A. [2005], *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Petite Bibliothèque Payot (Édition originale, 1996, *Modernity at large : Cultural Dynamics of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press).
- ANDEZIAN S. [1983], « Pratiques féminines de l'islam en France », *Archives de Sciences Sociales de Religions*, vol. 55, n° 1, janvier-mars, p. 53-66.
- ANDEZIAN S. [2001], *Expériences du divin dans l'Algérie contemporaine. Adeptes des saints dans la région de Tlemcen*, Paris, CNRS Éditions.
- 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 », Programme ANR-RELITRANS, Bondy (France).

- BAROU J. [1978], *Travailleurs africains en France*, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble.
- BASCH L., GLICK-SCHILLER N., SZANTON BLANC C. [1994], *Nations Unbound. Transnational Projects, Post-colonial Predicaments, and De-territorialized Nation-States*, Langhorne, PA, Gordon and Breach.
- BAUBEROT J. (dir.) [1994], *Religion et laïcité dans l'Europe des douze*, Paris, Syros.
- BAVA S. [2002], « Itinéraires religieux et routes migratoires. Des pratiques religieuses des Sénégalais mourides entre Marseille et Touba », Thèse de doctorat, EHESS.
- BAVA S. [2003], « De la *baraka* aux affaires : ethos économique-religieux et transnationalité chez les migrants sénégalais mourides », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 19, n° 2, p. 69-84.
- BAVA S. [2011], « Research on the Connection between Migration and Religion in France : Evolving Toward a Religious Anthropology of Movement », *Annual Review of Anthropology*, vol. 40 (à paraître).
- BAVA S., PLIEZ O. [2009], « D 'Al Zahar à l'économie de bazar. Itinéraires socio-économiques des "élites musulmanes" africaines au Caire », *Afrique Contemporaine*, vol. 3, n° 231, p. 187-207.
- BECK U. [2006], *Qu'est-ce que le cosmopolitisme ?*, Paris, Aubier Alto.
- BONTE P., BRISEBARRE A.-M., GOKALP A. [1999], *Sacrifice en islam. Espace et temps d'un rituel*, Paris, CNRS Editions.
- CAPONE S. [2004], « A propos des notions de globalisation et transnationalisation », numéro spécial « Religions transnationales », *Civilisations*, Bruxelles, vol. LI, n° 1-2, p. 9-22.
- CAPONE S., MARY A. [2011], « Les translogiques d'une globalisation religieuse à l'envers », in Argyriadis K., Capone S., de la Torre R., Gutierrez C., Mary A. (dir.), *Religions transnationales : entre ethnicisation et universalisation*, Paris (à paraître).
- CESARI J. [1994], *Être musulman en France. Associations, militants et mosquées*, Paris, Editions Karthala et Iremam.
- CSORDAS T. (dir.), *Transnational Transcendence. Essays on Religion and Globalization*, Berkeley, University of California Press.
- DASSETTO F., BASTENIER A. (dir.) [1991], *Immigrations et nouveaux pluralismes*, Bruxelles, Ed. De Boeck Wesmael.
- DIOP A. M. [1989], « Immigration et religion : les musulmans négro-africains en France », *Migration-sociétés*, numéro 5-6, p. 45-57.
- DIOP A. M., KASTORYANO R. [1991], « Le mouvement associatif islamique en Ile de France », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 7, n° 3, p. 91-117.
- FANCELLO S. [2005] « Réseaux migratoires et structures de pouvoir : la Church of Pentecost face aux communautés francophones », in Fourchard L., Mary A., Otayek R. (dir.), *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest*, Paris, IFRA-Karthala, p. 113-136.
- FANCELLO S. [2006], *Les aventuriers du pentecôtisme ghanéen. Nation, conversion et délivrance en Afrique de l'Ouest*, Paris, IRD-Karthala.
- GEISSER V. [2001], « Marseille, capitale de l'islam méridional », *La Medina*, n° 7, p. 24-32.
- GLICK-SCHILLER N., BASCH L., SZANTON BLANC C. [1995], « From Immigrant to Transmigrant : Theorizing Transnational Migration », *Anthropological Quarterly*, vol. 68, n° 1, p. 48-63.
- GUARNIZO L. E. [1997], « The Emergence of a Transnational Social Formation and the Mirage of Return among Dominican Transmigrants », *Identities*, n° 4, p. 281-322.

- HERVIEU-LEGER D. [1999], *La religion en mouvement : le pèlerin et le converti*, Paris, Flammarion.
- KUCZYNSKI L. [2002], *Les marabouts africains à Paris*, Paris, CNRS Editions.
- KUCZYNSKI L., RAZY E. [2009], « Anthropologie et migrations africaines en France. Une généalogie des recherches », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 25, n° 3, p. 79-100.
- LEVITT P. [2004], « Redefining the Boundaries of Belonging : The Institutional Character of Transnational Religious Life », *Sociology of Religion*, vol. 65, n° 1, p. 1-18.
- MARY A. (dir.) [2008], « Christianisme du Sud à l'épreuve de l'Europe », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 143.
- MCCARTHY BROWN K. [1991], *Mama Lola : A Vodou Priestess in Brooklyn*, Berkley, University of California Press.
- QUIMINAL C. [1991], *Gens d'ici, gens d'ailleurs. Migrations soninké et transformations villageoises*, Paris, Bourgeois.
- SAHLINS M. [1985], *Islands of History*, Chicago, University of Chicago Press (Trad. fr. *Des îles dans l'histoire*, Paris, EHESS/Gallimard/Seuil, 1989).
- SAINT-BLANCAT C. [1995], « Une diaspora musulmane en Europe », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n° 92 (octobre-décembre), p. 9-24.
- SAINT-BLANCAT C. [1997], *L'islam de la diaspora*, Paris, Bayard Editions.
- TARRIUS A. [1989], *Anthropologie du mouvement*, Caen, Paradigme.
- TARRIUS A. [1996], « Territoires circulatoires et espaces urbains », *Annales de la Recherche Urbaine*, n° 59-60, p. 50-59.
- TARRIUS A. [2000], *Les nouveaux cosmopolitismes. Mobilités, identités, territoires*, La Tour d'Aigue, Editions de l'Aube.
- VASQUEZ M. [1999], « Pentecostalism, Collective Identity, and Transnationalism among Salvadorans and Peruvians in the U.S. », *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 67, n° 3, p. 617-636.

L'ancrage de l'hindouisme dans le paysage mauricien : transfert et appropriation

*Mathieu Claveyrolas**

Le territoire de l'île Maurice est traversé par une voie express partant de l'aéroport international. Celui-ci porte le nom de Sir Seewoosagur Ramgoolam, premier dirigeant de l'île Maurice indépendante et fils d'un travailleur indien engagé. Lorsque la voie express ne traverse pas l'agglomération de Port-Louis et son prolongement, la zone urbaine sur les hauteurs du plateau central où se sont réfugiées les classes aisées lors des épidémies, elle est essentiellement bordée de champs de canne à sucre, monoculture historique de l'île avant que le tourisme et le textile (sous le statut de zone franche) ne viennent pallier les difficultés de l'industrie sucrière.

Les bas-côtés et terre-pleins centraux sont souvent décorés de buissons d'allamanda qui ornent également nombre d'alentours de maisons et de lieux de cultes hindous. Il n'est pas rare d'observer une voiture ou une mobylette garée sur le bord de la voie express, son conducteur occupé à prélever sur les buissons les fleurs jaunes d'allamanda devenues l'une des principales offrandes lors des cultes hindous à l'île Maurice.

Les migrants fondent une nation

L'île Maurice n'a jamais été peuplée avant 1598, date de l'arrivée des Hollandais qui repartent en 1710, lui préférant d'autres relais sur la route des Indes. Les Français, qui leur succèdent de 1715 à 1810, façonnent en profondeur les structures socio-idéologiques locales en développant une société de plantation autour de l'industrie sucrière grâce à l'importation d'esclaves africains et malgaches. Les Britanniques conquièrent l'île en 1810 et la conservent jusqu'à son indépendance en 1968.

En 1835, l'abolition officielle de l'esclavage à Maurice crée un besoin de main-d'œuvre pour remplacer les esclaves dans la canne. Ainsi naît l'« engagisme »,

* CEIAS (EHESS/CNRS).

système de recrutement dans la colonie britannique des Indes de travailleurs « volontaires » sous contrat de cinq ans, qui voit débarquer à Maurice 500 000 Indiens entre 1835 et 1907¹. Dès 1861, les Indiens représentent les deux tiers de la population de la colonie², et, avant la fin du XIX^e siècle, les Indiens nés à Maurice dépassent en nombre ceux habitant à Maurice mais nés en Inde³. L'importance de l'engagisme, a fortiori dans une île sans population autochtone, est donc d'abord démographique. En conséquence, l'équilibre socio-idéologique de la société de plantation créole, construite sur le face-à-face entre maître blanc et esclave noir, se trouve bouleversé par l'arrivée des communautés indiennes amenant avec elles des religions, des langues et un rapport au territoire différents.



Photo 1 – Cueillettes des fleurs d'offrandes sur le bord de la route.

Dans les années 1880, les difficultés économiques des planteurs les forcent à céder les lopins de canne les moins rentables. Les engagés, notamment les contre-maîtres (*sirdar*), les acquièrent, et profitent de ce morcellement des terres pour s'installer en villages hors de la plantation, ce qui leur aurait permis de mieux recréer le contexte social indien [Benoist, 1989]. Ils restent cependant dépendants économiquement de leur travail dans la plantation avec laquelle ils ne rompent pas (au contraire des esclaves affranchis). Apparaissent pourtant peu à peu des

1. Carter [1995, p. 7], par exemple.

2. *Ibid.*, p. 271.

3. Benedict [1961, p. 27].

petits planteurs indo-mauriciens. Dès le début du xx^e siècle, un tiers de la surface cultivée appartient à des Indiens, et la moitié avant la seconde guerre mondiale⁴. La communauté indienne investit alors également les emplois publics et les professions libérales. Certes, elle doit attendre la constitution de 1948 permettant le vote à tous ceux alphabétisés ou propriétaires pour bénéficier d'une représentation politique reflétant sa majorité démographique. Mais la communauté indienne dispose déjà d'élites suffisamment organisées pour se réapproprier son histoire, au point de renommer l'engagisme « colonisation indienne » sur la plaque de l'obélisque élevée en 1935 à l'occasion du centenaire de l'arrivée des premiers engagés [Carsignol, 2009]. La lutte pour l'Indépendance oppose dès lors, plus que les Mauriciens aux Britanniques, les différentes communautés mauriciennes entre elles : les anti-Indépendance, notamment les descendants d'esclaves, craignent que la règle démocratique de la majorité fasse que Maurice s'indianise (crainte de devoir porter le sari, de devoir se convertir à l'hindouïsme).

Aujourd'hui, la position dominante est effectivement le fait des Indo-Mauriciens qui représentent 60 % à 70 % de la population, dont une grande majorité de religion hindoue. Et l'on parle du « malaise créole » [Boswell, 2006] pour évoquer les poches de pauvreté, le manque de pouvoir politique, ou les problèmes culturels de ces descendants d'esclaves à un degré ou à un autre et qui comptent pour environ un quart de la population totale. Plus généralement, les vingt dernières années ont remis en cause l'image d'une société pluri-ethnique harmonieuse, ce dont témoignèrent en 1999 les émeutes ethniques consécutives à la mort dans des conditions douteuses en prison du chanteur créole Kaya, autant que les débats récurrents dans les médias locaux. La communauté hindoue⁵ n'a quasiment jamais perdu le pouvoir politique depuis l'Indépendance, et le renforcement du communalisme (tendance à voter pour un candidat appartenant à sa communauté) tend à fausser le jeu démocratique⁶.

Après ce rappel historique, il est utile de passer par les jeux terminologiques qui distinguent les différentes identités telles qu'elles sont pensées et vécues. D'un côté, l'île peut illustrer la « créolité », au moins dans cet héritage qu'elle assume parfois d'un contact des cultures issu de la société de plantation. La « nation arc-en-ciel » qu'elle se veut alors se présente comme la préfiguration des recompositions identitaires de toute société moderne. D'un autre côté, pourtant, l'individu « créole » du langage courant ne renvoie pas à tout Mauricien, comme il le fait dans les sociétés caribéennes ou à la Réunion voisine, mais bien à celui identifié comme Noir, descendant d'esclave africain ou malgache, et catholique. Il s'oppose en ce sens à l'individu descendant des engagés indiens, identifié comme

4. Carter [1995, p. 287] ; Hazareesingh [1973, p. 198].

5. Notamment les *Bhojpuri* de caste (*varna*) Vaish, dont l'actuel Premier ministre, Navin Ramgoolam, fils du Premier ministre de l'Indépendance Seewoosagur Ramgoolam.

6. La campagne électorale pour les élections législatives de mai 2010 a ainsi été centrée sur pareils stratégies et propos communalistes... et sur leur dénonciation par adversaires et observateurs (voir par exemple le site d'Amnesty Maurice : www.amnestymauritius.org et le blog <http://againstcommunalism.wordpress.com>).

« Indo-Mauricien » pour l'usage politiquement correct mais couramment désigné comme « Indien » (*endyen*, en créole) et plus souvent « Hindou », sans parler des terminologies dépréciatives : Malbar, Madras ou Coolie. Notons d'emblée que c'est la religion qui, à Maurice, prime sur l'identité ethnique : les musulmans également venus d'Inde sont désignés comme *mizilman* et non comme *endyen*. Du point de vue de l'analyse, la catégorie d'« indo-mauricien » présente également l'inconvénient de laisser croire à une homogénéité dans un contexte où les revendications identitaires internes à cette communauté vont croissantes : les Tamouls, issus du sud de l'Inde, ne se disent plus Hindous, mais de *relizion tamoul*⁷, et la représentation extérieure (par les Créoles) suit cette distinction ; les lieux de cultes, et rites, ainsi que les centres culturels, mais aussi les pratiques de mariages ou d'allégeance politique, sans parler des langues, subdivisent la communauté indo-mauricienne en « Hindous » (du nord de l'Inde), Tamouls, Telugus, Marathis, etc.⁸

L'étude de l'hindouisme mauricien est particulièrement intéressante en ce qu'elle questionne deux discours modernes différents sur l'hindouisme. Le premier, celui des idéologues nationalistes hindous, qui se forme en Inde à la fin du XIX^e siècle, repose sur l'idée que l'Inde est, consubstantiellement et exclusivement, hindoue. Le paysage indien est alors identifié au corps d'une déesse hindoue (Bharat Mata, la « Mère Inde »), ce qu'attestent et construisent les pèlerinages qui en relient les différents points [Claveyrolas, 2008]. Les conséquences ne sont pas seulement une délégitimation des musulmans ou des chrétiens à être Indiens (« on ne peut être *qu'hindou* en Inde »). Cela sous-entend aussi qu'on ne pourrait être hindou *qu'en Inde* : en quittant l'Inde, l'individu (celui de haute caste, en tout cas) perdrait son identité de caste qui s'exprimait notamment à travers la référence territoriale et la spécialisation socio-professionnelle. Le second discours, lié au précédent, est celui des indianistes, qui voient une consubstantialité entre l'identité hindoue et l'appartenance de caste. Cette appartenance repose sur la logique de la pureté (strictement opposée à la logique créole du métissage) qui s'exprime dans l'hindouisme à travers un souci permanent de se protéger de la souillure via des règles de vie (endogamie de caste, interdit du contact et de la commensalité avec un inférieur) qui ont explosé dans le contexte de l'engagisme. Devant la perte de la caste comme repère sociologique fort parmi les Indo-Mauriciens⁹, et devant la perte originelle du territoire indien perçu comme paysage religieux exclusif, comment se construit l'identité hindoue à Maurice ?

7. Même si la culture tamoule est vécue et revendiquée en Inde avec force spécificités, voire des racines entièrement différentes (le tamoul est une langue dravidiennne, au contraire des langues indo-européennes parlées au nord de l'Inde), le terme et l'idée d'une « religion tamoule » distincte de l'hindouisme n'existent pas en Inde.

8. Afin de clarifier, j'écarte moi-même l'assimilation « hindou » – « [majuscule ? Voir usage précédent...] hindou d'Inde du Nord ». J'emploie ici « hindou » pour me référer à l'ensemble des Mauriciens pratiquant l'hindouisme (qu'ils soient issus du nord ou du sud de l'Inde). « Tamoul » et « bhojpuri » seront ici utilisés pour faire spécifiquement référence à l'une ou l'autre des communautés issues respectivement du sud et du nord de l'Inde. Précisons qu'une minorité de Tamouls et de Bhojpuri sont chrétiens ou musulmans, cas que je n'évoque pas ici.

9. En tout cas au sens indien ; il semble que la caste demeure un critère identitaire fort à Maurice tout en répondant à une logique bien différente de celle de la pureté.

La nation mauricienne s'est construite sur des bases alternatives à la créolité caribéenne, celles d'un rapport de force démographique qui a fait des engagés une majorité qui défend sa légitimité à représenter et diriger la nation tout en revendiquant sa spécificité par rapport aux autres communautés mauriciennes. Ce ne sont plus alors les références à l'esclavage, à la rupture avec les racines, qui sont pensées comme fondatrices, mais bien l'héritage indien censément apporté et préservé par les engagés. Entre hindouisme créole¹⁰ (né du contact avec différentes cultures dans le cadre de la société de plantation) et crispation autour des identités indiennes, la communauté hindoue a su ancrer localement ses pratiques religieuses, ce que j'étudie ici à travers l'invention de Maurice comme paysage hindou et, à un autre niveau, l'appropriation de l'espace public via la démultiplication des lieux de culte.

L'invention de l'île Maurice comme paysage hindou

Ce n'est pas une spécificité hindoue que de légitimer une divinité, un lieu de culte ou un territoire en revendiquant son existence à la fois première et éternelle. Souvent même, la durée historique ne fait pas grand-chose à l'affaire : en Inde, les légendes de fondation inscrivent sans difficulté des temples hindous vieux de quelques décennies seulement dans une a-temporalité éternelle. La question à partir du terrain mauricien est de comprendre comment un territoire hors-Inde s'est, en moins de deux siècles, construit une légitimité hindoue alors même que l'histoire de la communauté indo-mauricienne repose sur la rupture avec le territoire indien que nationalistes indiens et élites mauriciennes présentent comme « hindou ». Avant de discuter le cas d'un lieu mauricien précisément construit comme recreation d'un paysage hindou (le lac sacré de Grand Bassin), je prends l'exemple de la littérature, parfois suivie par l'anthropologie, qui évoque le rapport des Indo-Mauriciens au territoire de l'île à travers de multiples récits fondateurs de leur identité.

Les récits fondateurs : histoire et littérature

Plusieurs visions de l'engagisme s'affrontent sur fond de comparaison avec l'esclavage. On a affaire à un débat polémique aux enjeux très politiques qui naissent et se nourrissent de la validation de l'une ou l'autre des mythologies fondatrices possibles. Selon celle que l'on valide, et le statut varié (d'esclaves à conquérants en passant par exilés) qu'elle prête aux engagés, les modalités du lien et de la rupture avec le territoire indien dévoilent tantôt un paysage mauricien étranger ou hostile, tantôt une terre promise, voire une terre fondamentalement hindoue.

Dans un ouvrage intitulé *A new system of slavery*, l'historien Hugh Tinker [1974] décrit les engagés comme des individus essentiellement abusés par de

10. Lire Benoist 1998 pour une synthèse des enjeux de ces hindouismes créoles.

fausses promesses, et qui se retrouvent asservis loin de leur terre. Ils ont perdu leur identité comme les esclaves africains l'avaient perdue avant eux. En 1995, une autre historienne, Marina Carter, réfute cette vision de l'engagisme, en tout cas sur l'ensemble de la période concernée. Elle présente des individus informés, en partie acteurs de leur destin et nourris de projets et d'espairs. Surtout, elle note que la décision de rester à Maurice après la période d'engagement, celle de s'installer en famille comme celle de revenir après un premier retour en Inde, est courante dès la seconde moitié du XIX^e, ce qui suppose que les engagés aient réussi à s'appropriier d'une façon ou d'une autre ce territoire étranger.

Quant à l'élite indo-mauricienne, elle se concentre, dès les années 1930, sur une relecture du sort des engagés en tant qu'immigrants ou exilés, c'est-à-dire *en tant qu'Hindous*, et non plus en tant qu'individus ayant, à l'instar des esclaves africains, définitivement perdu leurs racines ancestrales. Après tout, le *Ramayana*, gigantesque poème au cœur de la dévotion hindoue moderne, raconte justement l'exil du dieu Ram, roi hindou idéal. Dès lors, la comparaison avec l'exil des engagés s'est imposée comme un truisme dans la littérature¹¹ et le discours des Indo-Mauriciens, au point de souvent présenter le travailleur engagé débarquant à Maurice avec une version du *Ramayana* dans ses maigres bagages. Au-delà de la comparaison, le pas est souvent franchi qui transforme l'exilé en fier conquérant au service de la grandeur de l'hindouisme. Il ne s'agit plus alors de fuir l'Inde (en perdant sa caste, qui plus est), mais d'étendre le territoire hindou à la lointaine île Maurice. L'historien mauricien Hazareesingh, proche du Premier ministre de l'Indépendance, avait développé dès 1950 cette théorie que Carter qualifie de révisionniste [1995, p. 6]. Illustrant le rôle des intellectuels dans l'invention d'une nation (avant son Indépendance) et de son passé illustre, Hazareesingh reprend à son compte l'idée de « Grande Inde » fantasmée par les nationalistes hindous du continent¹². L'engagé devient non seulement immigré volontaire, mais conquérant et colonisateur : « les Indiens venus naguère à Maurice étaient animés du même esprit que ceux qui, il y a de nombreux siècles, allèrent porter en des régions éloignées du globe le message de l'Inde et la lumière de sa culture » [Hazareesingh, 1973, p. 6]. On passe alors du dilemme posé à des individus bafoués pour conserver la tradition hindoue ailleurs au gré des vents contraires de l'histoire, à l'idée d'une mission prosélyte et civilisatrice qui leur est confiée de revendiquer l'île Maurice comme territoire légitimement hindou.

Cette vision reste en partie partagée, localement, par les Indo-Mauriciens comme par les Créoles. En 1977, l'auteur mauricien Abhimanyu Unnuth écrit, en hindi, son roman *Sueurs de sang*, souvent présenté comme l'un des récits

11. Unnuth, par exemple, met ces mots dans la bouche de la mère d'un futur engagé : « Lakhan, disait-elle, dans le *Ramayana*, Ram est exilé loin des siens. Mon Ram à moi, mon petit dernier, n'a même pas eu le temps de profiter de mon lait, l'épidémie l'a emporté. C'est toi, Lakhan, qui part en exil aujourd'hui. Que la déesse te protège, mon fils. » [2001 [1977 en biblio], p. 272]. Et Maurice est souvent présentée comme « le pays du *Ramayana* ».

12. Notamment les intellectuels bengalis des années 1920 qui associent « Inde éternelle » et une géographie de l'Inde élargie à l'Asie hindouisée.

fondateurs les plus éloquents de l'histoire et de l'identité indo-mauricienne. Le roman rend compte de leurs aspirations à la révolte mais aussi de leur docilité, trait de caractère rhétoriquement associé aux Indiens. Le cliché servit la dénonciation des engagés comme collaborateurs du pouvoir colonial et briseurs des rêves d'émancipation (et de salaires décents) des affranchis. Associant cette docilité à l'ardeur au travail, le cliché est souvent intégré par les intéressés [Boodhoo, 1999, p. 18, par exemple]. Le roman d'Unnuth revendique pour les engagés une possession légitime de la terre, qu'ils travaillent et qu'ils ont sauvée de l'abandon à laquelle l'avaient condamnée les affranchis censés avoir fui les champs de canne à l'abolition. Cette revendication ne serait que justice historique et préfiguration de l'hégémonie à venir : « Dans l'avenir, les Indiens prendraient les rênes de ce pays : "c'est nous qui travaillons le plus dur ici, avait-il l'habitude de dire, alors on finira par y arriver" » [Unnuth, 2001, p. 122]. Hazareesingh, déjà, revendiquait ce rôle des engagés dans la mise en valeur de l'île Maurice : « l'Inde a [...] aidé notre île en lui envoyant une abondante main-d'œuvre pour développer son agriculture, alors menacée d'extinction » [1973, p. 23].

Se dessine alors une vision du créole comme déserteur des champs de canne, peu disposé au travail, notamment de la terre, et étranger à la valeur de l'effort et de l'épargne, ce qui reste un cliché commun à Maurice. La base historique du cliché est pourtant réfutée par Carter qui souligne la spécificité mauricienne, et notamment les modalités de l'engagisme en tant que stratégie de la plantocratie visant non pas à pallier la désertion des champs par les esclaves ni même les revendications salariales et statutaires des nouveaux affranchis, mais à créer artificiellement une surabondance de main-d'œuvre permettant tous les abus aux employeurs [1995, p. 19].

Les années pré et post-Indépendance illustrent en fait une stratégie de revendication identitaire de la part de l'élite indo-mauricienne, notamment bhojpuri hindoue. Cette stratégie vise à légitimer l'hégémonie politique et culturelle, ce qu'Anouck Carsignol [2009] étudie à travers divers processus d'appropriations symboliques, depuis la célébration du centenaire de l'engagisme (1935) jusqu'à la réhabilitation du Dépôt des Immigrants (1970). Ce dernier lieu, avant d'être inscrit au Patrimoine de l'Humanité par l'UNESCO en 2003, est rebaptisé en 1987 : du « Coolie ghat » originel, le lieu devient « Apravasi ghat » (« quai des Immigrants », en sanskrit). Si le passage de « Coolie » à « Immigrant » vise à rehausser le statut des Indo-Mauriciens, il crée également « un lieu d'exclusion » pour ceux (Tamouls et musulmans nord-Indiens, notamment) qui ne se reconnaissent pas dans le sanskrit [*ibid.*]. Ce regain de la conscience indienne et bhojpuri dans un contexte d'hégémonie de facto ne repose pas uniquement sur la prétention à des spécificités culturelles ; il est utilisé par les élites bhojpuri (puis tamoules) pour revendiquer « une part équitable des dividendes de l'État, en termes d'emploi et de postes à responsabilités dans le service civil et les corps para-étatiques » [Chan-Low, 2008].

Le roman *Sueurs de Sang* illustre à son niveau ces récits identitaires irrigués des enjeux politiques de l'Indépendance. Au-delà de la revendication sociale à une

possession légitime de la terre mauricienne par ceux qui l'ont travaillée et la travaillent encore¹³, le prologue du roman établit un lien entre l'Inde et Maurice dès avant la période moderne. Il raconte, en deux pages, le voyage de deux moines indiens partis à la conquête de terres vierges sur un bateau au « I^{er} millénaire avant JC ». Les moines périssent lors d'une explosion volcanique au large même des côtes de Maurice, dans ce qui ressemble à une création géologique de l'île. Puis, l'auteur précise que les premiers marins à aborder l'île Maurice étaient Indiens, et en arrive à la période moderne pour souligner le rôle des soldats indiens dans la conquête de l'île par l'armée britannique. Les Britanniques auraient alors promis aux soldats Indiens qu'ils leur offriraient l'île en récompense. Dans ce prologue, loin de la seule revendication sociale d'un droit à la terre mauricienne, on a affaire à une mythologie fondatrice légitimant une fois pour toutes l'hégémonie des Indo-Mauriciens : leurs ancêtres sont les premiers découvreurs, ou les conquérants, en tout cas, à un titre ou à un autre, les possesseurs naturels de cette île. Non pas seulement, cette fois, en tant que descendants d'engagés (ce qui pose à l'évidence le problème de la présence antérieure des esclaves africains sur l'île) mais en tant que descendants d'Indiens liés à l'île Maurice dès avant l'importation des esclaves.

Les dieux hindous prennent possession du paysage mauricien

L'un des *Contes de l'enfant Bihari* [originaire du Bihar, région de recrutement de la plupart des engagés nord-indiens], publié pour la première fois en 1966 par l'écrivain mauricien Marcel Cabon, met en scène cet enfant réfugié dans la forêt mauricienne, qu'il décrit et identifie d'abord en référence au paysage indien que son imaginaire hindou lui a transmis : « Que la vallée est belle ! Que la vue est large que l'on a d'ici ! Est-il vrai que je ne voyage pas dans un de ces pays dont on parle à la *baïtka* [association hindoue de village], dans quelque montagne habitée par Hanoumane [dieu-singe, serviteur du dieu Ram], aimée de Parvati [épouse du dieu Shiva] ? Ou ne vais-je tout à l'heure voir sortir des feuillages un de ces vieux maîtres dont le *pandit* [lettré hindou] nous a parlé et qui, jadis, au pays des grands-parents, au bord du Gange, tenaient école dans la forêt ? [...] La lune est dans le ciel, comme au temps de Krishna, comme au temps de Ram, comme au commencement du monde » [Cabon, 1966, p. 30sq]. Au-delà de l'image littéraire, l'enracinement de l'hindouisme à Maurice passe systématiquement par la comparaison et l'assimilation de l'île à l'Inde originelle.

À Maurice, la toponymie, premier niveau de transfert d'un territoire d'un endroit à un autre, ne rappelle pas immédiatement l'omniprésence de la référence à l'Inde. Si l'on trouve un village baptisé Bénarès (l'une des principales villes saintes hindoues de l'Inde) et un Bramsthan (nom hindi signifiant « lieu de [l'esprit] Bram »), par exemple, la plupart des villes et localités portent des noms

13. Le 2 novembre 2009, lors de la commémoration officielle de l'arrivée des premiers engagés à Maurice, certaines banderoles affichaient le slogan : « *Tribute to our ancestors. They resisted but they never ran away* ».

français ou anglais¹⁴. En revanche, les appellations des lieux saints hindous sont immédiatement connectées à l'Inde, et à toutes les échelles : l'un des temples tamouls de Port-Louis, le long de la voie express, s'appelle « Madurai », du nom d'une des principales villes de pèlerinage d'Inde du Sud, et un petit sanctuaire au milieu des champs de canne porte sur son fronton l'inscription « *Welcome to Vrindavan* [le lieu de pèlerinage de Krishna en Inde] ». Il faut dire que l'hindouisme se prête très volontiers au jeu des substituts : j'ai discuté ailleurs [Claveyrolas, 2010] de cette logique qui fait voir le Gange (rivière sacrée assimilée à la déesse Ganga) dans toute rivière indienne, et Bénarès dans tant de villes sacrées. On ne s'étonnera donc pas que les sources souterraines du Gange ressurgissent en terre mauricienne.

Venons-en donc à un cas concret de création d'un paysage hindou à l'île Maurice, celui d'un lac volcanique au centre de l'île, perçu comme un équivalent du Gange, et autour duquel a été installée une série de temples, destination du principal pèlerinage annuel mauricien. Différents récits fondateurs donnent à voir l'élaboration de ce paysage mauricien en paysage hindou.



Photo 2 – La déesse Ganga à Grand Bassin/Ganga Talao.

14. Il est vrai que Maurice est « Little India » ou « La Petite Bénarès » et que les prospectus touristiques ont vanté l'île Maurice comme « India Abroad ». Les noms de rues des localités sont, également, des références constantes à l'Inde (rues Mahatma Gandhi, Nehru ou Indira Gandhi) et à l'hindouisme (*kalimā road, Telugu temple road, arya mandir road*, etc.. mais on trouve aussi des *mosque road*).

Le lien entre Maurice et l'Inde relève d'abord du pis-aller : les engagés avaient perdu leur culture et en avaient la nostalgie ; ils décidèrent de recréer ici un lieu qui pourrait s'y substituer. C'est l'argument notamment développé, dans les années 1950 (30 ans avant la construction des premiers temples autour du lac) par Hazareesingh : « Les premiers Indiens arrivés à Maurice, se souvenant avec nostalgie des pèlerinages qu'ils faisaient sur les bords du Gange [...], où Krishna jouait de la flûte en compagnie des "gopi" [bergères], se mirent à la recherche d'un endroit où ils pourraient, en terre d'exil, maintenir une tradition qui leur tenait beaucoup à cœur. Mais comme il n'existait pas, dans l'île, de fleuves majestueux comparables à ceux de la péninsule indienne, leur choix se porta sur le Grand Bassin qui, avec ses eaux calmes et solitaires et son cadre agreste, en appelait à l'imagination de ces pèlerins de jadis, qui y voyaient un lieu propice à la vénération de leurs antiques dieux » [1973, p. 18].

L'un des fondateurs proclamés du premier temple aux bords du lac précise dans un ouvrage qu'il lui a consacré [Dayal, non daté] qu'il s'agissait de réparer un manquement majeur : l'oubli des rites et l'absence d'officiant qualifié. Il raconte comment, après plusieurs pèlerinages au lac dans les années 1970, il avait déploré l'absence de prêtres : « Je descendis vers les eaux du lac sacré par les marches de pierres dressées méticuleusement taillées par nos ancêtres qui vinrent comme "*coolies*" (travailleurs engagés)... Je fis les rites dévotionnels que je connaissais le mieux. J'implorai pardon pour être incapable de réaliser les rites ainsi que prescrit dans le Shiv Pura [texte hindou] sacré » [*ibid.*, p. 12]. En 1983, alors qu'il est cette fois en Inde en tant que militaire en formation et pèlerin, le même dévot est à nouveau inspiré du « message » lui ordonnant de dédier sur les bords du lac mauricien un temple à Shiva « où officierait un prêtre officiant [*sic*] » [*ibid.*] Il s'agissait là de réparer une lacune gravissime dans la pratique religieuse hindo-mauricienne de l'époque vu que l'efficacité de l'hindouisme¹⁵ repose avant tout sur la bonne réalisation des rites (plus que sur la « foi »).

Un autre lien établissant Maurice comme paysage hindou repose plus directement sur l'apparence extérieure du paysage de Grand Bassin. Est alors souligné le caractère « extraordinaire » du paysage local qui rappelle le paysage classique de la mythologie hindoue (indienne) : « Ganga Talao est un lac naturel perché au creux des hautes terres du Plateau Central exactement comme le Mansarovar des Himalayas, ce refuge ancestral du Seigneur Shiva » [*ibid.*, p. 9]. Le lieu, bien sûr, était prédestiné : à Maurice, souligne l'auteur avec force photos à l'appui, « même les montagnes ont la forme du *lingam* [symbole phallique de Shiva] » [*ibid.*, p. 8] ! Plus que d'un pis-aller, il s'agit cette fois de découvrir la nature éternellement hindoue du paysage local, ce qui ne peut faire l'économie de la référence au territoire indien. Ainsi faut-il souligner que les eaux du lac mauricien se déversent

15. En tout cas de l'hindouisme orthodoxe savant (celui dont veulent se rapprocher les élites indo-mauriciennes) tel qu'il a été normalisé par les élites indiennes depuis la fin du XIX^e siècle, dans une tentative de lutte contre les pratiques populaires (notamment des basses castes) moins dépendantes des textes et des officiants. Il reste à Maurice de nombreux sanctuaires où la dévotion se passe d'officiant.

dans l'Océan indien [*ibid.*, p. 9], cette mer ambivalente, lieu honni de la traversée de l'« eau noire », et donc de la rupture, mais aussi lieu du lien d'un territoire à l'autre : les cendres des morts mauriciens y sont versées afin qu'elles rejoignent le territoire de leurs ancêtres. En outre, si l'eau du lac est dite alimentée par les sources souterraines du Gange, il a néanmoins fallu, en 1972, y faire verser par un spécialiste religieux indien de l'eau du Gange ramenée d'Inde. Ce transfert rituel du paysage et de l'identité hindous de l'Inde à Maurice marque l'indianisation du paysage mauricien et la légitimation conséquente du lac comme lieu de culte hindou. Comme pour l'Apravasi ghat, la tentative de re-nomination enfonce le clou : après le rite de transfert de l'eau du Gange, le lac perd son nom de « lac des fées » (Paree Talao) pour devenir Ganga Talao (lac du Gange), appellation qu'il doit actuellement partager avec le terme générique de « Grand Bassin » dont l'usage reste bien implanté, y compris chez les dévots hindous.

Enfin, tout en réaffirmant cette connexion nécessaire avec l'Inde, les discours locaux tendent, depuis l'établissement du lac en lieu de culte construit, à légitimer la spécificité hors-Inde du paysage hindou. Ainsi la représentation du dieu Shiva (sous forme de *lingam*) est-elle identifiée depuis le 2 mars 1989 comme le 13^e « *lingam* de lumière » du monde et tous les discours locaux soulignent avec fierté qu'il s'agit « du seul en dehors de l'Inde ». Le miracle qui a donné lieu à la désignation comme « *lingam* de lumière » (la foudre aurait frappé la représentation lors du rite de consécration) a été attesté par nombre d'autorités spirituelles indiennes¹⁶, expertise dont le sérieux et la légitimité sont systématiquement rappelés dans les présentations du lac sacré aux pèlerins. Les critères de légitimité restent les mêmes qu'en Inde, ce qui ne fait qu'accroître les mérites locaux : « Ceci est déjà arrivé sur la terre sacrée [« the holy land », c'est-à-dire l'Inde, ici] où le Gange coule et où douze *lingam* de lumière ont été divinement bénis par des événements surnaturels » [*ibid.*]. Après tout, souligne le responsable d'un autre temple (tamoul) de l'île : « Maurice est le seul pays [en dehors de l'Inde] où les Hindous sont majoritaires [*sic* : le Népal aussi] ». La manifestation divine sur les lieux mêmes du lac mauricien s'est répétée à maintes reprises, en fait à chaque consécration de l'un ou l'autre des sanctuaires et statues secondaires. Parfois, le paysage concret est à nouveau mobilisé comme élément de preuve : l'îlot du lac a pris la forme d'un crocodile au moment même de la consécration de la statue géante de la déesse Ganga, dont le « véhicule » est justement le crocodile. Ici, le paysage mauricien n'est pas hindouisé du seul point de vue symbolique. De nombreuses photos illustrent l'ensemble de ces manifestations divines qui attestent de la prise de possession concrète du paysage local par les divinités hindoues. D'un point de vue administratif et légal, le paysage de forêt abritant principalement les chasseurs est passé dès 1962 de la juridiction du département des Forêts à la tutelle de l'association *Hindu Maha Sabha* qui finance, gère et promeut la plupart des temples et activités « socio-culturelles » (bhojpuri) de l'île. C'est bien à cette idée

16. Dayal cite notamment swami Lokhnath du mouvement Hare Krishna, swami Nishreysananda de la Ramakrishna Mission et swami Chinmayananda.

d'appropriation hindoue du territoire mauricien que renvoie également l'appellation officielle du temple de Shiva à Ganga Talao : « Mauritiuseswarnath », c'est-à-dire « Le Seigneur de Maurice », ce qui signifie à bien comprendre la logique hindoue que Shiva règne sur le territoire sacré (*kshetra*) qu'est Maurice. L'appellation a d'ailleurs été donnée, précise l'auteur du livret de présentation, « pour symboliser le seul maître et protecteur de toute l'île Maurice » [Dayal, sans date, p. 127]. La visibilité de cette prise de possession hindoue du territoire mauricien ne fait que se confirmer au fil des années et de la multiplication des sanctuaires et statues telle celle de Shiva, inaugurée en 2007 et marquant du haut de ses 33 mètres l'entrée du site de Grand Bassin.

L'appropriation de l'espace public

L'ancrage de l'hindouisme dans le paysage mauricien s'est essentiellement réalisé à travers l'installation de lieux de culte, leurs évolutions et leur multiplication comme autant de marques de la résistance de l'hindouisme (au temps de la plantation), puis de l'ascension sociale de la communauté indo-mauricienne, et enfin de la concurrence interne à cette communauté.

Deux siècles d'installation de l'hindouisme

Jean Benoist (1989) soutient que le lien avec l'Inde n'a jamais été rompu, y compris à l'époque de la plantation, lorsque les exigences sociales et rituelles hindoues étaient difficilement respectables. C'est que, d'après l'auteur, persistait une culture indienne dormante, qui n'attendait pour s'exprimer à nouveau qu'une « incarnation dans l'espace », ce qui explique le rôle prépondérant des premiers villages indiens fin XIX^e. Sans doute faudrait-il nuancer la conclusion de Benoist lorsqu'il écrit : « si la rencontre de l'Inde avec la plantation a commencé par la victoire de la plantation, elle s'est achevée par celle de l'Inde ». Mais il est probable que la relative rapidité de l'ascension sociale des engagés leur ait permis de conserver une partie (du souvenir) de leur culture, et le désir de la revitaliser. En outre, cette réinvention (plus que véritable « réincarnation ») du village indien couronnait les premières possessions foncières des descendants d'engagés, et donc un rapport nouveau au paysage mauricien [Chazan et Widmer, 2001, p. 98].

Avant même la fondation des villages, la principale modalité d'ancrage de l'hindouisme à Maurice s'est exercée à travers la fondation au milieu des champs de canne de petits sanctuaires appelés *kalimai*. Originellement centrés autour du culte de la déesse Kali, ils restent aujourd'hui nombreux et fréquentés [Chazan et Ramhota, 2009]. Les récits fondateurs expliquent la volonté des divinités hindoues d'être vénérées dans tel ou tel champ. Le plus souvent, une pierre d'une forme spéciale est découverte par un travailleur indien. La permission est demandée au planteur d'installer un *kalimai*, qui demeure ainsi un lieu privé, où le propriétaire blanc lui-même est représenté en tant que divinité. Comme pour Grand Bassin, c'est dans le paysage mauricien concret, ici ces pierres noires dont les travailleurs



Photo 3 – Kalimaï au milieu d'un champ de canne à sucre.

devaient nettoyer les champs de cannes, que les dieux hindous choisissent de se manifester, et exigent d'être vénérés. Ces représentations auto-manifestées, par opposition aux représentations sculptées par l'homme qui les investit rituellement de la puissance divine, sont la preuve que les dieux hindous ont « suivi » les engagés hors du territoire indien, ou qu'en tout cas, ce lieu ne leur est pas étranger. Il est, depuis vingt ans, quasi systématique que les lieux de culte s'agrandissent, que les temples tamouls (*kovil*), par exemple, remplacent la structure cubique par une copie des temples monumentaux du sud de l'Inde, au point de bouleverser le paysage local et de faire craindre à certains la disparition des petits temples de plantation [*ibid.*, p. 271]. La nouvelle statue du dieu est alors habituellement commandée directement en Inde, et souvent rituellement installée par des officiants indiens. Mais lorsqu'il s'agit d'une représentation auto-manifestée du dieu, la statue est conservée, témoignant qu'une manifestation, à Maurice, d'un dieu hindou vaut parfois mieux qu'une représentation nouvelle, même à « pedigree » indien.

Parallèlement aux *kalimaï* qui marquent surtout le paysage de canne à sucre, les villages sont parsemés de diverses sortes de lieux de culte hindous. On repère déjà les petits autels constitués d'une plateforme carrée d'une cinquantaine de centimètres carrés, reposant sur un pied central (*chabutra*) et dédiés au dieu-singe Hanuman. Ils sont soit privés (à l'angle du jardin, où ils peuvent prendre

la forme d'un mini-temple de plusieurs mètres carrés avec murs en ciment et toit en forme de coupole, et/ou sur la terrasse de la maison¹⁷), soit publics (au carrefour des rues et à l'intérieur de l'enceinte des temples). Ils sont identifiables de loin grâce à leurs perches en bambou portant un drapeau rouge triangulaire (*jhandi*) frappé de l'effigie du dieu-singe¹⁸. En résumé, si l'on se limite aux lieux de cultes hindous et publics, on trouvera dans la majorité des petits villages (quelques milliers d'habitants répartis autour d'une route principale s'étendant sur à peine un kilomètre) deux ou trois temples (un *mandir* pour les Bhojpuri, un *kovil* pour les Tamouls et peut-être un *mandiram* pour les Telugu), au moins deux ou trois *kalimai* en bordure des champs de canne rattrapés par le développement urbain, et plusieurs autels à Hanuman. Autant que le paysage de champs de canne ou les lieux peu habités comme Ganga Talao, le paysage villageois mauricien est très densément et visiblement marqué par les lieux de culte hindous.



Photo 4 – Rénovation en cours du kovil de Camp Garro.

17. Eisenlohr rapporte l'étonnement (désapprobateur) d'un prêtre venu d'Inde devant cette disposition de Hanuman en dehors de la maison : « [en Inde], you do not see it there [à l'extérieur] at all. Mauritians invented it » [2006, p. 97].

18. On trouvera aussi parfois ce marqueur hindou fiché sur le panneau d'entrée du village, affirmation préemptoire de l'identité hindoue du lieu concerné qui n'est pourtant jamais homogène.

On assiste également à un brouillage des espaces publics et privés qui accentue la tonalité hindoue prise par le paysage villageois. Le faible rôle (jusqu'à récemment) des officiants et des sanctuaires hindous concernant davantage qu'un quartier, a laissé la part belle à un patronage familial des différents cultes. Les rites marquant chaque jour des différents carêmes, par exemple, sont pris en charge par une famille dont le nom est affiché sur les panneaux du temple. Il n'est pas rare qu'une majorité de l'assistance soit alors constituée des membres directs de cette famille. Parfois, les rites sont même rendus sur le lieu de résidence du sacrifiant : ainsi voit-on de nombreuses banderoles occuper l'espace public des différentes localités, annonçant la célébration (et invitant à y participer) de Ganesh Chaturthi (fête en l'honneur du dieu Ganesh), par exemple, chez telle ou telle famille. Le jour dit, les tentes installées dans le jardin, et la décoration du seuil de la maison, sans parler de la foule rassemblée et du bruit de la célébration (souvent sonorisée), débordent largement l'espace privé. Enfin, les processions récurrentes rythmant les festivités, voient des groupes de 15 à 1000 dévots (jusqu'à 300 000 pour Shivaratri) emprunter très régulièrement la voie publique. Ce qui, du point de vue hindou, est considéré comme le parcours de la divinité installée sur un « chariot » afin qu'elle « bénisse le village » est également perçu comme une appropriation ostentatoire induite de l'espace public. Toutes ces processions sont sujettes à autorisation auprès des autorités, et sont dûment encadrées par les forces de l'ordre. Les policiers se disent alors mobilisés « pour réguler la circulation » (qui ne dispose plus que d'une des voies de la chaussée), mais aussi pour « garantir la sécurité des dévots ».



Photo 5 – Procession lors des cérémonies de marche sur le feu, Goodlands.

L'ampleur croissante des processions, comme l'agrandissement progressif des sanctuaires domestiques et des temples, témoignage de la réussite sociale, économique et politique de la communauté indo-mauricienne [Boodhoo, 1999, p. 79,98 ; Eisenlohr, 2006, p. 9], représente un marquage exponentiel de l'espace public mauricien qui ne va pas sans conflit.

Les temples de bord de mer

Les autorités mauriciennes sont très souvent mobilisées pour arbitrer les conflits créés par l'utilisation unilatérale de l'espace public à des fins culturelles¹⁹. Ainsi, la plupart des bords de mer accessibles sont-ils à l'île Maurice ponctués de restes d'offrandes faites au matin, individuellement, par des dévots hindous, ou à l'occasion d'une fête particulière, en famille alors et collectivement, mais toujours sans officiant. On trouve donc toute l'année et partout ces tas immédiatement identifiés comme signes de dévotion hindoue, qu'il s'agisse d'ingrédients (feuilles de bananiers, noix de coco, fleurs mais aussi encens), d'ustensiles (coupelles en terre cuite) ou de décorations (tissu ceignant la noix de coco). Mais on trouve aussi des plaques en fer à l'effigie des dieux Kali ou Hanuman, ou des statues en plastique ou plâtre polychrome. Il s'agit soit de restes au sens rituel (retour de l'offrande), soit de restes au sens de déchets (emballage plastique de l'encens, statue remplacée et abandonnée), qui peuvent être immergés, coincés entre deux pierres ou plus esthétiquement disposés sur un rocher²⁰. Que ces « restes » soient expressément laissés en hommage à la mer (associée à la déesse Ganga), n'empêche pas les autres communautés, notamment créoles, d'assimiler la dévotion ainsi pratiquée à une pollution du paysage mauricien, et de, parfois, s'appropriier ces objets « abandonnés » (pour les fruits ou les piécettes offertes) puisque « la plage, c'est place publique »... Au gré de rêves individuels, ou de miracles dont la connaissance s'est répandue, de nombreuses associations (généralement de voisinage) se sont créées et ont financé l'aménagement du bord de mer, avec la construction d'un promontoire en ciment afin de recueillir les statues et les rites. Sur le promontoire apparaissent alors rapidement des murs en bloc de béton aggloméré, que l'on recouvre de céramiques, puis un toit et des vitrines protégeant les statues, jusqu'à la création de petits temples appelés à ponctuer l'ensemble du littoral mauricien. En outre, l'océan Indien lui-même est ainsi hindouisé par son association à Ganga. Ainsi, sur la plage publique de Mont-Choisy s'est construit entre mi-2008 et mi-2009 un temple *de facto* appelé « Ganga ghat ». Plusieurs milliers de dévots s'y retrouvent pour la fête de Ganga Snan (« le bain dans le Gange ») lors de laquelle on fait des offrandes à l'océan-Gange, on se purifie et on prélève de l'eau que l'on versera sur les divinités du foyer.

19. Durant le seul mois d'août 2009, l'appel à la prière de la nouvelle mosquée de Quatre-Bornes a été jugé trop bruyant, tout comme le temple voisinant la résidence privée du Premier ministre Navin Ramgoolam ; l'hôpital Victoria a dû faire stopper la construction, sur son parking, d'un temple rapidement suivi par celle d'une mosquée ; et, dans le cadre de la mise en valeur du front de mer de Mahébourg, un temple illégalement construit, initialement expulsé puis relogé, a finalement été relogé *et* laissé intact (communication de Nabil Moolna). Ainsi que le suggère ce dernier cas, l'arbitrage étatique reste souvent très tolérant envers les constructions culturelles illégales sur ces « pas géométriques », toutes terres situées à 500 mètres des côtes et ne pouvant être privatisées [Chazan et Ramhota, 2009, p. 337sq].

20. Comme les *kalimāi*, les petites structures rituelles en bord de mer sont toujours impeccablement nettoyées. L'une d'elles comportait un panneau demandant aux dévots : « ne laissez pas vos images divines ici, mettez-les dans la mer » (*pas pose murti là, met dans mer*)...



Photo 6 – Sanctuaire à la déesse Ganga à Melville.



Photo 7 – Restes de dévotion sur le bord de mer de Grand Gaube.

Ainsi s'exprime un créole catholique d'une cinquantaine d'années, dans un discours largement répandu, soulignant l'injustice (« tout ce qui est public à Maurice est aux mains des Hindous »²¹) et, plus encore, la provocation que représente à ses yeux le marquage hindou des bords de mer : « ils n'ont pas le droit [de bâtir ces temples], bien sûr c'est plage publique, et puis à Maurice, chaque communauté a le droit de bâtir une église et reçoit des aides de l'État²², mais ça [les constructions en bord de mer], c'est pour dire "c'est notre pays, c'est notre plage" ». La cohabitation harmonieuse entre les diverses communautés et religions mauriciennes n'est pourtant pas forcément un vain mot au quotidien. Les discours locaux soulignent tous combien le sectarisme des uns et des autres, notamment des Musulmans et des Bhojpuri hindous, n'existait pas à la génération précédente. Et les pratiques religieuses restent en partie perméables, notamment au niveau de la religion populaire. Il est courant qu'un *kalimai* comprenne des images divines catholiques, qu'il voisine avec une « grotte » (autel à la Vierge), et/ou que les deux soient intégrés dans un même espace. Le dévot, créole ou hindou, rend alors un culte à l'un *et* à l'autre. Les grandes occasions rituelles, telles que le pèlerinage hindou de Shivaratri à Ganga Talao, sont en revanche de plus en plus politisées (présence de personnalités politiques mauriciennes et de personnalités religieuses et politiques indiennes) et donc moins œcuméniques qu'à la génération précédente. Tous, dévots mais aussi officiants bhojpuri et tamouls, déplorent le clientélisme communautaire des politiciens, cause de l'échauffement régulier des susceptibilités en période électorale, et la course aux deniers publics qui rend les lieux de culte redevables du pouvoir politique. Surtout, le jeu démocratique qui réserve dans cette logique communautariste la part belle aux Bhojpuri (vis-à-vis des autres religions, et des tamouls), aurait pour conséquence un sentiment de légitimité de ces derniers, que les autres communautés perçoivent comme de la provocation.

Soulignons que l'inscription de l'hindouisme dans le paysage public mauricien croise l'enjeu très sensible de la répartition ethnique de l'espace national²³. Les descendants d'esclaves ont été écartés de la propriété foncière ; et malgré le fait qu'ils aient massivement investi les activités de pêche, les bords de mer sont pourtant perçus comme réservés à l'élite sociale, franco-mauricienne ou indo-mauricienne. Ainsi, un fait divers en septembre 2009 a pris des allures de débat national : une personnalité du monde créole, protestant contre la non-exécution d'un avis d'expulsion du locataire de sa maison en bord de mer, accuse la police (où la communauté indo-mauricienne est très représentée) de l'avoir passé à tabac et insulté en ces termes : « Un "Gros Créole" comme toi vit dans une cité, tu n'as pas le droit à une maison en bord de mer ».

21. Démocratie et communautarisme créent à Maurice une répartition ethnique des pouvoirs, les Franco-Mauriciens détenant l'essentiel du secteur privé (industries sucrière, textile et hôtelière), les Indo-Mauriciens l'essentiel des postes de la fonction publique, les Sino-Mauriciens et les Musulmans se partageant le commerce, alors que les Créoles demeurent souvent dans des postes subalternes [Chan-Low, 2008, p. 22].

22. Maurice est un État séculier censé afficher une neutralité envers toutes les confessions dont il finance notamment les lieux de culte.

23. Globalement, la capitale Port-Louis est majoritairement peuplée de musulmans et de Sino-Mauriciens, les banlieues et les « cités » (logements sociaux) seront majoritairement associées à la communauté créole, les campagnes et les villes nouvelles, notamment au Nord (Triolet, Goodlands, Centre-de-Flacq) à la communauté Bhojpuri.



Photo 8 – Sanctuaire de bord de mer, Palmar.

Pourtant, les critiques vis-à-vis d'une appropriation trop ostentatoire des bords de mer sont aussi virulentes à l'intérieur de la communauté indo-mauricienne. Parfois, elles donnent lieu à malentendu : lorsque je demande à un homme bhojpuri présent sur la plage s'il faut demander une autorisation pour construire un de ces temples, il comprend apparemment le sous-entendu et me répond qu'effectivement, c'est théoriquement interdit. Mais là où j'entendais « législation nationale » et partage de l'espace public, lui avait compris « règle rituelle hindoue » : il m'explique qu'il est « sale » d'installer des divinités sur la plage publique, parce que l'espace n'est pas séparé : « les gens viennent ici boire de l'alcool, comme moi, c'est pas bon pour les dieux, et puis les gens viennent uriner, tout près des *murti* [statues], c'est sale. On n'a pas le droit d'installer des statues n'importe où ». D'autres regrettent plutôt la prolifération anarchique, qu'ils expliquent par la concurrence entre différentes familles ou « sociétés ». Les Tamouls, notamment, associent souvent ces temples à des lieux bhojpuri. Ils peuvent y pratiquer eux-mêmes des rituels mais remarquent : « C'est après un conflit dans la société [gestionnaire] du temple, certains s'en vont fonder leur temple en bord de mer, mais c'est pas bien parce que dans les textes, on ne peut pas décider comme ça de fonder son temple, n'importe où ». Les Tamouls, qui aiment souligner la collaboration entre différents *kovil* de la même localité, soulignent par contraste, à travers cet exemple des temples de bord de mer, la surenchère politicienne et conflictuelle qui accompagne la prolifération des lieux de culte bhojpuri, et ses

enjeux politiques à la fois internes à la communauté indo-mauricienne et vis-à-vis des autres communautés.

Conclusion

En plus de se détacher des visions trop étroites qui valident la consubstantialité de l'hindouisme au territoire indien ou au système des castes, en plus donc d'une reconnaissance nécessaire des capacités de l'hindouisme, notamment dans sa version populaire qui était celle des engagés, à s'adapter et à persister dans le contexte « impur » d'une société créole, il faut renoncer à voir dans l'hindouisme mauricien une version allégée, résultat d'une sélection d'éléments minimums ou primordiaux. Au contraire, il faut prendre le parti de l'étudier comme une réalité en soi, porteuse de racines indiennes certes, mais nombreuses et évolutives, sans cesse nourries d'emprunts et de dérives de sens.

D'un côté, l'histoire de l'arrivée des populations indiennes à Maurice autant que les spécificités idéologiques et sociologiques de l'hindouisme savant laissent peu de place à un quelconque transfert tel quel du paysage hindou de l'Inde à Maurice. D'un autre côté, le souci associé aux diasporas de reconstruire un paysage religieux au cœur d'un territoire accepté comme étranger est ici dépassé par la volonté de reconnaître dans l'île Maurice un paysage hindou à part entière. Les engagés ont transformé la colonie - enfer de l'esclavage et « univers étranger loin de chez soi, parmi des gens étranges, parlant des langues étranges » en « une île d'une telle beauté et d'un tel confort qu'elle est devenue synonyme de paradis »²⁴. Le paysage local, balisé de lieux saints, n'est plus une terre étrangère où l'individu hindou tenterait seulement de « recréer quelque ressemblance avec l'Inde perdue » [Boodhoo, 1999, p. 16].

Les Mauriciens soulignent que les Hindous du monde entier, y compris d'Inde, viennent effectuer le pèlerinage à Grand Bassin, où les dieux se sont expressément manifestés, et la vocation du lieu est résolument décrite comme universelle et œcuménique par Dayal, qui reprend l'image de Maurice comme « microcosme du monde » [sans date, p. 11] et associe systématiquement « les quatre coins de l'île » et « le monde entier » lorsqu'il décrit l'origine des pèlerins. Le lieu saint qui rattacha à une époque les descendants d'engagés à leur paysage ancestral prend aujourd'hui à sa charge les prétentions mauriciennes à représenter un concentré du monde.

L'appropriation hindoue du paysage mauricien ne consiste pas à « réincarner » l'Inde à Maurice, ainsi qu'a cru le voir Benoist [1989], ni à recréer une identité à partir d'une perte radicale et définitive des racines, ainsi que les créolistes martiniquais voient la créolité issue de l'esclavage. À travers la reconstruction de paysages hindous à Maurice, il s'agit certes d'inscrire Maurice dans un continuum hindou, mais surtout de répondre à des enjeux mauriciens (création d'une certaine

24. Selon les mots de Shashi Tripathi, consul général de l'Inde à New York, préfaçant Boodhoo [1999].

nation mauricienne, légitimation du leadership socio-politique) à partir d'outils en partie religieux extrêmement efficaces pour marquer, concrètement, un paysage et, symboliquement, une nation, de l'empreinte d'une communauté. C'est sans doute pourquoi le rôle de déesse-Mère (qui se confond en Inde avec le territoire indien anthropomorphisé) est si souvent rempli à Maurice par la déesse Ganga, qui renvoie certes au paysage originel de la plaine du Gange, mais pour être ici vénérée sous la forme de la mer, lieu emblématique de l'histoire de l'engagisme et du passage fondateur d'un paysage à l'autre.

Bibliographie

- BENEDICT B. [1961], *Indians in a Plural Society. A Report on Mauritius*, London, HM's stationery office.
- BENOIST J. [1989], « De l'Inde à Maurice et de Maurice à l'Inde, ou la réincarnation d'une société », *Carbet* n° 9, *L'Inde en nous*, Fort de France, p. 185-201.
- BENOIST J. [1998], *Hindouismes créoles. Mascareignes, Antilles*, Paris, Editions du CTHS.
- BOODHOO S. [1999], *Bhojpuri Traditions in Mauritius*, Port-Louis, Bhojpuri Mauritius Institute.
- BOSWELL R. [2006], *Le Malaise Créole. Ethnic Identity in Mauritius*, New York, Oxford, Berg-hahn books.
- CABON M. [1966], *L'Enfant Bihari*, Éditions Le Printemps.
- CARSIGNOL A. [2009], « La diaspora, instrument de la politique de puissance et de rayonnement de l'Inde à l'île Maurice et dans le monde », *EchoGeo* n° 10, URL ; <http://echogeo.revues.org/index11329.html>
- CARTER M. [1995], *Servants, Sirdars and Settlers. Indians in Mauritius, 1834-1874*. Delhi, OUP.
- CHAN-LOW L.J. [2008], « Une perspective historique du processus de construction identitaire à l'île Maurice », *Interethnicité et Interculturalité à l'île Maurice, Kabarô*, IV, 4-5, p. 13-26.
- CHAZAN S., WIDMER I. [2001], « Circulation migratoire et délocalisations industrielles à l'île Maurice », *Sociétés contemporaines*, n° 43, p. 81-120.
- CHAZAN S., RAMHOTA P. [2009], *L'hindouisme mauricien dans la mondialisation*. IRD/MGI, Karthala.
- CLAVEYROLAS M. [2008], « Les temples de Mère Inde, musées de la nation », *Gradhiva*, n° 7, p. 84-99.
- CLAVEYROLAS M. [2010], « Construire un espace à part. Circulations rituelles et territoires sacrés à Bénarès », in V. Dupont, F. Landy (eds.), *Circulation et territoire dans le monde indien contemporain*, Paris, Éditions de l'EHESS, *Purusartha* n° 27.
- DAYAL J.R. [non daté], *Mauritiuswornath Shiv Jyotir Lingum*, Port-Louis, Globe Printing.
- EISENLOHR P. [2006], *Little India. Diaspora, Time, and Ethnolinguistic Belonging in Hindu Mauritius*, UCA Press.
- HAZAREESINGH K. [1973], *Histoire des Indiens à l'Île Maurice*, Paris, Adrien Maisonneuve.
- TINKER H. [1974], *A New System of Slavery. The Export of Indian Labour Overseas*, London, Hansib Educational Book.
- UNNUTH A. [1977, rééd 2001], *Sueurs de sang*, Stock.

Esprits sans patrie : une analyse de la « religion du voyage » dans les îles du Cap-Vert

Pierre-Joseph Laurent, Charlotte Plaideau***

Hybrides et infortunées, les îles du Cap Vert sont en quelque sorte prédisposées, depuis leur découverte en 1460, à la transnationalisation. Tout d'abord, l'archipel, historiquement plaque tournante du commerce atlantique des esclaves, s'est peuplé de colons portugais et d'esclaves africains dont le métissage a profondément déterminé l'identité capverdienne. Après plusieurs siècles d'esclavage intensif et de surexploitation des ressources, les îles délaissées par le colonisateur sont également marquées au fer rouge par une succession de sécheresses et de famines, dont la dernière (1946-1948) emporte plus de 20 % de la population [Carreira, 2000, p. 208-209]. C'est le début d'une émigration massive qui, encore aujourd'hui, façonne le quotidien de plus de deux tiers des familles capverdiennes¹. Accentuée par un manque de ressources naturelles (90 % des produits sont importés) et une dépendance économique inévitable (30 % du PIB vient de l'aide publique internationale), la peur de l'isolement semble pousser le Capvertien à se lier corps et âme au monde qui l'entoure. Ainsi, plus que jamais au Cap Vert, on attend du religieux qu'il re-lie (*re-ligare*) et fasse s'épouser les forces centripètes et centrifuges en tension dans cette nation de migrants.

Ce constat a émergé de plusieurs séjours de terrain au Cap Vert menés en 2008 et 2009, ainsi que d'une connaissance bibliographique de l'archipel et de la diaspora capverdienne. Il sera analysé ici à travers deux types de manifestations

* Professeur d'anthropologie et mène des recherches au Burkina Faso et au Cap-Vert. Il dirige le Laboratoire d'anthropologie prospective à l'Université catholique de Louvain. Place Monstesquieu, 1, 1348 Louvain-la-Neuve, Belgique.

** Docteur en anthropologie, chargée de recherches au Fonds national de recherche scientifique belge (FNRS) et membre du Laboratoire d'anthropologie prospective à l'Université catholique de Louvain. Elle a mené des recherches sur le religieux au Brésil puis au Cap-Vert, et entame actuellement un terrain ethnobotanique en Amérique Centrale. Place Monstesquieu, 1, 1348 Louvain-la-Neuve, Belgique.

1. On évalue à 800 000 le nombre de Capverdiens hors du pays, pour 508 633 dans le pays, selon les projections démographiques de 2009 proposées sur le site de l'Institut national de statistique du Cap-Vert (<http://www.ine.cv/dadosestatisticos.aspx>).

spirituelles qui prennent le contre-pied du catholicisme institué en y greffant une pensée hybride et cosmopolite caractéristique des religiosités transnationales. Il s'agit d'une part des croyances introduites par le catholicisme populaire, d'autre part de l'expansion internationale du rationalisme chrétien, doctrine spirite exportée essentiellement par les migrants capverdiens.

On ne peut nier, en effet, que la religion officielle des maîtres portugais ait joué un rôle déterminant dans l'institution d'une société comme d'une identité capverdienne transnationale. Qu'il s'agisse de la traite, l'exil, la migration ou le tourisme, la pénétration forcée du monde extérieur va éprouver la matrice catholique instituée en l'obligeant à s'accommoder à cet imaginaire dispersé, à tout le moins ambivalent. Il lui faudra ainsi, pour freiner son déclin, développer une logique assouplie, manipulable et adaptable lui permettant de créer une production identitaire cohérente en dépit de deux forces antagonistes : la conservation des liens familiaux et leur éclatement par des départs répétés en migrations.

Pour ce faire, à la faveur de rites funéraires surdimensionnés, une place importante est accordée aux formes prises par l'esprit (du défunt) et bien au-delà par les esprits. Entendus ici comme opérateurs symboliques, les esprits permettent d'accéder à l'articulation des groupes et de leurs imaginaires (à l'origine de la société capverdienne), mais aussi du lien social et du déchirement physique induit par les migrations de longue durée. Nous posons l'hypothèse qu'un imaginaire religieux plaçant l'esprit du défunt au cœur du lien entre les membres d'une société permet d'établir une « société à distance » constituée par les membres de la diaspora et les relations qu'ils entretiennent avec ceux restés au pays.

Ces esprits, divisés cette fois entre les inférieurs (« *errants* ») et les supérieurs (« *lumineux* ») sont également les entités intermédiaires convoquées par le rationalisme chrétien pour « re-liaison » les destins humains par-delà les frontières géopolitiques. Née au Brésil en 1910, cette doctrine spiritualiste s'est répandue à l'étranger essentiellement par le biais de migrants capverdiens. Le contact médiumnique avec les esprits et une prière pratiquée sous forme « d'irradiation » dirigée vers le monde entier, en fait une spiritualité délocalisée qui entre particulièrement en résonance avec les enjeux capverdiens de migration et de transnationalisation.

Par l'intermédiaire de ces esprits apatrides, tant le rationalisme chrétien que le catholicisme populaire posent les jalons d'une spiritualité transnationale aux catégories profondément créolisées [Andrade, 2000, p. 194].

Catholicisme populaire, migrations et esprits des défunts

Depuis le début du peuplement au xv^e siècle, les « îles entrepôts » du Cap Vert forment une société composite, métissée, constituée d'esclaves issus des comptoirs négriers de l'Afrique occidentale et de Portugais aristocrates, paysans miséreux, religieux, administrateurs et repris de justice [Carreira, 2000]. La religion

catholique tient un rôle déterminant dans la construction de la société, dont l'imaginaire se structure à partir du double mouvement des esclaves contraints d'adopter la religion des maîtres et des Européens découvrant les croyances des esclaves. La rencontre inégale produira un catholicisme populaire singulier où l'esprit des morts (*finados*) se taille une place singulière dont nous tenterons de rendre compte à travers cet article.

Ce système cohérent de croyances s'enracine dans une religiosité catholique basée sur le culte dominical, les fêtes liturgiques (Noël et Pâques) et les commémorations religieuses (notamment les Saints patrons fêtés par municipalité, quartier ou village). Jusqu'à l'indépendance du pays en 1975, le pays était divisé en municipalités, elles-mêmes divisées en paroisses (*freguesias*) gérées par des juntas paroissiales (de 3 à 5 personnes ayant le droit de vote) et présidées par le curé. Chaque paroisse avait également son « *regedor* », nommé par le gouverneur et chargé de l'administration de la paroisse. Si des historiens ont souligné les carences de ce type de gouvernance [Madeira Santos et Soares, 2002, p. 359-508 ; Andrade, 2000, p. 195 ; Carreira, 2000, p. 263-267 ; p. 280], la religion catholique a néanmoins joué un rôle décisif dans la gestion de la colonie et la fabrication de la pensée religieuse du Cap Vert.

Dès les années quinze cent, explique Antonio Carreira, les efforts et la ténacité des missionnaires, très investis dans la politique de baptême et de *ladinização*² (laquelle a évolué entre le xv^e et le xviii^e) a conduit à propager la doctrine et la morale chrétienne à l'ensemble de l'île. Depuis lors, le catholicisme se transmet de génération en génération, influençant radicalement le système de pensée des habitants [Carreira, 2000, p. 280]. C'est dans ce sens que depuis longtemps déjà au Cap Vert (hormis les esclaves nouvellement débarqués), il est impropre de parler de conversion dès lors qu'on naît de parents catholiques. Et contrairement au Brésil, où encore aujourd'hui la mémoire des dieux africains s'est maintenue sous différentes formes³, au Cap Vert l'impact massif du catéchisme, ainsi que des structures d'éducation et administration mises en place par l'Église catholique ont pratiquement éliminé les références explicites aux dieux africains et aux ancêtres [Semedo et Turano, 1997]. Cependant, à travers le processus de ladinisation, les maîtres acceptaient quelque part d'appartenir à la même communauté de croyants que leurs esclaves et, par là, établissaient des connexions nouvelles entre les composantes de la société. En dépit d'un contexte profondément inégalitaire, le catholicisme populaire a ainsi progressivement intégré – par le culte des morts surtout – les références venues d'Afrique [Lima, 2002, p. 43 ; Madeira Santos et Soares, 2002/1, p. 455 ; p. 500, Mendes, 2008].

2. La *ladinização* est un processus d'éducation qui fut largement mis en œuvre par les missionnaires européens. Dès lors que la majorité des esclaves étaient originaires de multiples régions, parlaient différentes langues et possédaient leurs propres cultures et croyances, afin de faciliter la communication et les préparer au travail d'esclave, la *ladinização* consistait à une occidentalisation, pour reprendre la formule de Germano Lima [Lima, 2002, p. 40]. Soulignons encore que la *ladinização* joua un rôle notoire dans la formation de la langue créole [Carreira, 2000, p. 281 *sqq.*].

3. Cf. par exemple Bastide [1960] et Capone [1999].

Le catholicisme officiel s'appuyait alors sur trois sacrements – baptême, mariage et extrême-onction – et sur les vertus d'une vie sainte, soumise, faite de renoncements comme condition d'accès au Paradis. On comprend dans ce contexte combien l'espoir d'une vie après la mort impliquera le maintien d'une relation privilégiée avec les esprits (de défunts). Il faudra tout mettre en œuvre pour obtenir leurs indulgences et ainsi éviter le destin de l'âme errante.

De la période esclavagiste, soulignons que le baptême a joué un rôle dans l'inclusion des captifs à la communauté des croyants, et plus largement à la société, en incarnant un lieu potentiel d'ascension sociale [Correia E. Silva 2001 ; Madeira Santos et Soares, 2002/1, p. 455]. Dans le même ordre d'idée, relevons que la doctrine catholique jouera indirectement (c'est-à-dire en dehors des principes matrimoniaux) un rôle dans la structuration de la famille capverdienne [Carvalho Smedo, 2009] en asseyant la domination de l'homme blanc, chef de famille. En outre, le déficit numérique des femmes blanches favorisera la relation entre le maître blanc et la femme noire. En étant exclu, l'homme noir vivait dès lors avec plus de violence encore la soumission, le clientélisme et la dépendance. Plus précisément, Correia e Silva montre qu'en raison des ventes, des affranchissements ou des transferts, le couple esclave vivait constamment sous le risque de la séparation forcée. L'homme étant aussi incertain et marginal, la cellule familiale de base se constituait de la mère et ses fils [Correia E Silva, 2001, p. 335-336]. De cette structure familiale, certains traits sont toujours visibles aujourd'hui⁴.

L'esprit du défunt comme mot-lien de « l'espace sacré familial »

L'esprit du défunt joue un rôle significatif dans la structuration de la société dès lors qu'il participe, en opérateur symbolique, à l'intégration de ses composantes internes ; ainsi, d'une part, il connecte des systèmes de pensées parfois *a priori* incompatibles – logique catholique et spirite –, d'autre part, il établit des liens à distance entre les familles déchirées par la migration.

Le contexte est celui d'un État aux politiques publiques en voies de consolidation et où en conséquence la sécurité sociale reste précaire ; elle dépend dès lors en grande partie des solidarités familiales dont celles, complexes qui mobilisent les enjeux trans-générationnels. Les fêtes religieuses et jubilés occupent ainsi une place importante puisqu'elles sont l'occasion de réunir toute la famille – exceptionnellement, les parents de l'étranger sont présents – et trancher sur des décisions capitales : partir ou rester, se marier ou aider un parent âgé, etc. Dans le même ordre d'idées, on constate que chaque maison dispose d'une sorte d'autel dédié à la famille virtuellement réunie par l'exposition des photos, cartes postales et cadeaux-souvenirs reçus à l'occasion de la visite des membres en migration. Cet « espace sacré » matérialise l'unité et les potentialités de la famille dispersée (aides financières, espoir de migration, retour au pays lors de congés ou de

4. Pour de plus amples informations sur la structure de la famille matricentrée et celle mère/enfants, voir par exemple Barnett [1967], Freyre [1952], Godelier [2004], Gracchus [1986], Mintz [1979].

l'admission à la retraite...) par l'établissement, au-delà de rapports de parenté formels, d'une identité familiale stable. Elle se nourrit des « fêtes – évènements » immortalisés par les photographies qui tiennent une place notoire dans l'instruction de ce lien social.⁵ Ce n'est pas un hasard si ce « patrimoine immatériel » cohabite avec des images pieuses et les statues de Saints. Ensemble, ils témoignent de la permanence d'un lien sacré entre ceux qui sont séparés par l'océan. Car si ces familles tourmentées entre « ici et là-bas » se retrouvent parfois, le plus souvent elles finissent par se perdre de vue avec le passage des générations, les naturalisations et l'assimilation – par les enfants surtout – de la culture de la société d'accueil. Pour ceux qui restent, ce qui est communément appelé « la rente des migrants » est souvent nécessaire à la survie. Pour ce faire, l'entretien de la nostalgie, les chantages affectifs et parfois les interventions magico-religieuses jouent un rôle fondamental. Les jalousies et les tensions sont fréquentes autour de sujets aussi graves qui mêlent sentiment(alisme), survie, séduction, séparation, honneur, richesse, héritage, propriété foncière et dignité. Malgré un catholicisme prégnant, les alliances matrimoniales restent fragiles ; les raisons sont multiples (*cf. supra*) et à rechercher dans l'histoire du pays qui mobilise des structures sociales héritées de l'esclavage, la migration et le machisme. Des hommes peuvent avoir des enfants avec différentes femmes et vivre seul, tandis que des femmes peuvent avoir des enfants avec plusieurs hommes et se retrouver seules pour diriger leur famille, formant ainsi une unité matricentrée ou matrifocales, comme trait caractéristique de la parenté de l'archipel⁶.

Face à un lien social cruellement mis en péril par la fragilité des unions, on comprend mieux que l'esprit du défunt soit mis à contribution pour re-crée une pérennité alternative.

« Jour des défunts » et syncrétisme catholico-païen

Il est établi que la fête du « jour des fidèles défunts » (*dia dos fieis defuntos*) ou plus simplement « jour des défunts » (*dia de finados*), célébrée le 2 novembre, fut, dans le cas précis du Cap Vert, introduite dans les rituels catholiques pour combattre les croyances aux ancêtres importées du continent africain [LIMA, 2002, p. 43 ; Madeira Santos et Soares, 2001/1, p. 445]. À l'origine, il est donc moins question de syncrétisme que d'une tentative de juguler des croyances païennes perçues comme dangereuses. Le 2 novembre, un groupe de personnes priaient pour sauver les âmes des défunts, principalement celles qui n'ont pas atteint le Paradis et errent dans le monde jusqu'à l'accomplissement de leur peine⁷. Ces âmes errantes peuvent tourmenter les vivants indifférents à leur sort, qui ne prennent

5. Il est ainsi par exemple notoire que le cœur du temple de « *Igreja dos milagres* » du Praia soit tapissé de photos des membres des familles dispersées des fidèles (novembre 2009), ou encore qu'à l'Église Universelle du Royaume de Dieu les fidèles brandissent les photos de leur famille afin de prier pour ceux qui sont loin.

6. Autour la famille matricentrée ou matrifocale, voir Carreira [1977] et Gracchus [1986].

7. Selon cette conception particulière, des âmes sont en peine parce qu'elles n'ont pas atteint le Paradis. Elles errent alors dans le monde et peuvent troubler la quiétude des vivants s'ils ne s'intéressent pas à leurs

pas la peine de prier afin que Dieu leur accorde des indulgences et allègent ainsi leurs fardeaux [Lima, 2002, p. 42, note 46]. Ce rituel et les prières qui sont prononcées à cette occasion visent à réinstaurer la distance entre défunts et vivants, voire, à la Toussaint, les reconduire au cimetière où elles sont censées résider.

Toutefois, ce rituel des défunts introduit initialement par les Portugais pour contrecarrer les références aux ancêtres, plutôt que de s'opposer, finira par entrer en résonance avec les croyances des esclaves. Malgré le contexte historiquement inégalitaire (maîtres – esclaves), chaque polarité du système se nourrira de croyances tant européennes qu'africaines pour progressivement instruire un système magico-religieux et une interprétation persécutive du malheur⁸. C'est en cela qu'on peut parler ici de métissage. Pétris d'Afrique et d'Europe, les jeteurs de sorts (*sortilégios*), sorcier(ères) (*bruxos*) et les féticheurs (*feiticeiros*) consultés par la population constituent autant de facteurs de déstabilisation de l'ordre social, tandis que les guérisseurs (*curandeiros*) et les devins (*adivinhos*) sont sollicités pour leur capacité à résoudre les problèmes et contrer les actions d'un sorcier.⁹ Ce dernier mandaterait l'esprit d'un défunt afin d'affecter la victime, ou encore, agirait à distance, à partir d'objets personnels, pour provoquer le « mauvais œil ». Dans l'imaginaire capverdien, les sorciers(ères) se déplacent plutôt de nuit. Ainsi, dans l'espace privé de la maison et plus encore de la chambre, ils peuvent abandonner leur forme humaine et voyager sous une autre forme.¹⁰

Les esprits errants sont donc inoffensifs en soi, dès lors qu'ils cherchent simplement à attirer l'attention des vivants pour bénéficier de leurs prières ; ils deviennent toutefois dangereux lorsque, dérangés, ils sont mandatés par des tiers malintentionnés pour les épauler dans leurs sombres besognes. Historiquement, la femme seule, veuve et/ou abandonnée (par un homme coureur ou émigré depuis des années), constitue la figure de la sorcière par excellence ; elle alimente des peurs imaginaires, celles liées à la crainte de vengeance de la femme pauvre et abandonnée. Aujourd'hui, cette figure émissaire se transforme, de même que ses anciens mécanismes de contrôle social. Elle s'élargit désormais pour englober les différentes facettes prises par la pauvreté, qu'il s'agisse des individus qui n'ont pas su s'adapter à la modernisation rapide de la société capverdienne – plus particulièrement des femmes seules qui peinent à élever leurs enfants – ou des immigrants nouvellement débarqués d'Afrique, souvent clandestinement.

Ces individus marginalisés, suspectés d'éprouver de la jalousie et donc un désir de vengeance, deviennent les principaux protagonistes d'un scénario de persécution sorcière. L'esprit errant, aigri et vindicatif, peut donc aussi être utilisé à

sorts. Cette conception se distingue de l'articulation plus classique entre les âmes pénitentes, retenues (fixées) au Purgatoire, et les âmes errantes proprement dites (à ce propos cf. Le Goff, 1981).

8. Notons que cette double influence est notamment revisitée par l'islam maraboutique, par l'Esprit saint du (néo)pentecôtisme et les possessions démoniaques des *crentes*, ou encore la conception de l'âme chez les rationalistes chrétiens.

9. Voir notamment Almeida [2005].

10. En 2009, en présence de notre collègue le prof. C. Furtado, nous avons recueilli ce type de récits lors d'une enquête auprès de vieux catholiques de San Nicolau.

mauvais escient et pour l'éviter, on comprend l'importance d'acheminer l'esprit du défunt au Royaume des ciex par le biais de rites funéraires soigneusement accomplis.

L'exacerbation des rites funéraires

Ce n'est pas un hasard si l'île de Santiago présente ainsi des rites funéraires dits « surdimensionnés » fonctionnant comme un système coercitif du vivre-ensemble. Selon l'anthropologue capverdien Arlindo Mendes [2008], le plus grand soin accordé aux funérailles renvoie notamment à l'exigence d'un traitement individualisé de la personne décédée qui vient contrebalancer la peur encore très vivace de la fosse commune – considérée comme la condition la plus dégradante qui puisse être infligée à un défunt. Cette peur doit être mise en relation avec les grandes famines et les épidémies qui ont émaillé (jusqu'en 1947, date de la dernière grande famine) l'histoire du pays et décimé des pans entiers de la population¹¹. Ces épisodes tragiques ponctuent la construction de l'identité capverdienne et agissent sur la mémoire collective à la façon d'une grande peur diffuse qui alimente l'importance accordée au destin de l'âme des défunts. Une attention toute particulière sera ainsi accordée aux condoléances et à la qualité du cercueil dans lequel le défunt sera présenté aux visiteurs. À l'issue de la messe dite du septième jour, un repas et des boissons seront offerts à l'assistance (de Veiga Correia, 2009). La longue période de deuil (un an) débute alors, ponctuée de cérémonies religieuses prévues à des moments particuliers du calendrier. Ce temps long est mis à profit par les migrants pour revenir au pays afin de renouer avec la famille endeuillée et se recueillir sur la tombe de leur défunt.¹²

L'accomplissement de ce rituel vise à optimiser les chances que l'esprit du défunt puisse entrer au Royaume des morts et accéder au Paradis. On comprend dès lors qu'à l'opposé, le diagnostic d'une « mort tuée », c'est-à-dire provoquée par un tiers qui vous en veut¹³, sera à la source d'un esprit errant (« revenant ») à qui est ainsi refusée la plénitude du Paradis. Dans ce monde où coexistent les âmes des morts et des vivants, et où les actions des uns affectent à ce point les autres – parfois jusqu'à la mort –, on comprend qu'il faille à tout prix ménager l'esprit du défunt. Quelque part, l'attachement à l'esprit du défunt s'exerce au même titre que l'attachement qu'il faut entretenir à tout prix avec les migrants pour assurer sa survie.

Nous verrons dans l'analyse suivante du rationalisme chrétien que ces esprits – divisés alors entre « inférieurs » et « supérieurs » – sont également mis à contribution pour entretenir un lien entre natifs et migrants et, plus largement, entre voisins, amis, ennemis.

11. Voir Andrade Silva, *op. cit.*, et Carreira, *op. cit.* Pour plus d'information concernant des récits de la dernière grande faim de 1947, voir Laurent et Furtado [2010].

12. Pour une description de ces étapes, voir Mendes, 2008.

13. Dite aussi *mort bidjaca* en référence aux puissances censées posséder les migrants venant d'Afrique.

Les esprits du rationalisme chrétien

Le rationalisme chrétien est fondé en 1910 à Santos (Brésil) par un immigré portugais, Luiz de Mattos. Cependant, alors qu'il se développe avec parcimonie au Brésil, au Cap Vert, la doctrine fait partie intégrante de la société. Chacun y a parmi ses proches un ou plusieurs membres rationalistes chrétiens et personne n'ignore les principes de base de la doctrine. Les centres sont imposants et le plus souvent abondamment fréquentés. L'archipel en compte 33, parmi lesquels 7 à Mindelo (pour seulement 70 000 habitants). C'est d'ailleurs avant tout la diaspora capverdienne qui a contribué à l'expansion mondiale de la doctrine ; en témoigne le fait que 90 % des lettres de rationalistes chrétiens reçues par la maison-mère à Rio, proviennent de Capverdiens du monde entier. Ceci laisse penser qu'« en dehors du Brésil, le rationalisme chrétien est devenu un mouvement capverdien » [Vasconcelos, 2005, p. 118].

La singularité de cette expansion principalement diasporique, et surtout par le biais d'une diaspora distincte de son foyer brésilien, soulève de nombreux questionnements. Le Cap Vert, autant que le Brésil, est une nation postcoloniale, métissée, en proie à un tiraillement entre des logiques africaines et européennes. Là où, cependant, le Cap Vert se distingue de son « grand frère » lusophone, c'est dans son insularité et son incomparable émigration. Dans ces îles ingrates où l'absence de ressources condamne les jeunes à un avenir précaire, les regards sont tournés vers l'extérieur. Que les familles soient elles-mêmes migrantes ou non, les mécanismes identitaires sont de plus en plus centripètes. Il faut désespérément tisser des liens avec le monde environnant. Physiquement et symboliquement, l'envoi de migrants à l'étranger occupe une place de prédilection dans cette dynamique. Spirituellement, on ne s'étonnera donc pas de constater le succès grandissant de ces doctrines particulièrement enclines à la transnationalisation, donc à l'hybridation.

Nous poserons l'hypothèse que le rationalisme chrétien pousse l'hybridité à l'extrême en se construisant, à l'image du Cap Vert, dans une balance en constante renégociation entre tradition spirite et rationalisme occidental, entre un schéma de persécution sorcière et de responsabilité individuelle.

Fondation du rationalisme chrétien : du Brésil au Cap Vert

Le contenu de la doctrine du rationalisme chrétien se trouve exposé au travers d'un nombre incalculable d'écrits, tous téléchargeables sur le site multilingue et international du mouvement : <http://www.racionalismo-cristao.org.br/>. Selon la version communément acceptée, la fondation y est attribuée exclusivement au très respecté Luiz de Mattos, un Portugais immigré au Brésil à l'âge de 13 ans, décrit comme humaniste et généreux, défenseur de la cause des esclaves au Brésil. Il se dit libre penseur et athée jusqu'au jour où une attaque cardiaque lui fait entièrement remettre en question sa vision du monde. C'est le début d'une intense méditation sur la vie au-delà de la matière, qui l'amène à assister pour la première fois

à une séance spirite. Son destin bascule lorsqu'une personne à l'entrée lui transmet le message suivant : « Le Président Astral de ce centre spirite, le Père Antonio Vieira, vous ordonne d'accepter la présidence des travaux de ce centre ». Sous la pression, Luiz de Mattos finit par accepter d'assumer ce rôle, en entreprenant néanmoins une longue étude visant à défendre le spiritisme en tant que véritable science. Il dit par là vouloir s'éloigner du contenu mystique de la doctrine tel qu'il est présenté dans le spiritisme kardéciste – qui prêche le « Nouvel évangile » d'Allan Kardec –¹⁴. Deux ans plus tard, le Centre appelé initialement « Centro Espírita Amor e Caridade » (1910) allait être transféré à Rio de Janeiro et transformé en « Centre rédempteur » du « spiritisme rationnel et scientifique (chrétien) » – plus tard, « rationalisme chrétien ».

Cette version du récit fondateur omet toutefois d'identifier le responsable du centre spirite où le destin de Luiz de Mattos s'est noué ; il s'agit de Maninho de Burgo, un immigré capverdien dont tous les rationalistes interrogés au Cap Vert ont souligné l'influence décisive dans la formation de Luiz de Mattos, donc la primauté de la pratique rationaliste.

Sachant par ailleurs que la doctrine se développe largement plus dans l'archipel que nulle part ailleurs, on peut comprendre l'intérêt de délaisser le spectre international pour l'analyser à la lumière de sa réappropriation capverdienne.

Philosophie versus religion

Pour comprendre les enjeux de la doctrine, il convient de l'appréhender en premier lieu comme une remise en question du catholicisme institué. Ainsi, à sa base même, la doctrine prône l'usage de « la raison » en réaction à « la tradition » catholique, associée le plus souvent à l'adoration aveugle donc au fanatisme. Selon les propos de Carlos, directeur d'un centre rationaliste chrétien, « *aujourd'hui les gens ne réfléchissent pas ; ils veulent qu'on pense pour eux ; ils ne raisonnent pas ! Ils vont accepter de faire des choses que l'Église leur ordonne, pendant les cultes, mais que personne, en toute logique, ne voudrait faire. Du vrai fanatisme* ».

Si ce rationalisme se pourvoit du qualificatif « chrétien », c'est pour insister sur sa dimension spirituelle et dès lors se distinguer du rationalisme matérialiste. Mais la référence centrale au Christ ne doit en aucun cas être prise dans son acception religieuse – Jésus n'est pas le fils de Dieu – mais bien relativement à la nature et la philosophie modèle du Christ.

14. Notons cependant que le motif de cette « dissidence », si elle peut se comprendre en relation aux groupes bahianais – qui avaient effectivement mis en avant l'aspect religieux et mystique de la doctrine kardéciste –, ne tient pas véritablement compte de l'évolution de la doctrine kardéciste au Brésil, notamment dans son courant *carioca* où surgit à partir des années 1870 une volonté de reconnaissance de la « scientificité » de son discours. Pour un approfondissement de cette distinction au sein du spiritisme kardéciste brésilien, voir Aubrée et Laplantine [1990] et Capone [1999, p. 90]. On y comprend l'importance de prendre distance par rapport à au discours rationaliste chrétien préfigurant une nette rupture avec le spiritisme kardéciste pratiqué au Brésil.

Selon la doctrine, il n'existe pas de Dieu tel que l'entendent les religions révélées mais bien une force supérieure créatrice appelée « Grand foyer » ou « Intelligence universelle », dont les hommes sont une infime particule. Chacun de nous contiendrait de façon latente les attributs de ce principe intelligent qui irradie sur l'univers. Tout le défi est alors de perfectionner ces attributs à travers nos diverses existences sur terre.

Réincarnation et responsabilité individuelle

« L'esprit aussi est à l'école mais il n'y a pas de diplôme en spiritualité ; tu dois atteindre l'infini »

Antero, président RC

La finalité de l'âme n'est aucunement de trouver le repos au paradis des chrétiens mais bien de s'élever par l'accumulation des réincarnations. Celle-ci s'échelonne sur 18 stades évolutifs pour les esprits en réincarnation sur terre, et se poursuit de 18 à 33 pour les esprits ayant achevé leur cycle de réincarnations terrestres, appelés esprits de Lumière, ou encore de « l'Astral Supérieur ». Parmi ces esprits dits très évolués, figurent notamment Che Guevara, Amilcar Cabral¹⁵, Jean-Paul II, Gandhi, Martin Luther King, etc. À partir du 33^e stade, comme celui atteint par le Christ, l'élévation est maximale et irréversible de sorte que l'esprit ne descendra plus jamais sur Terre pour laisser des messages à travers les médiums.

Chaque nouvelle vie est alors considérée comme une « école » où l'individu expérimente de nouvelles facettes de son âme afin de l'épurer, à terme, de ses erreurs :

« Juste avant de se réincarner sur terre, nous choisissons nous-mêmes ce qu'il va se passer dans notre vie, pour limer des failles d'autres incarnations ; il n'y a pas de hasard. Si vraiment Dieu avait choisi ton existence, Dieu serait la personne la plus cruelle qui pourrait exister sur terre ! Tu sais ces religions qui disent "tu es pauvre, tu es malade car Dieu l'a voulu"... Mais Dieu serait injuste ! Il aurait choisi de faire une partie riche, une partie qui mendie et qui mange des choses pourries ? Malheureusement c'est ce que les religions inculquent ; surtout la catholique ! Elles attribuent tout à Dieu ! Dieu veut ci et ça et Dieu paie pour tout ! Bon quand tu fréquentes le rationalisme chrétien, tu comprends qu'on va tous payer pour nos dettes ! Tu fais le bien, tu cueilles le bien, tu fais le mal, tu cueilles le mal ! C'est **la loi du retour** ! Car un enfant mort-né ? Qu'est-ce qu'il a bien pu faire pour mourir si tôt ? Ce n'est pas que Dieu ait voulu ! Non ! C'est l'être qui a tracé par là quelque chose dans son plan. (...) Il y a une liberté totale ici dans la doctrine, rien ne te tombe dessus. Tout ce qu'on entend et voit a une raison d'être. On choisit tout ! »

(Carlos, président RC)

Cette fameuse « loi du retour » par laquelle aucun acte n'est dépourvu de conséquences, va de pair avec la « loi de l'attraction » selon laquelle les êtres attirent les énergies négatives ou positives qui agiront sur leur vie. Les hommes, par la qualité de leur irradiation, déterminent donc l'orientation de leur

15. Fondateur et militant fervent du PAIGC (Parti Africain pour l'Indépendance de Guinée et du Cap-Vert), considéré comme le principal protagoniste de l'indépendance du Cap-Vert ; assassiné en 1973.

« compagnie astrale ». Ces deux lois introduisent largement la notion de responsabilité individuelle en même temps qu'un impératif de perfectionnement moral, notamment énoncé dans le contenu de l'irradiation.

Irradiation et nettoyage psychique au Centre Rédempteur

Le rationalisme chrétien ne reconnaît pas l'acte de la « prière » mais bien celui de « l'irradiation », par laquelle l'assemblée, concentrée, joint ses vibrations positives à celles du « Grand Foyer » en répétant les paroles suivantes :

« Grand Foyer, vie de l'Univers

Nous sommes en train d'irradier nos pensées vers les êtres supérieurs

Pour que la lumière se fasse dans notre esprit et qu'il ait conscience de ses erreurs

Afin de les réparer et d'éviter le mal

Nous savons que les lois qui régissent l'Univers sont naturelles et immuables

Et à elles, tout est assujéti

Nous savons aussi que c'est par l'étude, le raisonnement et la croissance, dérivés de la lutte contre les mauvaises habitudes et les imperfections, que l'esprit s'éclaire et atteint une évolution supérieure »

Tel un *ostinato*, la répétition de ces deux couplets vise à atteindre la concentration par la recherche d'une émotion et d'un abandon accentuant le pouvoir de l'irradiation. Celle-ci possède en effet la capacité d'éloigner, voire d'éradiquer les esprits inférieurs causeurs de troubles dans l'atmosphère terre. Elle peut se pratiquer soit individuellement – et les rationalistes chrétiens y sont vivement encouragés – au lever et au coucher, de même que face à des situations de conflit vécues personnellement ou simplement observées. De nombreux rationalistes chrétiens racontent ainsi être parvenus, par leur irradiation ciblée, à désamorcer des agressions sur la voie publique, des accidents routiers ou des drames familiaux.

De façon collective, l'irradiation est pratiquée sous deux formes ; d'une part les séances de nettoyage psychique, d'autre part celles de dédoublement psychique.

Le nettoyage psychique

Les séances de nettoyage psychique sont ouvertes à tous et pratiquées à raison de trois fois par semaine – lundi, mercredi et vendredi –. Elles répondent à un double objectif : agir sur les maux de l'humanité en général et guérir de façon spécifique deux « possédés », assis en bout de table. Pour ces individus, l'irradiation doit aboutir impérativement – en une ou plusieurs sessions – à l'expulsion de « l'esprit obsesseur ». Puisque « la Table » n'accueille que deux malades à la fois, il s'agit de choisir, parmi ceux qui se présentent au centre, les plus nécessiteux – en fonction de l'urgence de la maladie et de son caractère nettement plus spirituel que physique. De nombreux membres ont ainsi été guéris dans le centre avant de commencer à le fréquenter avec régularité, voire à s'y engager en tant que militant – ce qui suppose une présence assidue aux 5 sessions de la semaine.

Par le biais d'un tour de table organisé et cadré par le président du Centre, les esprits inférieurs et/ou supérieurs se manifestent et, au travers des médiums

présents, laissent des messages à la communauté. Après chaque transmission, le président procède pendant quelques minutes à la « doctrination » ; ce discours vise à commenter sur base doctrinaire la situation que l'esprit vient de décrire à travers son message. La finalité de ces incursions est de rassembler les raisons nécessaires pour ordonner à l'esprit de quitter la planète Terre, où il est nuisible aux humains, et reprendre son cycle de réincarnations. De façon très didactique, le président s'adresse ainsi indirectement à l'assistance afin de lui faire prendre connaissance des principes de la doctrine et de son efficacité à « nettoyer » l'atmosphère des esprits errants et indésirables qui sont à l'origine des maux psychiques humains.

Les bénéfiques s'étendent cependant bien au-delà de la Table puisque, comme dit Antéro, président de session à Mindelo : « La lumière astrale va illuminer la salle mais aussi envelopper toute l'humanité ! La femme qui focalise sa pensée sur notre maison, même à l'autre bout de l'océan, à 20 h pile, elle aussi va bénéficier de l'irradiation ! ».

Le dédoublement psychique

Le dédoublement est entendu comme la séparation du « corps astral » (esprit) et du corps physique (matière) ; le premier s'éloigne du second tout en restant connecté au moyen de « cordons fluidiques » reliés au cerveau et au cœur, que seule la mort va rompre définitivement. L'opération – délicate, donc réservée aux militants – revient à créer un courant fluide d'une qualité telle que l'esprit du médium peut en toute sécurité envoyer son « double » sur les lieux de conflits majeurs afin d'y combattre les esprits inférieurs.

Il est très intéressant de constater que le dédoublement psychique permet d'avoir prise sur certains événements se passant à l'étranger, donc aussi et surtout sur le destin des proches envoyés en migration. C'est notamment l'histoire que raconte Dona Guida, médium depuis 20 ans dans un centre à Mindelo :

« Le dédoublement, c'est du travail à distance. Le médium se relâche, s'abandonne, se dédouble ; son double part avec l'Astral Supérieur dans n'importe quel endroit du monde où il faut faire un nettoyage psychique. Et ce double va et vient pour amener les esprits nuisibles jusqu'à la séance et les expulser. Normalement tu ne te rappelles pas d'où tu as été ; comme quand tu rêves et le matin tu as tout oublié ; mais parfois, soudain, comme une cassette, ça revient. Et je sais que j'ai déjà été dans beaucoup de pays. Un jour je me suis dédoublée à la maison, en dormant, et j'ai été à l'étranger à la rencontre de mon mari en Hollande. Je suis entrée dans un bateau et il était assis à une table avec une boisson, ivre. Autour de lui il y avait des femmes nues mais ce n'était pas des femmes mais des esprits. Et là je sais que je lui ai dit "lève-toi, lève-toi, on y va" ; on est sorti du bar et on est arrivé dans le bateau. Et là, j'ai la sensation qu'il tombe dans l'eau. Mais sauf que je suis donc en train de dormir. Et quand je le vois à nouveau, il sort la tête de l'eau et je vois alors qu'il a plein d'argent sur lui. Puis je ne me rappelle plus. Et quand il est rentré pour les fêtes, je lui ai demandé "un jour, tu es tombé dans l'eau et tu avais plein d'argent sur toi ? Et ton ami qui t'a aidé t'a piqué la moitié ?" et lui ; "oui ! Comment tu sais ?". Mais il savait bien comment je savais. Il savait que j'avais cette capacité. Une autre fois, c'était en Amérique. Je me suis endormie, mon esprit

s'en est allé et il est dans un bar où était mon mari ; j'ai vu une main aller dans le verre et une voix me dire "ils sont en train de mettre de la drogue". J'étais effrayée, je me suis levée et j'ai envoyé directement une lettre pour le prévenir. Mais ce que j'ai vu n'était pas encore arrivé ; j'ai eu une prémonition, pour le prévenir, pour qu'il fasse plus attention. Mais sauf que quand la lettre est arrivée, il était déjà au lit, à l'hôpital. Et au laboratoire ils ont identifié qu'ils avaient mis de la drogue. Je lui ai souvent prédit des choses comme ça et parfois il écoutait, parfois pas ; il avait sa vie ».

En quelque sorte, il est question d'une forme de contrôle social à distance sur les agissements de ceux qui sont au loin, et plus particulièrement ici de l'épouse sur son époux. Les réunions de dédoublement ont donc une portée collective – par leur volonté d'intervention dans des enjeux internationaux – mais également une portée au niveau de l'histoire individuelle. Ce n'est pas un hasard, dans un pays où la migration fait le drame mais aussi la survie des familles, que le dédoublement permette de garder une mainmise symbolique sur le membre en migration. Dans cette perspective, on comprend que cette doctrine dialogue sans peine avec le catholicisme populaire (*cf. supra*). Plus encore, par la référence à l'esprit du défunt et plus largement aux esprits, le rationalisme chrétien articule, alimente et renforce cette façon proprement capverdienne de concevoir le religieux, synthétisée sous l'expression « religion du voyage ».

Les « instruments » du rationalisme chrétien

Les médiums, dits « instruments », occupent donc un rôle charnière dans la doctrine. Toutefois, l'hypersensibilité liée à cette faculté médiumnique s'avère être une arme à double tranchant puisque les « instruments » s'exposent par la même occasion aux influences d'esprits mal intentionnés. Ce n'est pas un hasard si la disposition de « la Table » alterne systématiquement un médium et un « pilier » (*estaió*), représenté par un membre expérimenté, et dont l'irradiation positive va colmater les brèches où pourraient s'immiscer les inférieurs.

Selon cette vision, on comprend que la médiumnité, comprise en tant que sensibilité à la réception des esprits, s'applique tant pour les esprits supérieurs qu'inférieurs. Ce sont donc ces mêmes médiums sensibilisés qui, en décidant de s'éloigner ou d'abandonner le rationalisme chrétien, risquent de devenir les instruments de l'astral inférieur. La doctrine établit donc une continuité directe entre la compétence de médiumnité utilisée à bon escient dans le cadre du nettoyage psychique, de celle, considérée comme nuisible, utilisée dans le cadre de travaux de sorcellerie. Une telle conception est hautement significative puisqu'elle atteste « l'existence » de la magie noire et, par là, l'existence des sorciers-guérisseurs (*curandeiros, mestres ou macumbeiros*) considérés comme les instruments par excellence des esprits de l'astral inférieur. Ces sorciers-guérisseurs sont d'ailleurs ouvertement condamnés par les rationalistes chrétiens¹⁶ et visés en priorité par les séances de nettoyage psychique.

16. Matteus va jusqu'à les décrire comme « la pire malédiction de l'humanité ».

L'identification de ce danger de sorcellerie, partiellement incontrôlable, change considérablement la donne. Elle suppose en effet qu'aucun rationaliste chrétien n'est totalement à l'abri de l'astral inférieur, puisque celui-ci peut avoir été « envoyé » par un tiers jaloux à travers la consultation magique d'un *curandeiro* ; si à ce moment précis, l'individu se trouve dans une période de relâchement spirituel – donc insuffisamment protégé par l'astral supérieur –, les inférieurs trouveront aisément une brèche où s'infiltrer. Cette vision vient donc remettre en question le principe de responsabilisation selon lequel, par la loi du retour et le choix de leur compagnie astrale, les humains ne peuvent s'en prendre qu'à eux-mêmes si le malheur les atteint. Car si l'encadrement moral du rationaliste chrétien l'amène à endosser en partie les conséquences de ses erreurs, c'est néanmoins à la persécution sorcière que sont attribués en dernière instance les diagnostics de perturbation mentale.

Non seulement le schéma persécuteur est abondamment mobilisé dans le rationalisme chrétien, mais surtout, on constatera que son origine est attribuée à l'extérieur du Cap Vert puisque la majorité des *curandeiros* sont identifiés comme des immigrés d'Afrique continentale. Comme l'exprimera Matteus : « L'Africain a besoin de connaître le rationalisme chrétien car c'est une philosophie qui doit servir non seulement au monde entier mais surtout aux peuples plus attardés dans leur évolution, dans leur progrès matériel ».

On comprend dès lors toute l'asymétrie structurant la société capverdienne et le champ religieux puisque le rationalisme chrétien adresse son impératif d'évolution en priorité aux Africains du continent.

Conclusions : la resémantisation des flux migratoires

Archipel métis et migrateur, le Cap Vert vit dans cette interminable quête du « lien ». La famille, l'économie, la politique, la culture, mais aussi la religion, sont constamment tiraillées entre des forces centripètes et centrifuges qui n'opèrent pas toujours en chœur. Tout l'enjeu de la nation capverdienne réside dans le maintien de cet équilibre précaire. Ce n'est dès lors pas un hasard si le religieux s'attèle à concevoir des esprits de plus en plus voyageurs et apatrides, capables de « re-liaison » symboliquement ici et là-bas.

Nous avons montré dans cet article que le catholicisme populaire et le rationalisme chrétien se distinguent par leur succès dans cette démarche restauratrice du « lien ». Et pour cause, elles créent un dialogue entre les esprits et les hommes dans un espace-temps dénué de frontières. Le point charnière de ce dialogue est l'esprit du défunt, dit « *finado* » dans l'imaginaire populaire.

L'importance de cet esprit est révélée dans le catholicisme populaire au travers de rituels funéraires surdimensionnés, venant souligner le « lien » à conserver par-delà la mort, mais aussi par la migration. La famille doit rester unie à tout prix, comme en témoigne l'« autel domestique » érigé à la mémoire des disparus ;

migrants et défunts y sont alignés sans distinction afin d'entretenir en dernière instance l'idéal d'une famille réunie et stable.

La force du « lien » est ainsi directement liée à l'instauration d'une « société à distance », presque virtuelle, reliant les vivants aux défunts et les natifs aux migrants. C'est précisément à la croisée entre le départ en migration et le départ au Royaume des morts, que s'instruit progressivement au Cap Vert ce que nous proposons d'appeler une « religion du voyage ».

Dans le rationalisme chrétien, c'est l'utilisation des médiums qui permettra d'initier ce « voyage » visant à se « re-lie » aux esprits (de défunts) et aux migrants, voire aux humains du monde entier. Cette forme d'abolition des frontières agit d'ailleurs à double sens : lors du « nettoyage psychique », les esprits inférieurs, d'où qu'ils soient sur Terre, sont ramenés à la Table (de là-bas à ici) pour être renvoyés dans leur monde tandis que lors du « dédoublement » psychique, les esprits des médiums sortent de leurs corps pour se rendre sur les lieux mêmes où leur irradiation est attendue (d'ici à là-bas). Ce n'est donc pas un hasard si plusieurs des médiums disent profiter de ces « voyages » pour aller irradier dans les hauts lieux de la migration capverdienne (Boston, Amsterdam, etc.), voire y retrouver leur mari ou enfant migrant.

Dans un deuxième temps, la force du « lien » instauré par le rationalisme chrétien, c'est la volonté de coupler la tradition spirite héritée de l'Afrique, à une aspiration occidentale croissante – véhiculée notamment par les migrants. On trouve ainsi dans la doctrine, aux côtés de la menace sorcière, un désir d'unification de la personne (pas de dédoublement possible entre l'esprit et la matière) incarné avant tout dans l'objectif de responsabilité individuelle. Par la loi du retour (« *tu récoltes ce que tu plantes* ») et celle de l'affinité astrale (« *tu attires les énergies similaires à celles que tu irradies* »), l'homme acquiert la responsabilité de ses actes, donc de son élévation personnelle dans l'échelle astrale. Ce schème responsabilisant vient donc cohabiter avec le schème de la persécution, pour sa part déresponsabilisant – l'acte de sorcellerie étant partiellement incontrôlable.

Le lien opéré entre ces deux modes de pensée, africain et occidental¹⁷, est néanmoins hiérarchisé au travers d'une reformulation de l'ordre social qui reconnaît les pratiques des sorciers-guérisseurs tout en leur attribuant une valence négative – ce sont des manipulateurs des forces de l'astral inférieur. En séance de « nettoyage psychique », il ne s'agit dès lors pas de nier l'influence des esprits persécuteurs – qui continuent d'être invoqués comme cause de perturbation mentale – mais au contraire de les « endoctriner » (*doutrinar*) et, par là, les convaincre de « retourner dans leur monde ». Étant donné que les sorciers-guérisseurs sont principalement des immigrés du continent africain, la doctrine rationaliste chrétienne participe donc activement d'une structuration socio-culturelle où l'héritage africain est dévalorisé en faveur d'un idéal occidental d'individualisation

17. Comme d'ailleurs d'autres mouvements organisés autour de « l'intégration-rejet » de la sorcellerie, telle que l'Église Universelle du Royaume de Dieu, également en expansion fulgurante au Cap-Vert.

(c'est-à-dire celui du « moi – sujet » de l'Occident [Touraine 1992, p. 46]). Or ce dernier est le plus souvent transmis à travers les allers-retours de migrants et l'image de réussite qu'ils transmettent aux jeunes générations.

Tout l'enjeu d'une identité diasporique transparait donc dans ce scénario où la diabolisation d'une immigration africaine est mise en balance avec l'idéalisation d'une émigration tournée vers l'Occident. La doctrine opère ainsi une asymétrie structurante¹⁸ qui ordonne les composantes de la société capverdienne en distinguant natifs, migrants et immigrés, tout en laissant à chacun d'eux la possibilité d'imaginer des chemins d'ascension sociale.

En ce sens, la « religion du voyage », c'est bien plus que la transnationalisation des identités religieuses ; c'est la possibilité de faire reposer l'existence et la viabilité d'un culte sur la délocalisation et la désethnicisation de ses esprits. On y voit se capverdianiser une pensée initialement apatride empruntant autant de l'Asie (réincarnation, karmas, loi du retour), de l'Europe (rationalisme des lumières) et de l'Afrique (fétichisme/spiritisme) ; on y voit également des insulaires s'approprier une doctrine née au Brésil, initiée par un immigré Portugais et diffusée par une nation diasporique.

Par ces positionnements charnières, on comprend combien le rationalisme chrétien, comme le catholicisme populaire, initient une vaste entreprise de liaison. En plaçant l'esprit du défunt au centre de la doctrine, ils rétablissent le dialogue entre les ancêtres et l'homme moderne, de même qu'entre l'espace insulaire et les flux migratoires qui le traversent, instituant par là une véritable « religion du voyage » [Laurent et Plaideau, 2010].

Bibliographie

- ALMEIDA G. [2005], *A Ilha Fantástica*, Praia, Ilhéu editora, 7^a edição, 1^a ed. 1994.
- ANDRADE S. E. [2000], *Quelques aspects du développement économique, social et politique aux Iles du Cap Vert (1975-1999)*, Paris, UNESCO.
- AUBRÉE M., LAPLANTINE F., [1990], *La Table, Le livre et les esprits- Naissance, évolution et actualité du mouvement social spirite, entre France et Brésil*, Paris, J.C. Lattès, 1990.
- BARNET M. [1967], *Esteban Montejo, esclave à Cuba. Biographie d'un cimarron du colonialisme à l'indépendance*, Paris, Gallimard.
- BASTIDE R. [1960], *Les religions africaines au Brésil*, Paris, PUF.
- CABRAL N. [1983], *Le Moulin et le Pilon*, Paris, L'Harmattan.
- CAPONE S. [1999], *La quête de l'Afrique dans le candomblé. Pouvoir et tradition au Brésil*, Paris, Karthala, 345 p.

18. Cette asymétrie rappelle Louis Dumont et son « englobement des contraires », où « la relation hiérarchique est très généralement celle entre un tout (...) et l'élément de ce tout (...) : l'élément fait partir de l'ensemble, lui est en ce sens consubstantiel ou identique, et en même temps il s'en distingue ou s'oppose à lui. » [Dumont, 1966, p. 396-397].

- CARREIRA A. [2000], *Cabo Verde, Formação e extinção de uma sociedade escravocrata (1460-1878)*, Praia, IPC, 522 p.
- CARREIRA, A. [1977], *Cabo Verde, Classes sociais, estrutura familiar, migrações*, Lisboa, Ultrameiro, n° 9, 79 p.
- CARVALHO SEMEDO A. F. [2009], *Religião e cultura. A influencia da religião católica na reprodução da dominação masculina em Cabo Verde*, Porto, CEAUP, 210 p.
- CORREIA E SILVA A. L. [2001], « A sociedade agrária. Gentes das águas : senhores, escravos e mortos », in Madeira Santos M. E. (coord.), *Historia geral do Cabo Verde, vol. 2*, deuxième édition, Lisboa / Praia, ICCP / INAC.
- DUMONT L. [1966], *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Paris, Gallimard, 449 p.
- FREYRE G. [1952], *Maîtres et esclaves. La formation de la société brésilienne*, Paris, Gallimard, [Éd. orig. 1933].
- GODELIER M. [2004], *Métamorphoses de la parenté*, Paris, Fayard.
- GRACCHUS F. [1986], *Les lieux de la mère dans les sociétés afro-américaines*, Paris, Éd. Caribéennes, 359 p.
- LAURENT P.-J., FURTADO C. [2010], « Structures sociales et enjeux fonciers à Santo Antão – Cap Vert. Études des relations entre famine, migration eau et terre », in Colin J.-P., Jul-Larsen E., Laurent P.-J., Le Meur L. E. (sous la dir. de), *Ouvrage en hommage à Jean-Pierre Chauveau*, Paris, Karthala, (à paraître).
- LAURENT P.-J. PLAIDEAU C. [2010], *La religion du voyage et la formation de la société cap-verdienne*, 210 p. (à paraître déc. 2010).
- LIMA G. [2002], *Boavista, ilha da Morna et di Landu*, Praia, ISE.
- LE GOFF J. [1981], *La Naissance du Purgatoire*, Gallimard, Paris, 509 p.
- MADEIRA SANTOS M. E. (coord.) [2001, 2002], *Historia geral do Cabo Verde, vol. 1, 2 et 3*, deuxième édition, Lisboa / Praia, ICCP / INAC.
- MADEIRA SANTOS M. A., SOARES M. J. [2002], *Igreja, missão e sociedade*, in Mendes A. [2008], *Les rituels funéraires à Santiago aux îles du Cap Vert*, Université de Pau et des Pays de l'Adour, thèse de doctorat en anthropologie.
- MINTZ S. [1979], *Taso. La vie d'un travailleur de la canne*, Paris, Maspero.
- PLAIDEAU C., « Entre responsabilité et persécution. Les esprits du rationalisme chrétien au Cap Vert », à paraître dans *Archives de Recherche en Sciences sociales des Religions*.
- PLAIDEAU C., LAURENT P.-J., FURTADO C. [2009], « L'Église Universelle du Royaume de Dieu du Cap Vert. Croissance urbaine, pauvreté et mouvement néo-pentecôtiste », *Bulletin de l'APAD*, n°s 29-30, p. 19-39.
- Rationalisme chrétien – Livre principal*, Gráfica Portinho Cavalcanti.
- SEMEDO J. M., TURANO M. R. [1997], *Cabo Verde. O ciclo ritual das festividades da tabanca*, Praia, Spleen edições, 153 p.
- TOURAINÉ A. [1992], *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 462 p.
- VASCONCELOS J. [2005], « Langue des esprits et esprit de São Vincente (îles du Cap Vert) », *Terrain*, n° 41, p. 109-124.

« Axé Ilê Portugal* » : parcours migratoires et religions afro-brésiliennes au Portugal

Maïa Guillot**

La très grande majorité des initiés dans les religions afro-brésiliennes au Portugal sont des Portugais n'ayant jamais vécu hors des frontières ibériques. Pourtant, la pratique du candomblé et de l'umbanda en terre portugaise reconnaît aux processus migratoires un rôle important. En effet parmi les fidèles, certains sont des Portugais ayant émigré vers le Brésil de longues années avant de revenir dans leur pays. Initiés outre-Atlantique dans une religion leur étant auparavant inconnue, le Portugal devient à leur retour l'endroit où ils ouvrent une maison de culte, ou *terreiro*¹, en tant que chefs de culte. Les Brésiliens au Portugal sont d'autres acteurs de cette transnationalisation puisque des chefs de culte y ont immigré et ouvert un *terreiro*, et d'autres partagent leurs activités religieuses de part et d'autre de l'Atlantique. Enfin parmi les initiés portugais, certains sont des « *retornados* », nés ou ayant vécu en Afrique coloniale, terre qu'ils ont dû quitter lors des indépendances. Leur relation au continent est alors mobilisée pour expliquer leur initiation dans des religions dites « d'origine africaine ».

Plus de quarante *terreiros* ont été ouverts au Portugal [Pordeus, 2009 ; Guillot, 2009 ; Saraiva, 2010], le premier datant de 1974, année marquée par la Révolution des Œillets du 25 avril et la fin de la dictature. Les *terreiros* sont des groupes de culte structurés par une parenté rituelle et donc constitués en « famille ». Ils rassemblent : le chef de culte, *pai de santo* ou *mãe de santo* aussi appelés *babalorixá* et *iyalorixá* ; ceux qu'ils initient, les *filhos de santo*² ; et les clients, non initiés mobilisant les services du chef de culte et/ou l'aide des esprits. L'umbanda et le candomblé sont les religions afro-brésiliennes les plus répandues au Portugal, le champ

* « Force Terre Portugal » en *nagô*, langue rituelle utilisée dans le candomblé et qui trouve ses origines dans le yoruba. Lors d'une émission télévisée portugaise, un chef de culte brésilien ayant ouvert un *terreiro* aux alentours de Lisbonne termina son interview en scandant : « *Axé Portugal, Axé Portugal, Axé Ilê Portugal !* ».

** Doctorante en ethnologie, Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative, Université Paris Ouest-Nanterre-La Défense, Maison de l'archéologie et de l'ethnologie, 21 Allée de l'Université, F 92023, Nanterre Cedex. maiguillot@hotmail.com ; maia.guillot@gmail.com

1. Terme désignant à la fois le lieu de culte et la communauté religieuse qui lui est reliée.

2. Père-de-saint, mère-de-saint et fils-de-saint en portugais et en *nagô*.

religieux afro-brésilien se composant en effet de plusieurs modalités de culte, formant un continuum allant d'un pôle « blanc » et proche de la matrice catholique vers un pôle « africain » : kardécisme³, umbanda « blanche », umbanda « africaine » ou omolocô, et candomblé sont quelques-unes de ces modalités. Au Portugal, les *terreiros* sont dirigés par des *pais* et *mães de santo* portugais ou brésiliens et on compte aujourd'hui une trentaine de chefs de culte portugais et plus d'une vingtaine de brésiliens ayant ouvert ou non un *terreiro*. En effet, certains offrent leurs services – séances de divination, travaux magiques – sans maison de culte. La majorité des *pais* et *mães de santo* portugais n'a pas vécu au Brésil : certains n'y ont jamais voyagé et une grande partie s'y est rendue seulement pour accomplir le processus initiatique. Les *terreiros* regroupent en moyenne une vingtaine d'initiés, très majoritairement des Portugais. Les Brésiliens, malgré le fait qu'ils constituent la plus forte population étrangère au Portugal, n'y sont que sous-représentés. La présence d'immigrés africains des anciennes colonies portugaises (Angola, Cap Vert, Mozambique, Guinée Bissau, São Tomé-et-Príncipe) est également significative⁴.

L'implantation des religions afro-brésiliennes au Portugal doit être comprise au sein du processus plus ample qu'est la transnationalisation des religions afro-américaines, qui a retenu l'attention de plusieurs auteurs [Frigerio, 1997, 2004 ; Oro, 1999 ; Capone, 2001-2002, 2004, 2005 ; Guedj, 2005 ; Teisenhoffer, 2007 ; Argyriadis et Juárez Huet, 2008]. La transnationalisation est ici entendue comme faisant référence à « l'existence d'interactions de plusieurs genres et reliant les individus et les institutions au-delà des frontières nationales » [Vertovec, 2000, p. 22]. Selon Guarnizo et Smith [1998, p. 4], la transnationalisation, ou le transnationalisme⁵, doit aussi inclure l'expansion de réseaux sociaux, qui facilitent la reproduction de la migration transnationale. De fait, c'est notamment au sein d'une longue tradition de migrations que s'inscrit la diffusion des religions afro-brésiliennes en terre portugaise. J'aborderai dans cet article cette expansion religieuse par le spectre de parcours migratoires d'initiés entre le Portugal et le Brésil, mais aussi l'Afrique dans une moindre mesure. L'objectif sera de montrer les formes de l'influence des migrations dans le champ religieux afro-brésilien au Portugal. La façon dont les initiés réinterprètent leur parcours migratoire sera dévoilée à la lumière d'éléments issus des imaginaires nationaux brésilien et portugais ainsi que des logiques propres au candomblé et à l'umbanda. De même, n'oubliant pas que les pratiques religieuses transnationales impliquent entre autres la transformation des pratiques rituelles d'origine [Levitt, 2001, p. 6], il s'agira de montrer que les migrants mobilisent la plasticité des religions afro-brésiliennes dans le contexte portugais. L'analyse permettra de comprendre comment la relation migration/adaptations des pratiques participe à la recomposition d'un imaginaire transnational des religions afro-brésiliennes, qui est propre et spécifique au contexte portugais dans lequel il s'opère.

3. Le kardécisme est inclus dans le champ religieux afro-brésilien car, au Brésil comme ailleurs, il est souvent pour les fidèles une porte d'entrée vers des cultes plus « africains » du continuum.

4. La place de ces immigrés africains dans les *terreiros* ne sera pas abordée dans cet article.

5. Ces auteurs préfèrent utiliser le terme transnationalisme, qui réfère à une propriété intrinsèque à un phénomène. Le terme transnationalisation met au contraire en avant sa dimension processuelle.

Du Portugal vers le Brésil

Émigration portugaise, umbanda et candomblé

Comme l'a montré Ismael Pordeus J.-R. [2000, 2009], la diffusion des religions afro-brésiliennes au Portugal s'explique en partie par le retour au Portugal d'individus ayant vécu au Brésil. Leurs parcours migratoires s'inscrivent dans une tradition d'émigration portugaise vers le Brésil, longue de plusieurs siècles et motivée de façon plurielle : expansion coloniale, administration, peuplement, refuge politique pendant la dictature de l'*État Nouveau* portugais (1933-1974), recherche d'un meilleur niveau de vie outre-Atlantique [Almeida Fiori et Rocha-Trindade, 2009, p. 205]. Le Brésil est le pays où les Portugais ont le plus émigré⁶ et entre 1880 et 1960, il a accueilli 76 % du total de cette émigration [*ibid.*] Par ailleurs, les Portugais ont constitué la plus grande population immigrée au Brésil : plus d'1 700 000 individus entre 1818 et 1959, constituant ainsi 32 % du total des entrées d'étrangers au long de cette période [*ibid.*, p. 208]. Bien plus, dès le 22 avril 1939 l'immigration portugaise est exclue du régime des quotas limitant l'immigration au Brésil. Étant pourtant passés du statut de « nationaux » s'installant dans une colonie portugaise à celui d'« étrangers » comparables aux autres groupes immigrants au Brésil depuis son indépendance en 1822, quelle place les immigrants portugais continuaient donc à tenir au sein du projet national brésilien ? À la fin des années 1930, la position brésilienne officielle de l'*Estado Novo* (1937-1945)⁷ définissait clairement sa nation dans le monde lusitain. Cette position fut fortement influencée par certains intellectuels qui, tel Gilberto Freyre [1940], visaient la reconnaissance des « racines » portugaises du Brésil ainsi que la valorisation du peuple portugais et de ses supposées caractéristiques d'exaltation du mélange culturel et « racial ».

À la fin de l'*État Nouveau*, des milliers de Portugais reviennent sur leur terre natale et d'autres continueront à émigrer vers le Brésil pour un certain temps. Parmi ces populations se trouvaient de futurs *pais* et *mães de santo* qui, après avoir vécu et été initiés au Brésil, reviendront dans leur pays natal et introduiront les religions afro-brésiliennes, notamment l'umbanda et le candomblé, parmi leurs compatriotes.

Née dans les années 1930 à Rio de Janeiro, l'umbanda est une religion issue d'une fusion entre le spiritisme fondé par le Français Allan Kardec, introduit avec succès au Brésil à la fin du XIX^e siècle, et les cultes d'origine africaine en présence. Du spiritisme kardéciste, l'umbanda hérita une organisation bureaucratique des lieux de culte, le discours scientifique qui accompagne la doctrine, la croyance en la réincarnation et l'éthique de la charité. Des cultes d'origine africaine, elle récupéra une partie du panthéon des *orixás*, les divinités yoruba, ainsi que certains esprits, aussi appelés entités (*entidades*) ou guides (*guias*). En reprenant les classifications du spiritisme, l'umbanda distingue les esprits de « lumière » des esprits

6. En 1963 pour la première fois, la France devient le premier pays de destination des émigrés portugais.

7. Je distingue les deux *Estado Novo* portugais et brésilien en appelant *État Nouveau* le premier.

« des ténèbres ». La première catégorie regroupe les entités considérées comme « évoluées », dont les *preto-velhos* (vieux noirs, anciens esclaves), les *caboclos* (Indiens brésiliens), les *marinheiros* (marins), les *boiadeiros* (vachers). La deuxième catégorie regroupe les entités se trouvant sur l'échelon le plus bas de l'évolution spirituelle : les *exus* (transgresseurs, pouvant agir pour le bien comme pour le mal) et leur variante féminine, les *pomba-giras* (femmes provocantes et rebelles à la domination masculine). Généralement hebdomadaires, les *giras* (cérémonies) se déroulent sous l'autorité du chef de culte et ont pour objectif l'entrée en transe des médiums ou *filhos de santo*, afin que les entités aident et conseillent les clients en quête de résolution de problèmes de santé, matériels, amoureux ou familiaux. Ce travail médiumnique et de charité permet l'« évolution spirituelle » des entités ainsi que celle des *filhos de santo*.

L'umbanda s'insère dans un champ religieux afro-brésilien dominé par le candomblé, modalité considérée comme l'incarnation des « traditions africaines » au Brésil [Bastide, 1995] et divisé en plusieurs « nations », relatives à une supposée origine ethnique : nagô, kêtù, efon, ijexá, nagô-vodun, jeje, angola, congo, caboclo. Le premier *terreiro* de candomblé aurait été fondé en 1830 à Salvador [Carneiro, 1961, p. 17]. Tout au long de l'année sont réalisées les cérémonies ou « fêtes » en l'honneur des *orixás*, lors desquelles ils entrent en contact avec les hommes en prenant possession du corps des initiés. Les *orixás* trouvèrent leur place dans le Brésil colonial en étant identifiés aux saints catholiques, lors de la fusion des croyances religieuses en présence. Le parcours d'un individu dans le candomblé est un processus initiatique complexe marqué par plusieurs *obrigações* : les « obligations rituelles » envers les *orixás* qu'un initié doit accomplir au cours de sa vie et qui représentent les étapes de sa carrière religieuse. Chaque individu a un *orixá* « maître de sa tête » régissant et protégeant sa vie, et qui est découvert grâce au *jogo de búzios*, « jeu de cauris ». Pratiqué par le chef de culte, cet art divinatoire permet une communication avec les *orixás* grâce aux combinaisons de seize coquillages.

Récits de parcours initiatiques

Les quatre récits suivants illustrent les parcours migratoires et religieux de Portugais émigrés et initiés dans l'umbanda.

Mãe Virginia de Albuquerque, née en 1935 à Porto, a fondé le premier *terreiro* portugais d'umbanda en 1974 à Lisbonne [Pordeus, 2000]. En 1950, elle embarque avec sa famille pour Rio de Janeiro où elle commence à travailler comme couturière et épouse un Portugais. Peu de temps après leur mariage et en raison de graves problèmes financiers, ce dernier commence à fréquenter un *terreiro* d'umbanda afin d'être secouru. Dans un premier temps, Virginia l'accompagne sans vouloir participer aux *giras*, mais lorsqu'elle tombe gravement malade, elle se résout à être candidate à l'initiation afin d'être guérie. La maladie est dans les religions afro-brésiliennes l'une des principales raisons de l'initiation, et Virginia connait dès sa première participation une transe qui justifiera à ses yeux une

destinée sur ce chemin religieux. Initialement, Virginia a vécu une distance symbolique avec l'umbanda : cette religion n'était pas faite pour elle, unique Portugaise de la communauté religieuse [Pordeus, 2000, p. 64], et son « accent très portugais » incarnait en partie cette différence. Puis, ces sentiments se sont évanouis avec le temps et Virginia ne s'est plus jamais « sentie en décalage du fait d'être Portugaise »⁸. À la fin de son initiation en 1961, elle commence à donner chez elle à Rio des consultations grâce aux entités telles que le Preto-Velho Rei Congo.

Fernando Soares est un *pai de santo* d'umbanda, né au Brésil en 1961 de parents portugais immigrés et rentrés au Portugal vers la fin de la dictature. Sa mère et sa tante, Fernanda et Georgete, étaient deux sœurs ayant émigré vers Rio de Janeiro à la fin des années cinquante, et initiées dans l'umbanda dans les années soixante. De retour au Portugal en 1975 de façon définitive, elles réalisent chez elles à Lisbonne des consultations avec leurs entités, *preto-velho* et *caboclo*, jusqu'en 1998. Dès 1999, Fernando Soares entreprend des voyages vers le Brésil afin d'être conseillé sur ce qui devint une évidence pour lui : continuer sur ce chemin religieux et participer à la diffusion de l'umbanda au Portugal. Son premier *terreiro* ouvre en 2002 et se trouve aujourd'hui à Assafora, aux alentours de Lisbonne. Fernando Soares dit avoir dû adapter son accent – portugais ou brésilien – au gré de ses allers-retours entre les deux pays, situation qui change selon lui avec la diffusion des *telenovelas* (feuilletons télévisés) brésiliennes au Portugal dès la fin des années soixante-dix, quand l'accent brésilien devint « beau » et « exotique »⁹. L'utilisation intentionnelle de l'accent du pays où ils ont émigré permettrait en fait aux Portugais de faire état, dans leur pays d'origine, d'une relation étroite et d'une grande capacité d'adaptation au pays d'accueil [Rocha-Trindade, 1986, p. 144].

Pai Cláudio d'Oxalá a ouvert un *terreiro* d'umbanda dans la ville de Braga. Né à Leiria au Portugal, il émigre à l'âge d'un an avec ses parents vers São Paulo en 1972. Il se sent « totalement Brésilien », personne ne le voit comme un Portugais et tous l'appellent « Cláudio le Brésilien » [Pordeus, 2009, p. 96]. Rocha-Trindade [1986, p. 144-145] rappelle qu'il est en effet commun qu'au Portugal, les émigrés soient appelés par le nom correspondant au pays où ils vivent, ou ont vécu – ici, « le Brésilien » – et comme le montrent les propos de Cláudio, cette identification est acceptée tant par celui qui nomme que par celui qui s'auto-identifie comme tel. Le « Brésilien typique » est aussi dans l'imaginaire portugais celui qui, après avoir émigré très jeune vers le Brésil et s'être « enrichi » dans les grands centres urbains de São Paulo ou Rio, revient adulte sur sa terre natale [Serrão, 1985]. La mère de Cláudio fréquentait un centre spirite au Portugal, puis a connu l'umbanda à São Paulo, où elle amenait régulièrement son fils. Dans le champ religieux afro-brésilien, il est extrêmement fréquent que des kardécistes passent à la pratique de l'umbanda, dont les esprits sont considérés plus puissants.

8. Entretien avec Mãe Virginia, février 2005.

9. Conversation avec Fernando Soares, 2 mai 2008. Voir le blog : <http://fernando1961.blogs.sapo.pt/>

De fait, nombreux sont les Portugais initiés dans les religions afro-brésiliennes ayant eu une expérience dans le kardécisme [Guillot, 2006], introduit au Portugal dès la fin du XIX^e siècle. Cláudio fut initié dans l'umbanda dans les années 1980 puis revint au Portugal en 1991 pour y compléter sa formation professionnelle. Il décida d'y rester afin d'y développer la pratique de l'umbanda.

Patricia est partie vivre à São Paulo avec sa famille en 1985 à douze ans, et vers l'âge de seize ans, des problèmes de santé inexplicables l'amènent à se rendre dans le centre kardéciste que fréquentait sa mère depuis 1986. Les esprits « perturbateurs » (*obsessores*) qui dans un premier temps furent considérés comme la cause des problèmes de Patricia, se révéleront être ses guides d'umbanda, lui montrant que son chemin était dans cette religion. Patricia fait alors partie d'un *terreiro* d'umbanda pendant six ans. En 1997, elle revient au Portugal, ouvre un magasin « ésotérique » et se rend dans quelques *terreiros* sans qu'aucun ne corresponde au modèle de *terreiro* qu'elle a connu au Brésil. L'extrême diversité des modalités composant le champ religieux afro-brésilien et l'absence d'uniformité des *terreiros* est une donnée importante de cet univers, dans lequel les conflits autour de la reconnaissance de la légitimité de sa propre pratique sont structurants [Capone, 1999]. La fragmentation du champ religieux afro-brésilien et la multiplicité des « orthopraxies » est un phénomène qui se reproduit au Portugal. Selon Patricia, il n'y avait pas de « véritable » umbanda au Portugal. En réalité, l'umbanda à laquelle Patricia se réfère et s'identifie est celle qu'elle pense être « originelle » : l'umbanda « blanche », celle de Zélio de Moraes (1891-1975), considéré comme le fondateur de cette religion dans le Rio de Janeiro des années 1920-1930. Les sacrifices d'animaux, les rituels d'initiation et les aspects considérés à l'époque comme les plus « arriérés » des cultes d'origine africaine furent soigneusement mis de côté dans la constitution de l'umbanda de Zélio de Moraes [Brown, 1985, p. 11]¹⁰. En outre, comme pour Zélio de Moraes, c'est dans un centre kardéciste que les guides d'umbanda de Patricia se sont manifestés : ce fut par la suite un moyen pour elle de s'identifier au fondateur de l'umbanda, et de s'en considérer comme une possible continuatrice au Portugal. Son *terreiro* se trouve aujourd'hui au Cacém, à une demi-heure de Lisbonne.

« Spiritualité » brésilienne et retour « missionnaire » au Portugal

Dans les parcours de ces émigrés portugais et luso-brésiliens initiés dans une religion afro-brésilienne, il y a deux dimensions majeures communes. Tout d'abord, le Brésil est pensé comme une terre propice au déploiement d'une « spiritualité » spécifique et « révélatrice » de celle de ces Portugais : « La spiritualité a trouvé au Brésil un environnement idéal pour se développer », selon Fernando Soares. Fernanda et Georgete, sa mère et sa tante, souffraient toutes deux depuis

10. Puis dans les années cinquante, l'umbanda « africaine » ou omolocô est créée par Tancredo da Silva Pinto. Après un processus de « blanchissement » des religions afro-brésiliennes, on assiste donc à la revalorisation de l'Afrique [Ortiz, 1988].

leur enfance de maux de tête, de maladies, de visions et « entendaient des bruits », signes d'une médiumnité qu'elles développeront dans la pratique de l'umbanda [Pordeus, 2009, p. 32-33]. Pour sa part, Mãe Elsa a émigré en 1988 au Brésil où « commença son parcours spirituel » [*ibid.*, p. 93-96]. L'immigration intensifia la présence de signes, intuitions et prémonitions qu'elle ne sut ni interpréter ni gérer jusqu'à son initiation dans l'umbanda puis dans le candomblé¹¹. Mãe Virginia était dès son plus jeune âge confrontée à des événements, « en relation à la mort, à la part mystique », qu'elle attribue à l'héritage d'une de ses tantes « qui, depuis très tôt, était aussi hantée par les esprits ». Au Portugal, il était selon elle « tabou de parler de ces choses [car] toutes celles qui avaient le "don" [de pouvoir communiquer avec les esprits] étaient considérées comme des *bruxas*¹² » [Pordeus, 2000, p. 51]. Patricia pense avoir été « envoyée au Brésil afin d'être dans la spiritualité », chose qu'elle n'acceptait pas auparavant « puisqu'il y a vingt ans au Portugal, certes il existait les *bruxas*, mais il n'y avait pas cette liberté [de pratique religieuse] ». Par opposition, le Portugal devient dans la réinterprétation un pays bien moins libre que le Brésil dans l'exercice d'une pratique religieuse alternative à l'Église catholique, un pays où médiums et thérapeutes traditionnels, *bruxas* et autres *curandeiros* (guérisseurs), étaient l'objet de préjugés et de marginalisation.

En réalité, le Brésil comme le Portugal ont connu l'oppression et la persécution de certaines de leurs pratiques religieuses, notamment lors des dictatures des deux *Estados Novos*, brésilien et portugais. Si ces émigrés portugais voient dans le Brésil « une terre de liberté et d'évolution spirituelle », c'est en réalité parce que ces idées font déjà partie de théories religieuses développées dans ce pays depuis au moins les années 1930. Carvalho [1999, p. 5] voit plus largement dans la religiosité brésilienne une sorte d'« idéologie » complexe de l'évolution spirituelle, qui est présente dans les religions afro-brésiliennes ainsi que dans les églises pentecôtistes. Par exemple, le développement médiumnique des umbandistes a comme objectif l'« évolution spirituelle » des médiums et des esprits, grâce à leur travail de charité envers les individus venus les consulter. Cependant, cette idéologie de l'« évolution spirituelle » fut aussi une stratégie d'adaptation de l'umbanda à l'idéologie politique régnante au Brésil lors de la systématisation de cette religion dans les années 1930 et 1940. Cette période est celle de la quête d'une identité nationale brésilienne, exaltée dans la rencontre des « trois races », thème repris par l'umbanda dans son processus de légitimation. La naissance de cette religion est présentée par les intellectuels umbandistes de l'époque comme faisant partie d'un plan de « l'astral supérieur » ayant comme but l'amélioration morale et matérielle du peuple brésilien [Motta de Oliveira, 2009, p. 72], et résultat de son évolution culturelle [*ibid.*, p. 63]. Le médium kardéciste Chico Xavier

11. Voir le site du *terreiro* : <http://www.tupomi.com/>. Au Brésil comme au Portugal, le champ religieux afro-brésilien se caractérise par une grande mobilité des individus. Dans les pays d'accueil des religions afro-américaines, également nombreux sont les initiés passant d'une variante considérée plus « syncrétique » comme l'umbanda à une modalité considérée plus « africaine » et plus « puissante » comme le candomblé [Frigerio, 2004].

12. « Sorcières ». Terme pouvant être utilisé comme catégorie d'accusation mais qualifiant encore aujourd'hui les thérapeutes traditionnels portugais [Montenegro, 2005].

devient à la même époque extrêmement célèbre et symbole du spiritisme brésilien. L'ouvrage de grande influence *Brasil, coração do mundo, pátria do Evangelho* [1938], attribué à l'esprit Humberto de Campos, donne une lecture théologique, mystique et spirite de l'histoire du pays [Lewgoy, 2001, p. 60]. Le Brésil aurait été choisi par le Christ en tant que future patrie de l'Évangile, et missionné de la responsabilité de « l'entendement des peuples », charge qu'il acquiert de par ses propres qualités de creuset culturel harmonieux entre les « trois races » [*ibid.*, p. 96]. Il va sans dire qu'il s'agit en réalité d'idées politiques fortes de la société brésilienne de l'époque. Considérée comme « la religion brésilienne par excellence », l'umbanda fut, selon Prandi [1991, p. 62], la religion « d'un nouveau modèle de société », d'un Brésil en quête d'une identité culturelle qui pouvait lui permettre de s'imposer sur la scène mondiale. Les représentations des trois composantes du peuple brésilien – l'europpéenne, l'amérindienne et l'africaine – lui permettaient de prétendre au statut de religion nationale. Les émigrés-initiés portugais, quant à eux, reproduisent dans leur discours cet imaginaire religieux national en se le réappropriant dans leur retour au Portugal.

D'ailleurs, la « dimension missionnaire » que les émigrés-initiés confèrent à ce retour est l'autre point crucial permettant la compréhension de ces parcours transnationaux. En fait, la notion de prédestination religieuse et de « mission » est déjà présente et capitale dans les religions afro-brésiennes, puisque le parcours religieux d'un individu a comme origine la volonté des *orixás* ou d'un esprit/guide. Cette logique se trouve réajustée à la réalité des émigrés portugais, qui désignent tous de « mission » leur participation à l'expansion des religions afro-brésiennes dans leur pays d'origine. Quelques années après son initiation dans l'umbanda, Virginia et son mari António décidèrent de voyager au Portugal et Rei Congo, un des esprits que Virginia incorporait, informa António de sa volonté de donner à Virginia pour « mission » d'ouvrir son propre *terreiro* au Portugal. Sur ordre de Rei Congo, craintif de sa rébellion à l'idée de quitter le Brésil, Virginia ne sut rien de cette conversation. Fernando Soares, lui, fut initié au Brésil en 1999 et en 2002, sa « mission » d'ouverture d'un *terreiro* au Portugal fut confirmée. Pour Patricia, ce fut lors d'une cérémonie que le Preto-Velho Pai Sabino déclara qu'il allait lui « trouver un endroit » pour qu'elle développe l'umbanda : « Maintenant, tu as pour mission d'amener le drapeau d'Oxalá¹³ au Portugal ». La « mission » s'accomplit dans les faits par l'ouverture d'un lieu de culte dont ils seront les chefs, charge qu'ils n'avaient pas tous déjà obtenue avant de quitter le Brésil. Cette « mission » est par ailleurs presque toujours révélée par les esprits, ce qui légitime parfaitement l'activité religieuse des chefs de culte aux yeux des fidèles potentiels de la nouvelle société d'accueil. Cette « mission de retour » est également associée aux liens historiques entre le Portugal et le Brésil. Selon Fernando Soares, « le Portugal surgit naturellement comme l'un des premiers ports

13. Oxalá est le dieu créateur dans l'umbanda et le candomblé. Syncrétisé à Jésus Christ, son nom et son drapeau sont référés dans l'hymne de l'umbanda : « [...] *levando ao mundo inteiro a bandeira de Oxalá* », « apportant au monde entier le drapeau d'Oxalá ».

d'accueil » de l'umbanda hors de ses frontières natales. En fait, la supposée « fraternité luso-brésilienne » ainsi que l'imaginaire des relations « enracinées » des deux pays [Feldman-Bianco, 2002], sont mobilisés pour justifier l'expansion des religions afro-brésiliennes au Portugal, et cette « mission de retour » a de spécifique les rapports d'inversion qui la sous-tendent : initié dans une religion au Brésil, c'est-à-dire une ancienne colonie autrefois soumise à la christianisation portugaise, l'émigré portugais revient au Portugal afin d'y diffuser les enseignements afro-brésiliens.

Rappelons ainsi que dès la période coloniale, le catholicisme mais aussi les pratiques religieuses dites « populaires » des Européens ont largement participé de la formation des religions afro-brésiliennes. C'est sur le terrain fertile de ces croyances que le candomblé et l'umbanda s'implantent à leur tour au Portugal. Au sein du champ religieux portugais, les religions afro-brésiliennes se positionnent dans un rapport d'inclusion avec le catholicisme, plus particulièrement avec le catholicisme populaire (offrandes, culte des saints), mais aussi avec d'autres pratiques très ancrées permettant un contact de l'homme avec les esprits (*bruxos*, spiritisme). La majorité des initiés dans le candomblé et l'umbanda a reçu une éducation catholique et connu des expériences avec les pratiques de la religiosité populaire telle que la consultation de *bruxos* ou de *curandeiros*, mais dit ne fréquenter l'Église catholique que de façon sporadique, lorsqu'il s'agit d'assister à un mariage ou à un baptême. Au Portugal, 89,9 % de la population est de confession catholique [Pais, Villaverde Cabral et Vala, 2001, p. 82], mais seulement 27,1 % a une pratique régulière, c'est-à-dire se rend à la messe (ou un culte équivalent) une fois ou plus par semaine ; 41,2 % a une pratique rare et ne va à la messe que quelques fois par an ou même moins fréquemment [*ibid.*, p. 23-24]. La Révolution de 1974 et l'immigration au Portugal, ainsi que la Loi de 2001 sur la Liberté Religieuse, ont directement favorisé la diversité religieuse, bien que cette pluralité fasse déjà partie de l'histoire du Portugal [Dix, 2008].

Les Brésiliens au Portugal : immigration et adaptations rituelles

De pays à forte tradition d'émigration pendant des siècles, le Portugal est devenu un pays d'immigration en quelques décennies puisque, entre 1980 et 1998, celle-ci a augmenté de 250 % [Machado, 2009, p. 34]. La Révolution des Œillets et les indépendances ont provoqué l'installation dans le pays de milliers d'immigrés venus principalement des anciennes colonies africaines. L'immigration brésilienne, quant à elle, a été divisée en deux phases dans la plupart des analyses : dans les années 1980, elle est relativement « riche » et constituée d'individus qualifiés, exerçant des professions libérales (dentistes, informaticiens, publicitaires...) ; puis dès la fin des années 1990, elle augmente et tend à se prolétarianiser, les immigrés étant issus des populations les moins qualifiées. Pour Machado [2007, p. 2] toutefois, la migration brésilienne est pour les Portugais compréhensible à la lumière de l'expérience coloniale, faisant partie d'un cadre cognitif qui donne sens aux incessants mouvements d'individus entre Brésil et Portugal. D'un point

de vue portugais, les Brésiliens ont toujours migré au Portugal : les Portugais ayant émigré au Brésil revenaient déjà sur leur terre natale avec leurs enfants brésiliens ; de la même façon que pour les Brésiliens, migrer au Portugal peut être considéré comme un « retour chez soi », lorsqu'est prise en compte l'intensité des relations entre les familles divisées et le flux constant des déplacements de part et d'autre de l'Atlantique [*ibid.*, p. 4]. Actuellement, les Brésiliens forment le premier groupe d'immigrés, étant 106 961 en situation légale en 2008 ¹⁴.

Selon Padilla [2005, p. 1], le choix du Portugal comme destination de la migration est entre autres motivé par les liens historiques et coloniaux, la figure de la « vieille mère patrie », les affinités culturelles et le partage d'une même langue. Pai Nando, *pai de santo* de candomblé, a quant à lui obtenu la double nationalité, puisque son père était un Portugais ayant immigré au Brésil. L'ascendance portugaise avérée et mobilisée peut procurer une légitimité plus grande aux *pais et mães de santo* brésiliens, puisque dans cet univers religieux marqué par une forte compétitivité, ils sont souvent taxés de charlatans pratiquant la religion en Europe dans le seul but de s'enrichir ¹⁵.

L'ouverture d'un *terreiro* ou la pratique de leur religion n'est pas la raison première de la migration de ces Brésiliens. La volonté de sortir du Brésil, la recherche d'une vie meilleure ainsi que l'intérêt culturel pour le Portugal sont les raisons avancées pour expliquer leur migration. Puis commençant à utiliser leurs qualifications et savoir, ils proposent peu à peu leurs services religieux au sein d'une société portugaise où l'offre devient de plus en plus diversifiée, notamment par la présence croissante d'immigrés [Bastos, 2001]. C'est alors qu'en réinterprétant leur parcours, la migration prend sens à la lumière de la religion : ces Brésiliens ne peuvent plus fuir « leurs responsabilités » ni leur charge rituelle de chef de culte, charge qui dans l'univers afro-brésilien est considérée comme une « mission » de naissance. De plus, la conquête de clients sur le marché religieux portugais devient le signe d'une « carence spirituelle des Portugais » et de la nécessité de les « aider ». La plupart des Brésiliens sont devenus *pai* ou *mãe de santo* au sein de leur projet et processus migratoire puisqu'ils ne possédaient ni encore de *terreiro* propre, ni le statut de chef de culte au Brésil. L'obtention, dans le *terreiro* de leur initiateur, du *deká*, – qui marque sept ans d'initiation dans le candomblé et la possibilité d'ouvrir son propre *terreiro* –, a alors lieu lorsque sont pleinement envisagées les possibilités d'intégrer le marché religieux afro-brésilien au Portugal. Si l'installation au Portugal signifie une indépendance par rapport à son propre initiateur, ce dernier encouragera aussi l'ouverture d'un *terreiro* outre-Atlantique par l'un de ses *filhos de santo*, puisque cela lui permettra une insertion dans un réseau transnational et l'élargissement de sa propre clientèle [Capone, 2001-2002, p. 7].

14. Chiffres du SEF, Serviço de Estrangeiros e Fronteiras. Relatório de Imigração, Fronteiras e Asilo, 2008 : 133.

15. Les accusations de charlatanisme et de sorcellerie sont en fait omniprésentes voire structurantes du champ religieux afro-brésilien.

La pratique du candomblé au Portugal et plus largement en Europe induit de multiples adaptations rituelles et notamment celle de l'usage des plantes [Pordeus, 2000 ; Capone et Teisenhoffer, 2001-2002] ; lorsque non importées, elles sont remplacées par d'autres, issues de la même famille ou ayant des propriétés similaires. Pai Geovane a également dû effectuer une adaptation importante à défaut de posséder son propre *terreiro* au Portugal, où il immigra en 1985, deux ans après avoir reçu son *deká*. Venu initialement pour être chef cuisinier d'un restaurant de Lisbonne, il effectua un jour une divination par le *jogo de búzios* lors d'une remise en question personnelle de sa situation de migrant. L'*orixá* Exu se manifesta pendant la séance de divination pour l'avertir qu'il ne pourrait pas arrêter de s'occuper de ses divinités et qu'il ne rentrerait plus au Brésil de façon définitive. Geovane commença alors à proposer ses services religieux et, aujourd'hui, la plupart de ses *filhos de santo* ont réalisé les deux premiers pas du parcours initiatique : le *bori*, rituel qui fortifie la tête afin qu'elle puisse supporter les nombreuses incorporations, et l'*assentamento*, rituel qui fixe les énergies des divinités dans un autel individuel, l'*assento*, représentant à la fois la tête de l'individu et l'*orixá* « maître de sa tête ». En effet, l'*orixá* se rend présent sous deux états différents : dans le corps de l'initié qu'il possède, et dans l'*assento*. Seulement trois des *filhos de santo* de Geovane sont passés par le rituel de *feitura de santo*, période de réclusion relative à l'initiation proprement dite, lors de laquelle le « saint est fait », et à la fin de laquelle l'individu est considéré comme un nouvel initié (*iyadó*), par la communauté religieuse. Geovane ne possède pas encore son propre *terreiro* et réalise donc les rituels chez lui, chacun de ses *filhos de santo* gardant dans sa propre maison son *assento*, c'est-à-dire la représentation matérielle de son *orixá*. L'*assento* contient les « fondements » (*fundamentos*) de l'*orixá*, variant selon les éléments qui lui sont associés : un *otan*, pierre dans laquelle est fixée l'énergie de l'*orixá*, des objets en métal ou en bois, des coquillages etc. Les *assentos* sont porteurs de l'*axé*, la force vitale de l'*orixá* et du *terreiro*, inscrite dans tout objet rituel et personne initiée. Les *assentos* demeurent traditionnellement dans le *terreiro* de l'initiateur mais Geovane, faute de *terreiro*, justifie cette adaptation par le fait que « l'*orixá* [*assento*] est une pierre, de la vaisselle, c'est un autel mobile ! Tu peux l'amener où tu veux, il n'y a aucun problème ». Lorsque les *orixás* ont besoin de « manger », c'est-à-dire d'être alimentés par des mets rituels et du sang sacrificiel, Geovane se déplace et fait les offrandes nécessaires.

Cette adaptation rituelle trouve une légitimité d'ordre absolument religieux : la mobilité « physique » de l'*orixá* sous sa forme « matérielle » qu'est l'*assento* implique la possibilité de l'avoir chez soi, sans qu'il n'y ait eu pour autant rupture avec son chef de culte. En effet, ce sont les conflits entre le *pai* ou la *mãe de santo* et les *filhos de santo*, tellement fréquents qu'ils constituent presque une règle [Sansi, 2009, p. 145], qui poussent normalement le *filho de santo* à reprendre son *assento* lorsqu'il quitte le *terreiro*¹⁶. Pour le chef de culte, les *filhos de santo* et leurs *assentos* « font partie de son *axé*, de sa force vitale, de lui-même », et

16. Pour une analyse des conflits dans les *terreiros*, voir Maggie [1977] et Capone [1999].

perdre un *assento* provoque toujours « traditionnellement » un drame dans les *terreiros* [*ibid.*, p. 145-146]. Dans le cas de Geovane pourtant, l'absence d'une maison de culte pousse à ce type d'adaptation, qui devient parfaitement orthodoxe et qui implique parallèlement des pertes moindres en cas de conflit et de rupture.

Entités portugaises et imaginaire transnational

La transnationalisation des religions afro-brésiliennes au Portugal est aussi marquée par la mobilisation par certains initiés portugais de leur ascendance africaine, réelle ou imaginée, justifiant la pratique d'une religion dont ils considèrent la matrice comme « africaine ». La relation à une « Afrique originelle » est déjà constitutive de ce champ religieux au Brésil [Dantas, 1988 ; Capone, 1999] et également présente dans les pays d'accueil des religions afro-américaines¹⁷. Dans les *terreiros* portugais, ce rapport idéologique à l'Afrique est en partie lié aux migrations outre-mer. Avec la Révolution des Œillets et l'indépendance des colonies africaines, près de cinq cent mille Portugais ont brutalement quitté l'Afrique et sont revenus au Portugal [Oliveira, 2008, p. 3]. Appelés « *os retornados* », « ceux qui sont revenus », il s'agissait d'une population composée de citoyens portugais nés au Portugal, nés en Afrique d'ascendance portugaise, d'ascendance mixte (africaine et portugaise), d'ascendance africaine ou encore indienne [Vala, Brito et Lopes, 1999, p. 10]. Cette forte population ramenait dans ses bagages des expériences religieuses et thérapies nouvelles dans le champ religieux portugais, et les *retornados* initiés font référence à leur médiumnité ou aux contacts avec des guérisseuses et pratiques religieuses locales [Saraiva, 2010, p. 279]. Les *retornados* constituent ainsi une population importante dans les maisons de culte portugaises, non pas tant par leur nombre mais plutôt par l'insertion de leur « expérience africaine » au sein de la communauté religieuse. Leur vécu en Afrique oriente la réinterprétation de leurs parcours dans les religions afro-brésiliennes, qui est considéré facilité par le contact avec des pratiques religieuses africaines.

L'imaginaire transnational recomposé dans les *terreiros* portugais est donc d'une part façonné par l'effective circulation de pratiques religieuses dans l'espace géographique Afrique-Portugal-B Brésil, au sein duquel l'esclavage, la (dé)colonisation et les mouvements migratoires ont provoqué le déplacement de croyances, pratiques et représentations ; il est d'autre part issu de l'idéologie, héritée en partie du lusotropicalisme de G. Freyre, qu'entretient le Portugal avec ses anciennes colonies : une supposée continuité culturelle entre toutes les terres ayant connu la présence portugaise et la « vague notion d'un passé commun », en vigueur [Vale

17. La hiérarchie des traditions et l'hégémonie des maisons de culte de Bahia au Brésil ont ouvert la voie au processus de réafricanisation dans le Sudeste de ce pays. Cette idéologie, présente dans tout le champ afro-américain, est animée par la quête d'une tradition encore plus « pure » et recherchée en Afrique, plus spécialement dans le pays yoruba. La réafricanisation implique une intellectualisation de la pratique ainsi que des voyages initiatiques permettant de réintroduire des éléments perdus lors du passage des religions africaines vers le Nouveau Monde. À ce sujet, voir entre autres Capone [1999, 2005] et Frugerio [2004].

de Almeida, 2002, p. 33]. De même dans l'imaginaire de certains chefs de culte brésiliens, le succès des religions afro-brésiliennes serait entre autres dû au fait que les Portugais « ont, depuis les temps esclavagistes, côtoyé et été familiarisés aux pratiques magico-religieuses des Africains »¹⁸.

Bien plus, cet imaginaire transnational a des conséquences dans la pratique rituelle des religions afro-brésiliennes, dont la logique et la plasticité intrinsèques sont intelligemment révélées par l'analyse suivante de Pai Nando. S'étonnant qu'il n'y ait pas d'esprits portugais prenant possession du corps des médiums dans les *terreiros* au Portugal, il exposa pour son argumentation les réalités suivantes : « Les esprits présents dans le candomblé et l'umbanda ont un lien avec le Brésil, ils y sont nés et/ou y sont morts. Les *pretos-velhos* sont des esclaves en terre brésilienne ; les *caboclos* sont des Indiens brésiliens. Pourquoi ne pourrait-il pas y avoir d'esprits portugais dans les *terreiros* du Portugal ? Chaque Portugais devrait avoir un guide spirituel qui soit de sa terre, un ancêtre. Par exemple, un homme de la région Alentejo (campagnard typiquement portugais selon lui) qui équivaldrait au *boiadeiro* brésilien (vacher, homme gardant les troupeaux de bêtes). D'ailleurs, les *marinheiros* (marins et navigateurs), ne pourraient-ils pas être portugais ? Et les *pombas-giras* (femmes manipulatrices des forces magiques divisées en « familles » dont l'une est tzigane), ne pourraient-elles pas être des Tziganes de l'Espagne limitrophe ou même du Portugal ?¹⁹ »

Cette plasticité et cette logique se sont trouvées réalisées dans les faits puisqu'Ismael Pordeus Jr. [2009, p. 141-145] a publié l'histoire de la « première » entité portugaise. Présente dans le *terreiro* de Pai Cláudio, cette entité symbolise pour l'auteur une « transnationalisation du panthéon luso-afro-brésilien » [*ibid.*, p. 105]. Il s'agit du *marinheiro* Agostinho. Les *marinheiros* sont dans l'umbanda des esprits de marins, navigateurs, pêcheurs et hommes ayant découvert de nouvelles terres et eu une relation forte à la mer. Agostinho naquit au Portugal en 1874. Il travailla dans un premier temps comme pêcheur sur la côte portugaise puis s'en alla dans les mers du Nord pour pêcher la morue (*bacalhau*). La mention de ce poisson ne va pas sans rappeler sa consommation traditionnelle au Portugal. Enfin, Agostinho pécha sur la côte brésilienne et, transportant le poisson du Nord vers le Sud-est du Brésil, connu des *terreiros*. Il est mort en mer, « naufragé dans l'alcool ». Les *marinheiros* sont des esprits qui boivent beaucoup de whisky, vin ou *cachaça* brésilienne lors des rituels, et Agostinho n'échappe pas à la règle, à l'exception près que lui boit de la *bagaceira*, fameux spiritueux portugais. Ce qu'il faut donc retenir de ce récit, c'est qu'Agostinho est une production de l'imaginaire portugais : un marin aventurier, un « Portugais historique » [*ibid.*, p. 144], un homme qui a voyagé, émigré et dont les artefacts, *bacalhau* et *bagaceira*, sont des symboles puissants de « portugalité ».

18. Entretien avec Pai Kuri, 22 juillet 2008.

19. Entretien avec Pai Nando, août 2008.

De même, des entités non brésiliennes ont longtemps « travaillé » dans le *terreiro* de Patricia²⁰, dont Vó Margarida de Aruanda qui faisait partie de la catégorie des *pretos-velhos*. Les *pretos-velhos*, « vieux noirs », sont des esprits d'anciens esclaves ayant vécu au Brésil, sages et accoutumés à la vie brésilienne. Mais Vó Margarida de Aruanda était une *preta-velha* qui vécut dans le Portugal colonial et esclavagiste. L'on sait l'importance de la population esclave africaine noire dans la métropole entre la seconde moitié du xv^e siècle et les premières décennies du xix^e [Lahon, 2001], ainsi que le peu de mémoire sociale qui lui est associée. Ici, la mémoire de la présence historique d'esclaves africains au Portugal, souvent référée par les initiés portugais [Guillot, 2006, 2009], se trouve réactivée dans un *terreiro* dans la figure d'une *preta-velha*, fille d'esclaves africains et née au Portugal.

En plus d'être « portugaises » et « non brésiliennes », ces entités ont un lien direct avec l'histoire de l'expansion du Portugal et des relations coloniales créées avec le Brésil et l'Afrique. Hommes et femmes s'étant, librement ou de force il est vrai, déplacés entre les continents, ces entités cristallisent des images nationales portugaises telles que « l'esprit aventurier », « l'émigration séculaire » surtout vers le Brésil [Cordeiro, 1999], ainsi qu'une supposée aptitude à mettre en contact des cultures diverses : Agostinho a navigué du Portugal vers le Nord de l'Europe, puis vers le Brésil ; Vó Margarida de Aruanda est une esclave dont les parents nés en Afrique ont été réduits à l'esclavage puis amenés dans la métropole portugaise, où elle-même est née.

Considérations finales

Les migrations relatives à l'implantation de l'umbanda et du candomblé en terre portugaise prennent donc plusieurs routes entre le Portugal, le Brésil et l'Afrique, entrecroisant des discours religieux et représentations collectives qui se répondent et se reproduisent. Les parcours migratoires des *pais* et *mães de santo* puisent pour se construire dans les imaginaires nationaux brésiliens et portugais, ainsi que dans les logiques propres aux religions afro-brésiliennes. Les Portugais auraient été envoyés au Brésil, « terre d'évolution spirituelle », par « le plan spirituel supérieur » et par les *orixás*, afin d'y être initiés. Bien que leur retour au Portugal ne soit pas premièrement d'ordre religieux, celui-ci est pensé comme une prédestination religieuse, une « mission » de diffusion de ces religions chez eux, la « fraternité luso-brésilienne » faisant du Portugal un évident « port d'accueil ». Quant aux chefs de culte brésiliens, offrir leurs services religieux n'était pas le moteur initial de leur migration au Portugal. Cependant, la réinterprétation de leurs parcours montre comment leur migration a, par la suite, pris sens à la lumière de logiques religieuses : ils doivent « aider » les Portugais en « carence spirituelle » en assumant leur charge rituelle de chef de culte. La relation à l'Afrique qu'entretiennent les *retornados* et les Portugais

20. Entretien avec Patricia, novembre 2009.

revendiquant une ascendance africaine est également importante et aussi relative à des mouvements migratoires²¹.

Ces migrations, et plus largement les processus de transnationalisation religieuse, induisent des adaptations et créations rituelles telles que la mobilité des *assentos* et l'apparition d'entités portugaises, modelées par la plasticité des religions afro-brésiliennes et par les spécificités des représentations portugaises. L'idéologie en tant que discours produit alors de « nouvelles réalités historiques » [Bastide, 1995 ; Sansi, 2009]. Ces entités ont été créées au sein de deux catégories traditionnelles de l'umbanda classifiant les esprits : les *marinheiros* et les *pretos-velhos*. Elles pourraient cependant augurer l'apparition d'une catégorie absolument portugaise des esprits d'umbanda. Agostinho et Vó Margarida de Aruanda reflètent en effet un imaginaire transnational portugais qui dans les *terreiros* prend le visage du triangle Portugal-Brésil-Afrique, dévoilant que les réalités migratoires sont aussi mythifiées dans la performance rituelle.

Bibliographie

- ALMEIDA FIORI N., ROCHA-TRINDADE M. B. [2009], « Migrações entre Portugal e Brasil : reciprocidade de preferências, 1908-1945 », *Migrações*, n° 5, octobre 2009, p. 203-219.
- 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., *Raios em movimentos. Práticas religiosas tradicionais em contextos translocales*, Guadalajara, El Colegio de Jalisco / IRD / CEMCA / CIESAS / ITESO, p. 281-308.
- BASTIDE R. [1995, 1^{re} éd. 1960], *Les religions africaines au Brésil : contribution à une sociologie de l'interpénétration des civilisations*, Paris, Presses Universitaires de France.
- BASTOS C. [2001], « Omulú em Lisboa : etnografias para uma teoria da globalização », *Etnográfica*, Vol. V, n° 2, p. 303-324.
- BROWN D. [1985], « Uma história da Umbanda no Rio », *Umbanda & Política*, Rio de Janeiro, ISER/Marco Zero, p. 9-42.
- CAPONE S. [1999], *La quête de l'Afrique dans le candomblé. Pouvoir et tradition au Brésil*, Paris, Karthala, 350 p.
- CAPONE S. [2001-2002], « La diffusion des religions afro-américaines en Europe », *Psychopathologie africaine*, XXXI, n° 1, p. 3-16.
- CAPONE S. [2004], « À propos des notions de globalisation et de transnationalisation », *Civilisations*, vol. LI, n°s 1-2, numéro spécial « Religions transnationales », p. 9-22, Bruxelles, Université libre de Bruxelles.

21. Les Portugais considérant l'Afrique comme la source des religions afro-brésiliennes sont surtout ceux ayant été initiés au Portugal et/ou ayant vécu en Afrique et/ou ayant une ascendance africaine, réelle ou imaginée. Par contre, en nuance à ce qu'a écrit Guillot [2009], les Portugais ayant vécu longtemps et/ou seulement été initiés au Brésil y font plus référence comme la Terre-Mère [Pordeus 2009 ; Saraiva, 2008]. L'analyse du rôle de la nationalité et du lieu de l'initiation (Portugal, Brésil, pays africains) dans la construction des référents identitaires et religieux dans ce champ d'étude reste à faire.

- CAPONE S. [2005], *Les Yoruba du Nouveau Monde : religion, ethnicité et nationalisme noir aux États-Unis*, Paris, Karthala, 395 p.
- CAPONE S., TEISENHOFER V. [2001-2002], « Devenir médium à Paris. Apprentissage et adaptation dans l'implantation d'un terreiro de candomblé à Paris », *Psychopathologie africaine*, Vol. XXXI, n° 1, p. 127-156.
- CARNEIRO E. [1961], *Candomblés da Bahia*, Rio de Janeiro, Conquista.
- CARVALHO J. J. DE [1999], « Um espaço público encantado. Pluralidade religiosa e modernidade no Brasil », *Série Antropologia*, Brasília, n° 249, p. 2-22.
- CORDEIRO A. [1999], « Entre émigration et immigration, le Portugal et les défis d'une société pluriculturelle », *Migrance*, n° 15. http://revues-plurielles.plclient19.siteinternet.com/uploads/pdf/20_15_01.pdf
- DANTAS B. G. [1988], *Vovó nagô e papai branco : usos e abusos da África no Brasil*, Rio de Janeiro, Graal.
- DIX S. [2008], « Roman Catholicism and religious pluralities in Portuguese (Iberian) History », *Journal of Religion in Europe*, I (2008), p. 60-84.
- FELDMAN-BIANCO B. [2002], « Entre a "fortaleza" da Europa e os laços afetivos da "irmandade" luso-brasileira : um drama familiar em um só ato », in Bastos C., Vale de Almeida M. Et Feldman-Bianco B. (coord.), *Trânsitos coloniais : diálogos críticos luso-brasileiros*, ICS, p. 385-413.
- FREYRE G. [1940], *O mundo que o português criou*, Rio de Janeiro, José Olympio.
- FRIGERIO A. [1997], « Estabelecendo pontes : articulação de significados e acomodação social em movimentos religiosos no Cone-Sul », in Oro, A. P. et Steil, C. A. (orgs.), *Globalização e religião*, Petrópolis : Vozes, p. 153-177.
- FRIGERIO A. [2004], « Re-Africanization in Secondary Religious Diasporas : Constructing a World Religion », *Civilisations*, vol. LI, n°s 1-2, numéro spécial « Religions transnationales », p. 39-60, Bruxelles, Université libre de Bruxelles.
- GUARNIZO L. E., SMITH M. P. (eds) [1998], « The locations of transnationalism », in Smith M. P. et Guarnizo L. E. (eds), *Transnationalism from below*, New Brunswick, NJ : Transaction Publishers, p. 3-34.
- GUEDJ P. [2005], « Du panafricanisme à la réafricanisation : formation et actualité du mouvement akan aux États-Unis », *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 91, n° 1, p. 93-112.
- GUILLOT M. [2006], *Les religions afro-brésiliennes au Portugal. Ethnographie de trois lieux de culte à Lisbonne*. Mémoire de maîtrise, Université Paris X-Nanterre.
- GUILLOT M. [2009] « Du mythe de l'unité luso-afro-brésilienne : le candomblé et l'umbanda au Portugal », *Lusotopie*, vol. XVI, n° 2, novembre 2009, « Afrobrésilienneté ? Luso-afrobrésilienneté ? », p. 205-219, Paris, Brill.
- LAHON D. [2001], *Esclavage et Confréries Noires au Portugal durant l'Ancien Régime (1441-1830)*, thèse de doctorat en Anthropologie sociale et culturelle, EHES.
- LEVITT P. [2001], « Between God, ethnicity and country : an approach to the study of transnational religion », présenté au workshop « *Transnational migration : comparative perspectives* », 30 juin-1^{er} juillet 2001, Princeton University. <http://www.transcomm.ox.ac.uk/working%20papers/Levitt.pdf>
- LEWGOY B. [2001], « Chico Xavier e a cultura brasileira », *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, vol. 44, n° 1, 2001, p. 53-116.

- MACHADO I. [2007], « Reflexões sobre a imigração brasileira em Portugal », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [en ligne], Debates, 2007, <http://nuevomundo.revues.org/index5889.html>
- MACHADO I. [2009], *Cárcere público. Processos de exotização entre brasileiros no Porto*, Lisboa : ICS.
- MAGGIE Y. [1977], *Guerra de Orixá. Um estudo de ritual e conflito*. Rio de Janeiro, Jorge Zahared.
- MONTENEGRO M. [2005], *Les bruxos : des thérapeutes traditionnels et leur clientèle au Portugal*, Paris, L'Harmattan.
- MOTTA DE OLIVEIRA J. H. [2009], « Entre a macumba e o espiritismo : uma análise do discurso dos intelectuais de umbanda durante o Estado Novo », *CAOS-Revista eletrônica de ciências sociais*, nº 14, septembre 2009, p. 60-85.
- OLIVEIRA N. [2008], « A integração dos "retornados" no interior de Portugal : o caso do distrito da Guarda », communication présentée lors du VI Congrès portugais de sociologie, Universidade Nova de Lisboa, 25 au 28 juin 2008. <http://www.aps.pt/vicongresso/pdfs/150.pdf>
- ORO A. P. [1999], *Axé Mercosul : As religiões afro-brasileiras nos países do Prata*, Petrópolis, Vozes.
- ORTIZ R. [1988], *A morte branca do feiticeiro negro : umbanda e sociedade brasileira*, São Paulo, Editora Brasiliense.
- PADILLA B. [2005], « Redes sociales de los brasileiros recién llegados a Portugal : solidaridad étnica o empatia étnica ? », *SOCIUS Working Papers*, nº 2/2005, Universidade Técnica de Lisboa, Lisboa.
- PAIS J.M., VILLAVARDE CABRAL M., VALA J. [2001], *Atitudes Sociais dos Portugueses 2 : Religião e Bioética*, Lisboa, ICS.
- PORDEUS JR I. [2000], *Uma casa luso-afro-brasileira com certeza : emigrações e metamorfoses da umbanda em Portugal*, São Paulo, Terceira Margem.
- PORDEUS JR I. [2009], *Portugal em transe. Transnacionalização das religiões afro-brasileiras : conversão e performances*, Lisboa, ICS.
- PRANDI R. [1991], *Os candomblés de São Paulo*, São Paulo, HUCITEC-EDUSP.
- ROCHA-TRINDADE M. B. [1986], « Reflexos culturais da emigração portuguesa para o Brasil », *Análise Social*, vol. XXII, nº 90, 1986-1º, p. 139-156.
- SANSI R. [2009], « "Fazer o santo" : dom, iniciação e historicidade nas religiões afro-brasileiras », *Análise Social*, vol. XLIV, p. 139-160.
- SARAIVA C. [2009], « Closer to Africa or to Rome ? Syncretism and religious practice in Portuguese Umbanda and Candomblé », in Wolf-Knuts, U. Grant K. (eds.). *Actes du Congrès SIEF « Rethinking the sacred »*, 2008 Religionsvetenskapliga skrifter ; Abo, Åbo Akademi University, p. 37-51.
- SARAIVA C. [2010], « Afro-Brazilian religions in Portugal : bruxos, priests and pais de santo », *Emográfica*, vol. 14, nº 2, p. 265-288.
- SEF [2009], Relatório de Imigração, Fronteiras e Asilo 2008. <http://www.sef.pt/documentos/59/RIFA%202008%20III.pdf#1>
- SERRÃO J. [1985], « Notas sobre emigração e mudança social no Portugal contemporâneo », *Análise Social*, vol. XXI, nº 87-88-89, 1985-3º-4º-5º, p. 995-1004.
- TEISENHOFER V. [2007], « Umbanda, New Age et psychothérapie. Aspects de l'implantation de l'umbanda à Paris », *Ateliers*, 31, Religions afro-américaines : nouveaux terrains, nouveaux enjeux. <http://ateliers.revues.org/document872.html>

VALA J., BRITO R., LOPES D. [1999], *Expressões dos racismos em Portugal*, Lisboa, Instituto de Ciências Sociais.

VALE DE ALMEIDA M. (coord.) [2002], « O Atlântico pardo. Antropologia, pós-colonialismo e o caso “lusófono” », in Bastos C., Vale de Almeida M. et Feldman-Bianco B. (coord.), *Trânsitos coloniais : diálogos críticos luso-brasileiros*, ICS, p. 23-37.

VERTOVEC S. [2000], « Religion and diaspora », présenté à la conférence « *New landscapes of religion in the West* », Université d'Oxford, septembre 2000.

<http://www.transcomm.ox.ac.uk/working%20papers/Vertovec01.PDF>

XAVIER F. [1938], *Brasil, coração do mundo, pátria do Evangelho*, (par l'esprit Humberto de Campos), Brasília, Federação Espírita Brasileira.

Le culte de Maximón. Entre monde maya et migrations internationales

*Sylvie Pédrón Colombani**

Maximón est une divinité aujourd'hui devenue emblématique du Guatemala et de ses racines indiennes mayas. Après avoir inspiré nombre d'auteurs guatémaltèques tels le prix Nobel de littérature Miguel Angel Asturias, qui lui consacra un court texte intitulé *Maximón, divinidad de agua dulce* dans les années quarante ou le poète Hugo Carrillo, dont la pièce de théâtre *Las orgias sagradas de Maximón* fut jouée dans divers pays d'Amérique latine, il est aujourd'hui exhibé dans les musées – comme le musée d'anthropologie de la capitale –, affiché sur les murs de l'office du tourisme guatémaltèque, représenté sur des dépliants touristiques, des cartes postales ou des timbres postes. Son culte, né aux limites du catholicisme populaire guatémaltèque dans le système des confréries indigènes, a pris une ampleur considérable au cours des dernières décennies dans le pays.

Maximón est une divinité extrêmement complexe dont la figure résulte de la rencontre entre culture maya et catholicisme. Dans l'esprit des Indiens, il fait partie de la religion catholique qu'ils apprennent des Espagnols. Dans le même temps, il apparaît comme un élément central de leur religiosité ancestrale, et beaucoup d'entre eux insistent sur l'héritage maya inscrit dans ce culte. En réalité, il semble que pour mieux le comprendre, il faille l'envisager comme une divinité qui possède cette extraordinaire faculté qu'avaient les dieux méso-américains de se transfigurer, de changer de personnalité. Il endosse ainsi de multiples personnalités : des saints catholiques comme Saint Pierre, Saint André ou Saint Michel, mais également la figure plus controversée de Judas Iscariote, celui qui vendit le Christ contre trente deniers. Mais le culte qui lui est rendu fait également référence à une autre facette du personnage, celle de Mam. Ce dieu est celui auquel les anciens Mayas rendaient un culte au cours des cinq derniers jours du calendrier précolombien, le *Uayeb*¹. La complexité du personnage ne se limite d'ailleurs pas à évoluer entre catholicisme et religion maya. Il fait aussi le lien avec d'autres

* Maître de conférences à l'université Paris Ouest Nanterre La Défense, membre du Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative, centre EREA, CNRS, UMR 7186.

1. Marquant le passage d'un cycle à un autre, le *Uayeb* était une période particulièrement redoutée, censée apporter divers dangers. López de Cogolludo, dans son *historia de Yucatan escrita en el siglo XVII*

figures et des événements historiques précis. Et c'est ainsi qu'il peut se convertir en un certain nombre de personnages historiques comme Pedro de Alvarado – le *conquistador* des Indiens de la région – ou le Président *ladino* Estrada Cabrera qui a gouverné le pays de 1898 à 1920 et permis l'implantation de grandes compagnies étrangères comme la United Fruit Company.

Maximón est finalement totalement ancré dans l'histoire du Guatemala puisqu'il fait référence aux événements majeurs que ses populations – notamment indiennes – ont vécues, que ce soit la conquête espagnole, la domination économique ou les violences politiques des dernières décennies. Prenant la figure du conquérant, de l'opresseur, du général de l'armée guatémaltèque, du patron, du *ladino*², du policier, du juge, du Président même – autant de noms qui lui sont attribués –, il incarne la puissance et l'autorité. Résultat d'une relation dynamique avec l'altérité, Maximón est celui qui permet de réaliser une synthèse, d'intégrer dans un même personnage la diversité des êtres et des choses qui peuplent son monde. Ce qui ressort de l'analyse des multiples visages de Maximón, c'est sa dualité à plusieurs niveaux. Son identité fluctuante, intégrant à la fois des figures de saints miraculeux et de traîtres ou d'ennemis, préfigure un personnage ambigu, capable du meilleur comme du pire. Vers lui se tournent les malades, ceux qui veulent améliorer leur situation économique, obtenir la réussite d'un commerce ou une bonne récolte, entreprendre un voyage sans encombre, trouver un conjoint ou faire revenir l'être aimé, mais aussi obtenir réparation face à une injustice et provoquer le malheur de leurs ennemis.

Le culte, auparavant circonscrit à quelques villages des hauts plateaux guatémaltèques, s'est aujourd'hui répandu dans de très nombreuses localités, quittant le monde rural indigène pour s'insérer dans l'univers métis et urbain. Le visage de la divinité change ; les rituels et les populations qui le fréquentent aussi. Et même son nom se transforme pour devenir le plus souvent San Simón.

Le culte prolifère donc sous diverses formes : dans des confréries, des temples publics indépendants d'envergure nationale, régionale ou locale, des autels particuliers appartenant à un prêtre maya et ouverts au public ou bien encore des autels particuliers destinés à un usage domestique. L'anthropologue Pilar Sanchiz Ochoa explique l'ampleur considérable qu'a pris ce culte comme une réponse des

[1807-1868], s'y réfère en affirmant que « les Indiens craignaient ces jours, croyant qu'ils étaient malheureux et qu'ils apportaient avec eux le danger de la mort subite, les pestes et d'autres infortunes ». Éric Thompson signale que ces cinq jours étaient de tension, de tristesse, et qu'on n'entreprenait alors aucune activité non absolument nécessaire. En même temps, ils étaient aussi le prélude d'un nouveau cycle vital. Président de nombreuses cérémonies agricoles à cette période cruciale de l'année, Maximón assure de bonnes récoltes aux Indiens de la région.

2. Le terme « *ladino* » est employé au Guatemala – comme au Salvador ou au Honduras – pour désigner le métis. Sa signification est plus socioculturelle que raciale, encore que la grosse majorité des Ladinos soit formée de métis d'Indiens et de blancs. L'Indien est en fait celui qui présente un certain nombre de traits culturels propres aux 22 groupes ethniques d'origine maya qui peuplent le pays. Et le Ladino est celui dont les traits culturels l'approchent du monde occidental. Il parle l'espagnol à la maison, a délaissé l'habit traditionnel pour un jean et une chemise ou un tee-shirt, a adopté un mode de vie occidentalisé...

populations indiennes et ladines pauvres aux terribles événements qui ont affecté le Guatemala depuis les années 1970. Un terrible tremblement de terre en 1976, une répression militaire sans merci contre la guérilla³ qui a entraîné la disparition de centaines de villages et une augmentation générale de la pauvreté, une crise économique depuis le début des années 1980... La désillusion envers la religion catholique qui n'offre aucune explication ou remède à cette situation et la méfiance envers des autorités souvent considérées comme la cause des nombreux maux ont favorisé l'éclosion selon elle à la fois des Églises pentecôtistes⁴ et la renaissance des activités rituelles et religieuses mayas mêlées d'apports catholiques tel ce culte dédié à San Simón [Sanchiz Ochoa, 1993].

Mais la dynamique du culte de Maximón/San Simón ne se cantonne pas à une dimension nationale. Car les Guatémaltèques se sont tournés vers la migration pour faire face à ces situations économiques et politiques difficiles à l'intérieur de leur pays. Ils sont nombreux à avoir rejoint le Mexique, notamment dans les années quatre-vingt, au moment de la guerre civile et des massacres de populations mayas⁵. Les migrations vers les États-Unis ou le Canada obéissent quant à elles plutôt à des motifs économiques, même si le phénomène a également augmenté pendant la guerre civile. Accentué encore durant les années 1990, c'est aujourd'hui un phénomène quotidien et croissant [Ruz, 2009].

Maximón ou San Simón s'est associé à ces migrations. Des lieux de culte ont ainsi ouvert leurs portes dans un certain nombre de pays tels le Mexique ou les États-Unis. Cela semble normal pour le « saint des voyageurs » qui est réputé aider tant de Guatémaltèques à quitter leur terre natale et émigrer vers des ailleurs plus prometteurs. Les Guatémaltèques qui sont allés en nombre se réfugier au Mexique au cours des dernières décennies ont également emporté avec eux leur idole. On trouve aussi un temple ouvert au public à New York, dans le quartier de Harlem, mais aussi dans plusieurs villes de Californie ou de Floride. Le culte a ainsi dépassé les frontières du pays qui l'a vu naître.

3. À partir des années 1970, de sanglants affrontements entre la guérilla et le gouvernement font plusieurs dizaines de milliers de morts au Guatemala. Ce n'est qu'en 1996 que les représentants du gouvernement et les chefs de l'Union Révolutionnaire Nationale Guatémaltèque (URNG) concluent des accords de paix mettant fin à cette guerre civile qui déchire le pays depuis plus de trois décennies.

4. S'il n'existe pas de données quantitatives réellement fiables sur le développement des groupes évangéliques en Amérique latine, il semble tout de même que ce soit au Guatemala que l'on trouve le pourcentage le plus élevé de convertis de toute l'Amérique latine. Le chiffre moyen généralement avancé se situe entre 25 et 30 % de la population totale. Le pentecôtisme est le principal moteur de cette percée du protestantisme au Guatemala, comme sur l'ensemble du sous-continent latino-américain, où l'on estime que les trois-quarts des convertis sont aujourd'hui des pentecôtistes (Le Bot, 1994, 228). Les années d'expansion du pentecôtisme au Guatemala ont été marquées par un événement particulier : le tremblement de terre du 4 février 1976. Autour de cette catastrophe naturelle, qui touche très durement les secteurs populaires du pays, s'organise l'arrivée de nombreuses institutions et missions nord-américaines venues pour « prêter main forte ». 1976 est notamment l'année où s'installe au Guatemala l'Église du Verbe – filiale de la Gospel Outreach, organisation californienne –, fer de lance du mouvement dit néo-pentecôtiste, qui permet au mouvement évangélique de commencer à prendre également racine au sein des élites urbaines, traditionnellement catholiques.

5. Les chiffres officiels avancent quelque 43 000 réfugiés guatémaltèques au Chiapas. Les ONG et différents organismes situent plutôt leur nombre aux alentours de 1 000 000. (Ruz, 2009).

Afin de saisir la diffusion transnationale du culte, j'ai entrepris un travail empirique dans la ville de Los Angeles, où la population guatémaltèque est nombreuse⁶. Même si l'on manque de données chiffrées fiables compte tenu du caractère illégal d'une partie de cette migration, on peut aujourd'hui affirmer que les Guatémaltèques représentent le troisième groupe de Latino-Américains à Los Angeles, après les Mexicains et les Salvadoriens. Il s'agit pour moi de comprendre les modalités d'implantation du culte dans cette ville, de voir dans quels réseaux il a trouvé sa place, d'étudier les transformations et re-significations liées à cette re-localisation et les revendications identitaires sous-jacentes. Mais pour mieux cerner comment cette divinité plastique qu'est Maximón/San Simón entre dans des réseaux globalisés et se relocalise dans des contextes différents de celui qui l'a vu naître, il me semble essentiel d'analyser conjointement les deux dynamiques – nationale et internationale – du culte. C'est la raison pour laquelle cet article propose une analyse en trois temps : dans le village indien où se développe le culte de Maximon, puis dans l'ensemble du Guatemala – ce qui nous permettra notamment de souligner le rôle du tourisme et de l'influence des mouvements migratoires dans l'évolution du culte –, et enfin en Californie du sud.

Maximón à Santiago Atitlán : un culte indien local dans un village aux prises avec la globalisation

La localité dont Maximon est originaire – Santiago Atitlán – est située dans la région de l'Altiplano – la plus peuplée et la plus indienne du pays –, sur les rives du lac Atitlán. Les habitants y sont pour une très large majorité des Indiens Mayas Tzutuhils. Ils vivent essentiellement de la culture du maïs, des tomates, des haricots et d'autres légumes – réalisée grâce à l'irrigation des eaux du lac et aux riches sols volcaniques –, de la fabrication de nattes en jonc, de la pêche – bien que cette activité soit en déclin constant –, et de l'artisanat. On trouve également aux alentours du village de nombreuses plantations de café dans lesquelles beaucoup d'Atitèques⁷ travaillent entre septembre et décembre. À cela s'ajoute le tourisme, aujourd'hui en pleine expansion.

Sur le plan religieux, trois groupes dominant la vie du village : les catholiques regroupés dans l'Action Catholique ou la Rénovation Charismatique ; les évangéliques convertis à la religion protestante nord-américaine essentiellement sous sa forme pentecôtiste ; et les traditionalistes, pratiquant la *costumbre*, mélange de croyances et de pratiques catholiques et mayas, essentiellement née au sein des confréries locales. Maximón est un élément clé de ce dernier ensemble. Son culte est intégralement pris en charge par une confrérie – la confrérie de la Sainte

6. Selon le recensement de 1990, 159 000, soit 59 % des 269 000 Guatémaltèques vivant aux USA, résidaient dans la zone des cinq comtés de Los Angeles (Los Angeles, Orange, San Bernardino, Ventura et Riverside). Cf. Popkin, 1999.

7. Les Atitèques sont les habitants de Santiago Atitlán.

Croix – et même si ses fidèles se disent tous catholiques, les tensions entre le clergé et les confrères sont palpables depuis de nombreuses années⁸.

Physiquement, Maximón y est représenté sous la forme d'une statue qui ne doit pas dépasser un mètre vingt de haut, formée d'un corps de bois enveloppé de feuilles de maïs puis de plusieurs chemises superposées, d'une veste, de plusieurs foulards multicolores et d'un pantalon brodé généralement porté par les Indiens du village. Sa tête se compose d'une Calebasse et d'un masque en bois assez simple et sans aucune trace de peinture, présentant un visage assez peu expressif, surmonté de deux chapeaux de type stetson, utilisés dans les rituels de guérison. Pour certains, au centre de ce personnage, se trouverait une idole ancienne de pierre, de jade, d'argent ou même d'or cachée là par des Mayas soucieux d'échapper au contrôle des prêtres catholiques. La plupart des fidèles affirment qu'il est né il y a une éternité, du temps de leurs ancêtres mayas. Et diverses légendes – mettant en scène la création d'une divinité protectrice par les anciens de la communauté – circulent pour raconter les débuts mythiques de la divinité.

Le village de Santiago Atitlán est un exemple intéressant des changements intervenus au cours des dernières décennies au Guatemala. Avant l'arrivée des Églises évangéliques – notamment pentecôtistes – et la guerre civile⁹, la vie y tournait autour de l'Église catholique et des confréries religieuses, dont celle de la Sainte Croix qui veille sur Maximón. Ce dernier était le principal agent de cohésion, de légitimation et d'identité des Atitèques (Morales, 1998). Or aujourd'hui, ce sont les Églises évangéliques qui semblent imposer leur rythme au village. Elles y foisonnent. D'ailleurs, l'occupation spatiale de Santiago par les pentecôtistes ne peut passer inaperçue. Elim, Église du Verbe, Assemblée de Dieu, Bethel, Église du Bon Pasteur... la liste serait longue puisqu'on en dénombre près d'une trentaine. Sans oublier les Témoins de Jéhovah et les Adventistes du Septième Jour. Lorsqu'on arrive par bateau – principale voie d'accès au village –, on ne peut que constater le développement impressionnant de la construction de temples évangéliques. Et le soir venu, la vie s'organise autour des temples qui apparaissent alors comme les seuls réels lieux de réunion. Les rues se remplissent progressivement de chants de louanges au Seigneur et d'« Alléluia Jésus ». Compte tenu des interdits posés par tous les pasteurs évangéliques et de leur discours stigmatisant à propos des anciennes pratiques religieuses autochtones, les convertis ont progressivement délaissé les charges religieuses traditionnelles et le culte de celui qui est désormais à leurs yeux un instrument du diable.

8. De réels conflits ont même éclaté autour du personnage. Sur ces épisodes, voir Mendelson, 1965 et Pédrón Colombani, 2005.

9. Entre 1980 et 1992, la région du lac Atitlán et Santiago se sont trouvés au cœur de conflits d'une grande violence entre la guérilla et l'armée. Dans ce contexte, Santiago a été le lieu de conversions massives. Comme le signale Mario Roberto Morales – auteur d'un livre sur la question ethnique au Guatemala –, après l'éradication de la guérilla par l'armée à Santiago, l'âme brisée des veuves et des orphelins a été « rafistolée » par un rituel simple qui les invitait à effacer le passé ancestral comme un poids accablant, les mettait en contact direct avec l'Esprit Saint, tout en leur offrant de rapides et faciles opportunités d'ascension sociale et politique par l'intermédiaire du ministère religieux [Morales, 1998, p. 337].

Maximón s'est donc vu reléguer au second plan. Cette perte d'emprise ne signifie pourtant pas le remplacement pur et simple de Maximón par le Dieu des pentecôtistes et la disparition inéluctable de la *costumbre*. Face à la désaffection d'une large partie de la population villageoise et aux difficultés financières – refus des charges religieuses – que cela a pu occasionner, la confrérie a dû trouver de nouveaux alliés pour continuer à fonctionner. Et c'est l'arrivée du tourisme de masse dans la région qui lui en a fourni l'occasion. En effet, depuis une quinzaine d'années, le tourisme est devenu une source de revenu importante, apportant avec lui une différenciation économique et sociale sans précédent. Les hôtels, restaurants, ateliers de peinture et boutiques d'artisanat se sont multipliés à grande vitesse. La physionomie même du village en a été considérablement modifiée. La confrérie a elle aussi profité de ce contexte pour proposer un produit d'« exotisme religieux » à des touristes friands de « traditions mayas ». Et les touristes sont venus grossir les processions de la Semaine Sainte. Sur le plan financier, ils ont pris le relais en drainant vers la confrérie l'argent autrefois apporté par les fidèles. Japonais, Américains, Allemands... Ils sont nombreux, en quête d'exotisme culturel, à venir voir celui que les guides touristiques mettent en avant comme un élément fondamental de la culture religieuse indienne. Les antennes locales de l'INGUAT – Institut National Guatémaltèque du Tourisme – les y encouragent. D'ailleurs, les guides locaux de Santiago ont pris pour nom « groupe de guides Rilaj Mam », ce qui signifie en Tzutuhil « l'ancien », « le vieux », nom souvent donné par les Indiens de Santiago à la divinité. Les Confrères ont quant à eux mis en place un système pour récolter des fonds. À peine franchi le seuil de la confrérie, ils annoncent la couleur : c'est 2 quetzals pour voir Maximón, 10 pour le photographe et 50 pour le filmer. Les journalistes qui débarquent de plus en plus nombreux pour les festivités de la Semaine Sainte représentent aussi une possibilité d'apport financier non négligeable. Car on vient filmer ces rituels étranges qui feront quelques minutes dans un journal TV ou un documentaire sur « les Mayas ». Les tarifs sont alors négociés avec les Confrères qui ont appris à monnayer leurs « secrets ».

Maximón n'en est pas devenu pour autant un simple objet de curiosité touristique. Une réelle dévotion est toujours présente à Santiago. Et sa présence imprègne la culture atitèque. J'ai d'ailleurs eu l'occasion de montrer le rôle capital qu'il joue dans les cérémonies de la Semaine Sainte¹⁰ [Pédrón Colombani, 2006]. Il s'agit plutôt d'une simple adaptation d'un groupe de fidèles devenus minoritaires

10. Même si des visiteurs, guidés par des prêtres guérisseurs de tout l'altiplano, viennent rendre un culte à Maximón tout au long de l'année, c'est tout de même la semaine sainte qui représente le moment le plus fort du culte. Jusque dans les années quatre-vingt, l'effigie ne prenait d'ailleurs forme que pour quelques jours afin de présider aux rituels de fertilité en cette période charnière correspondant à la fois au *Uayeb* du calendrier maya, aux célébrations de Pâques catholiques et au début de la saison des pluies. Aujourd'hui, la divinité demeurant entière toute l'année, c'est plutôt une sorte de « rénovation » qui se joue là. Mais il semble important qu'en cette période Maximón prenne vie à nouveau pour marquer l'entrée dans un nouveau cycle et assurer la perpétuation de la vie. Les cérémonies sont extrêmement complexes et riches en événements, et impliquent la participation de tout le village et des autorités municipales – même si celles-ci sont converties au pentecôtisme –.

au sein de leur communauté, groupe de fidèles appartenant qui plus est au secteur le plus pauvre. Le culte a intégré une dimension de « spectacle touristique » et une logique mercantile afin de s'attirer de nouvelles ressources financières mais aussi et surtout pour obtenir un nouveau type de légitimité. Le Saint représente la « tradition » face aux groupes religieux venus de l'extérieur. C'est ainsi qu'il est devenu le symbole des traditions indiennes d'origine maya exhibées aux visiteurs, qu'ils soient étrangers ou métis venus de la capitale. La revalorisation de la culture maya passe par l'intérêt de tous ces étrangers pour la « spiritualité indienne » – phénomène déjà mis en évidence par Antoinette Molinié et Jacques Galinier [2006] en Amérique latine.

Dynamique nationale : de plus en plus de prêtres guérisseurs « mayas » au service de San Simón

Le village de Santiago Atitlán occupe – depuis des temps antérieurs à l'arrivée des Espagnols – une position clé dans les réseaux d'échanges du pays. Bénéficiant d'un potentiel écologique considérable – les meilleures terres agricoles de la région du lac – et d'une situation particulière – à la frontière géographique entre les hautes terres dites froides et les basses terres chaudes de la côte pacifique –, Santiago est en effet depuis les temps préhispaniques un point de passage central pour les échanges au sein de l'altiplano. Le long des principales voies commerciales passant par Santiago, nous pouvons repérer de nombreuses répliques de Maximón. Il semble bien que les commerçants atitèques aient exporté leur culte au gré de leurs déplacements.

En s'exportant ainsi, le culte a subi un certain nombre de modifications – à tel point qu'il est parfois difficile d'établir le lien entre le Maximón de Santiago et les figures que l'on rencontre en d'autres lieux. Si ce n'est que les fidèles affirment eux-mêmes qu'il s'agit bien du même personnage. On retrouve aussi plusieurs figures de San Simón dans les grandes plantations des basses terres de la côte pacifique où les Indiens des hautes terres viennent travailler – temporairement ou définitivement – pour pallier le manque de ressources dans leurs communautés d'origine¹¹.

La figure la plus emblématique de toutes ces transformations est certainement celle du San Simón de San Andrés Itzapa, une petite ville située à une soixantaine de kilomètres de la capitale. Ici, rien ne rappelle Santiago et Maximón, où se développe une religiosité indigène et locale. L'effigie qui trône au fond du temple est un mannequin à la peau blanche, vêtu d'un costume occidental, d'une chemise blanche et d'une cravate lui conférant un air très solennel. Elle n'a plus grand-chose à voir avec le petit mannequin au masque de bois aux traits grossiers et au pantalon traditionnel indien. Le culte, qui a pris une ampleur considérable au point de faire de San Andrés Itzapa un centre culturel dont la renommée dépasse les

11. Voir par exemple les descriptions faites par de Suremain, 1996.

frontières nationales, attire une foule bigarrée essentiellement métisse et urbaine – la plupart des Ladinós de la capitale –. Pourtant, c'est la tradition maya que les spécialistes locaux du culte invoquent et mettent constamment en avant pour légitimer leurs pratiques et expliquer l'efficacité de leurs gestes. Même si San André Itzapa est aujourd'hui sans aucun doute le lieu de culte le plus grand et le plus fréquenté, il illustre parfaitement le processus en cours depuis le début des années 1990, période au cours de laquelle de nombreux temples de plus petite envergure ont ouvert leurs portes à travers les hauts plateaux guatémaltèques.

Pilar Sanchiz Ochoa, dans un article de 1993, soulignait déjà l'augmentation constante du nombre des chamanes, sorciers ou *zahorines* pratiquant la *costumbre* devant les effigies de Maximón ou San Simón. J'ai eu l'occasion de m'entretenir avec nombre d'entre eux. Comme à Patzún, ville intermédiaire entre la capitale et le lac Atitlán. La bourgade est un lieu de passage clé dans le réseau d'échanges commerciaux des hauts plateaux. On y trouve tout naturellement des répliques de la divinité. L'une d'elles fait partie de l'autel particulier d'un jeune prêtre maya au discours très engagé sur la tradition de ses ancêtres. Sans être l'élément central de cet autel, San Simón figure au milieu de représentations d'anciennes divinités précolombiennes, d'un calendrier maya, d'une représentation du soleil et n'est consulté qu'occasionnellement. Il ne manque cependant de rien, comme en témoignent les tortillas, les bougies, les fruits, l'alcool et les petits pains – offrandes traditionnellement offertes aux dieux par les Mayas – en permanence disposés à ses pieds. Quant aux signes d'appartenance catholique, ils sont certes présents mais en nombre beaucoup plus réduit qu'à Santiago. L'homme affiche en revanche un diplôme délivré par le Conseil des Prêtres Mayas Kackchikels auquel il a participé en décembre 1991. D'ailleurs, le discours est ici clairement pro-maya. L'histoire de San Simón devient celle d'un Indien ayant vécu dans le pays avant l'arrivée des Espagnols et tué par ces derniers au moment de la conquête. L'accent est mis ici sur les ravages de la conquête et les interdictions de culte imposées aux Indiens : « *San Simón n'est pas Espagnol. Ce nom est celui qu'ils lui ont donné mais il existait avant eux sous un autre nom* ». Tendait à faire l'impasse sur les multiples facettes du personnage, l'homme ramène San Simón à une dimension exclusivement maya et en fait un élément d'identification indienne fort, qui transcende les frontières entre les différentes communautés mayas du pays.

Un certain nombre de temples ont aussi ouvert leurs portes dans les villes les plus touristiques du pays, et des prêtres – garants de l'« authenticité » du culte – proposent des cérémonies à un public large en quête d'expériences religieuses et médicinales, ou tout simplement avide de connaissances sur la culture maya. Comme à la Antigua, où un temple fut construit au début des années 2000 dans un centre de ventes d'artisanat indien. Le lieu s'appelle le *Nim Pot* – du nom d'un vêtement traditionnel – et présente une pléiade de costumes typiques des localités du pays, les fameux cerfs-volants géants utilisés pour la fête des morts, et vend des objets artisanaux en tous genres – anciens et récents – ainsi que quelques livres ethnologiques. L'endroit est très couru des touristes et on y présente

d'ailleurs régulièrement des « danses traditionnelles » ou des saynètes jouées par des enfants.

Au début, on y trouvait un petit autel organisé autour d'une figure de San Simón – ici appelé plus volontiers Maximón – de petite taille, installée dans un coin reculé. Plus récemment, un petit temple de style exotique – fait de bambous et de paille – a été construit dans la cour de la boutique pour accueillir le saint. L'image, fabriquée de bric et de broc avec des éléments en provenance de plusieurs localités du pays, rassemble un corps construit à Nahualá – où plusieurs familles sont réputées pour accomplir le travail à la fois manuel et spirituel qui consiste à donner forme à une nouvelle effigie –, un chapeau et une chemise typiques de Todos Santos Cuchumatanes – un village des hautes terres situé tout au nord du pays, au-delà de Huehuetenango –, un pantalon et un *tzute* – foulard traditionnel des hommes d'une confrérie – de Santiago Atitlán, ainsi qu'une serviette aux couleurs de Chichicastenango – ville importante de la région des Mayas Quiché –. L'image vénérée ici propose une identité « maya » abolissant les frontières entre les différentes ethnies qui peuplent le territoire guatémaltèque.

Le prêtre qui officie dans ce temple présente d'ailleurs le personnage comme un élément de la culture maya. Le plus souvent, il réalise des cérémonies pour des touristes internationaux. Il explique alors aux visiteurs que Maximón est un Indien, un prêtre, qui vécut au Guatemala il y a très longtemps. Il avait des connaissances en botanique et à propos du calendrier et de la « cosmovision » maya. Mais les Espagnols l'ont tué à leur arrivée dans le pays. Ici encore, nous retrouvons un discours qui fait de Maximón un élément purement maya préexistant à l'arrivée du catholicisme. Et les explications que le prêtre fournit sur les rituels mettent l'accent sur l'utilisation des plantes « sacrées pour les Mayas », le rapport à la nature, les quatre points cardinaux... Ici, tout est fait pour inscrire ce culte dans le cadre d'une « spiritualité maya » que le spécialiste religieux s'efforce de mettre à la portée de tous. Ce type d'expérience n'est pas isolé.

Le saint des voyageurs et son culte à Los Angeles

Maximón ou plutôt San Simón a traversé les frontières avec les Guatémaltèques partis vers le Mexique ou les États-Unis. Ce n'est certainement pas un hasard. Car au Guatemala, il a toujours été associé aux voyages et au commerce.

À Santiago Atitlán, il passe lui-même pour un voyageur. Plusieurs histoires locales le mettent en scène sur les routes du pays, généralement à pied, mais parfois aussi à cheval. Divers indices permettent de se rendre compte que l'on est en sa présence : une fragrance inhabituelle, une odeur de tabac, un objet poussé par le vent dans une ruelle, des oiseaux qui s'envolent tout d'un coup sans raison apparente ou un bruit de sabots. Cette particularité semble ancrée dans le mode de pensée religieux maya. E. Thompson affirme que les anciens sculpteurs mayas gardaient leurs idoles dans des jarres par peur qu'elles ne sortent la nuit [Thompson 1954, p. 254].

Pilar Sanchiz Ochoa souligne que le visage noir du San Simón de San Lucas Toliman – près de Santiago Atitlán- rappelle le dieu noir du commerce des Mayas, Ek Chuah [Sanchiz Ochoa, 1993]. Ce dernier était à la fois le dieu du commerce et du cacao, peut-être parce que les graines de cette plante servaient de monnaie et donc de base à toute transaction commerciale dans la Mésoamérique. Il apparaît généralement dans les codex peint en noir avec un ballot sur l'épaule et parfois un bâton à la main. Diego de Landa raconte que les voyageurs, très certainement des commerçants, emportaient avec eux de l'encens qu'ils brûlaient la nuit sur trois pierres, demandant à Ek Chuah de leur permettre de rentrer sains et saufs à leurs domiciles [Thompson, 1970, p. 370-372]. Il apparaît alors comme le protecteur de ceux qui voyagent pour subvenir aux besoins de leurs familles.

Un peu partout au Guatemala, les candidats actuels au voyage et à l'émigration viennent donc consulter la figure de Maximón ou de San Simón, obtenir sa bénédiction et sa protection. Comme cette femme venue consulter une prêtresse dans un centre cultuel de Panajachel avant d'entreprendre les démarches pour partir vers les États-Unis. Au terme d'un rituel de divination avec des cigares pour support, celle-ci annonce à sa cliente que San Simón est d'accord, qu'elle aura sa carte verte pour partir rejoindre sa fille là-bas. Il ne lui reste plus qu'à lui offrir ce qu'il réclame... Pour ce type de rituel, il n'est pas rare que dans certains lieux de culte, on habille la divinité en costume militaire, de policier, ou de la patrouille de surveillance de la frontière, costumes lui conférant les attributs des autorités.

Les candidats au départ et au passage illégal de la frontière emportent même parfois avec eux une statuette de San Simón, comme me l'apprenent nombre de mes interlocuteurs rencontrés à Los Angeles. Et les histoires sur le passage « miraculeux » de la frontière grâce à son intervention sont légion. En ce sens, San Simon rejoint d'autres figures de saints non catholiques mexicaines telles que celles de Jesus Malverde ou de Juan Soldado, à qui s'adressent beaucoup de migrants transfrontaliers. Comme le note Miguel Olmos Aguilera, ces personnages ont la particularité de provenir d'un milieu métis, et d'être représentés sous l'apparence d'un homme de peau blanche [M. Olmos Aguilera, 2008, p. 50-51]. San Simon n'échappe pas à cette règle. La figure qui a traversé les frontières n'est pas celle du monde indien des abords du lac Atitlán, mais une figure métissée, s'apparentant au monde occidental blanc.

À Los Angeles, mes visites dans les multiples *botánicas* de la ville m'ont permis de me rendre compte de la présence significative de San Simón dans cet univers particulier. À la fois centres spirituels, commerces d'approvisionnement en objets religieux de provenances diverses et centres de santé alternatifs, les *botánicas* sont des petites boutiques où la foi côtoie le business. Micro-espace traversé par une pluralité de pratiques et de conceptions, on y trouve tout le matériel nécessaire pour les rituels du catholicisme populaire, de la santería, du palo mayombe, du spiritisme, du vodou, de l'occultisme en tout genre, mais aussi diverses médecines traditionnelles indiennes, la naturopathie... Ces *botánicas* sont, pour reprendre les propos de Patrick Arthur Polk, un moyen d'assurer la continuité

des traditions des pays d'origine pour les Latino-Américains, et ce dans un contexte de migration, de diaspora et d'exil [Polk, 2004a, p. 20]. Généralement, elles sont tenues par des expatriés d'origine latino-américaine. Ce sont les Cubains et les Porto-Ricains qui ont ouvert les premières *botánicas* de Los Angeles dans les années 1950 [Polk, 2004b, p. 31]. Dans les décennies qui suivirent, des personnes d'origine culturelle diverses s'y sont intéressées – généralement pas vagues successives – : des Mexicains – années 1960 et début 1970 –, des Salvadoriens, des Guatémaltèques – années 1980 et 1990 – ... Dans certains cas, ce sont d'anciennes boutiques vendant des plantes médicinales qui se sont transformées, passant de *yerbería* à *botánica*. Certains Afro-Américains et Américains d'origine asiatique ont aussi ouvert leurs boutiques. Mais aujourd'hui, la majorité des propriétaires de *botánicas* dans le sud de la Californie sont d'origine mexicaine et centraméricaine. Ils se définissent le plus souvent comme des « guides spirituels ».

Pour Joseph Murphy, ces boutiques constituent de véritables refuges face au monde extérieur froid et parfois hostile, un lieu visible et facilement identifiable où le consommateur peut exprimer librement ses croyances [Murphy, 1988, p. 48]. Mais il me semble qu'elles sont aussi le creuset d'une hybridité ouverte à des influences extrêmement diverses. Beaucoup de propriétaires de *botánicas* tentent de conserver des pratiques traditionnelles issues de leurs pays d'origine tout en expérimentant de nouvelles façons d'envisager le sacré et de nouvelles pratiques. Et ce n'est à mon avis pas un hasard si San Simón y a pris sa place. Tout le matériel nécessaire au culte est vendu dans nombre d'entre elles, ainsi que des figurines en plâtre destinées à des autels particuliers. Certaines proviennent directement du Guatemala. D'autres sont de production locale et attestent d'ailleurs de transformations physiques significatives. Comme l'ajout d'un fusil comme attribut à la place du bâton symbole de l'autorité traditionnelle dans les confréries.

Plusieurs propriétaires de *botánicas*, tous d'origine guatémaltèque, ont même reconstitué un autel dans un coin de leur commerce. C'est le cas dans une *botánica* appelée « San Simon de los llanos », où le propriétaire a construit un temple juste à côté de sa boutique. Une statue semblable à celle de San Andrés Itzapa au Guatemala trône dans une assez grande pièce, enfermée dans un coffre de verre. D'autres figures telles la Vierge Marie, le Christ sur sa croix, la Santa Muerte, la vierge de Guadalupe, une divinité hindoue, Saint Judas Thaddée, San Antonio de Paula, Buddha... ont également pris place à ses côtés. Le San Simon qui trône dans ce temple a été fabriqué au Guatemala, à la Antigua. Alors que je lui demandais s'il avait été fait par un prêtre maya, influencé par ma longue expérience du culte au Guatemala, Carlos, le propriétaire des lieux, eut l'air surpris et me répondit que non, il avait tout simplement été fabriqué par quelqu'un qui fabrique des San Simón. Ce détail allait avoir de l'importance.

Carlos est arrivé à Los Angeles dans les années 1980 et vient de Samayac, un village de l'ouest du Guatemala. Il exerce depuis plus d'une trentaine d'années, mais n'a ouvert sa première *botánica* qu'en 1994. Il se dit guérisseur et affirme être le plus souvent consulté pour des problèmes de santé, d'alcoolisme, de

relations de couple, des difficultés économiques, pour traverser la frontière sans encombre ou obtenir des papiers en règle. Pour ce faire, il travaille surtout avec San Simón qui apparaît comme son principal interlocuteur. Celui-ci le guide, lui apparaît pour effectuer des diagnostics, lui donner les indications pour soigner ses patients, etc. Ici, la dualité qui caractérise le personnage au Guatemala est également de mise. Carlos réalise, avec l'aide de San Simón, de la magie dite noire. Dans le bureau où il reçoit ses patients, les objets attestent de l'hybridité de ses pratiques. Il semble avoir intégré au cours de ses divers voyages quantité d'éléments extérieurs et n'hésite pas à faire appel à la Santa Muerte – si populaire au Mexique – par exemple. Sur une publicité pour son temple, il a indiqué « Indien de Samayac, guérisseur de naissance, astrologue y parapsychologue, conseiller spirituel ». Le texte affirme qu'il effectue tout type de travail pour l'amour, la chance, la protection. *Se cura mal puesto, se hace magia negra, magia blanca, amarres, ligamientos, endulzamientos. Se leen las cartas, colorines y el vaso.* Sur cette affiche, figurent une photo de San Simon, une représentation d'Indien nord-américain, une photo de Carlos et une figurine de Bouddha...

L'histoire racontée par Carlos pour expliquer l'origine de San Simon fait référence à une version très éloignée des légendes sur la création d'un protecteur par les anciens Mayas racontée en zone indienne au Guatemala. Il devient ici un homme ayant réellement vécu il y a quelque soixante ou soixante-dix ans. Jeune docteur d'origine italienne, il vint un jour dans le village guatémaltèque de Zunil (où un important culte dédié à San Simon s'est développé) avec beaucoup d'argent et consacra son existence à aider les populations locales. Il choisit l'endroit à cause de la pauvreté de ses habitants et devint très populaire en leur donnant des médicaments, de l'argent, des vaccins... Bref, il protégeait les gens et tout le monde l'aimait. Ce qui ne manqua pas de susciter l'envie. Et ceux qui l'enviaient voulurent le tuer. Pour le discréditer, ils disaient qu'il n'était pas un médecin mais un sorcier. Ils ne le laissèrent pas travailler et lui interdirent de donner quoi que ce soit aux autochtones. Les Indiens, quant à eux, le protégèrent et essayèrent de le cacher. Par la suite, il entreprit un voyage vers la capitale, au cours duquel il s'arrêta dans un endroit isolé où un vieil homme lui offrit un café. La boisson le transforma miraculeusement en San Simón. L'endroit en question n'était autre que San Andrés Itzapa, lieu de culte de grande renommée auquel les fidèles que nous avons rencontrés à Los Angeles se réfèrent sans cesse. Ici, San Simón n'est jamais mis en relation avec le Maximón de la région du lac Atitlán. En montrant des photos de ce dernier, j'ai même ressenti une certaine ignorance ou tout du moins une indifférence à son égard. La seule référence qui importe ici, c'est celle du San Simon de Zunil ou de San Andrés Itzapa, où les figures du Saint sont plus métissées.

L'histoire racontée par Carlos reprend d'ailleurs des bribes d'une légende qui m'avait été contée à Zunil, avec d'autres détails, notamment l'emprisonnement de l'homme dont les agissements gênaient le gouvernement, sa vengeance sur la personne du chef de la police du département de Quetzaltenango – qui tomba gravement malade – et finalement sa sortie victorieuse de prison attestant de ce

fait de son pouvoir supérieur à celui des autorités officielles. Le personnage n'était cependant pas un Italien comme dans le cas présent. À Los Angeles, c'est la dimension internationale qui est mise en avant. San Simón vient de loin, et c'est ce qui semble lui conférer autant de pouvoir. C'est aussi certainement une façon pour ces déracinés de le rendre plus proche de leurs préoccupations de migrants.

Au Guatemala, le 28 octobre – jour de la saint Simon – donne lieu à de nombreuses festivités à travers le pays. On fait venir des musiciens, on danse, on mange, et on apporte quantité d'offrandes à San Simón. À Los Angeles, des fêtes privées et publiques sont également organisées. Depuis quelques années, Carlos met même en place une fête à laquelle il convie tous les fidèles de son entourage et les clients de sa boutique. L'événement, qu'il appelle « l'anniversaire de San Simón », prend une dimension culturelle et folklorique. Il s'associe alors avec une association locale qui prend le nom de « confrérie San Simón ». Il s'agit de quelques personnes qui tentent de construire une « confrérie San Simón » un peu sur le modèle de celle qui existe à San Andrés Itzapa. Et qui vise à regrouper le plus possible d'adeptes. Ils ont par exemple pour projet de créer des liens avec les fidèles de San Francisco, au nord de la Californie. Cette association est totalement indépendante du temple de Carlos et détient son propre lieu de culte, installé dans un minuscule temple construit dans l'arrière-cour de la maison d'une famille – dont le fils est aussi le président de la confrérie. Prenant ses distances avec la dimension commerciale du culte tel qu'il s'exprime dans l'univers des *botánicas*, celui-ci tente de proposer un autre mode d'organisation, plus proche de celui du pays d'origine.

L'an passé, j'ai assisté aux festivités. La journée a drainé un public assez nombreux, essentiellement composé de Centraméricains ou de Nord-Américains originaires de l'un des pays d'Amérique centrale. La journée s'est organisée autour de 4 temps forts :

1) Des danses dans le temple attendant à la *botánica* « San Simón de los llanos », dès les premières heures du matin, comme cela se fait un peu partout au Guatemala.

2) Un accueil dans la maison du président de la « confrérie San Simón » avec une distribution de nourriture, la préparation d'autels portables, et là encore des danses, mais cette fois-ci avec la divinité dans les bras – comme cela se fait à San Andrés Itzapa et chez de nombreux particuliers détenteurs d'une effigie, excepté à Santiago Atitlán où seul le spécialiste en charge du culte est habilité à le faire.

3) Une procession dans les rues de Los Angeles.

4) Une soirée en son honneur avec repas, jeux, spectacle et bal. Ce quatrième temps donne à l'événement une dimension festive. Si le repas est typique du Guatemala, le spectacle, lui, est plus ouvert aux influences mexicaines et nord-américaines.

Nous allons nous attarder quelques instants sur la procession qui est, à mon sens, riche en enseignements sur les représentations qui sous-tendent l'événement. Elle existe officiellement depuis 7 ans. Auparavant, les festivités se cantonnaient à un espace privé, avec juste une petite sortie sur le trottoir. Mais aujourd'hui, les organisateurs bénéficient d'une autorisation légale de défiler et même d'une escorte policière, ce dont les organisateurs semblent extrêmement fiers. Cette reconnaissance officielle de la procession est un véritable signe pour eux car elle signifie que San Simón ouvre encore une frontière – le thème du passage de la frontière est primordial parmi les fidèles de Los Angeles –, abaisse une barrière avec la population nord-américaine. Carlos insiste bien sur le fait que des visiteurs viennent le voir de toutes parts : d'Inde, d'Israël, de Russie, de France... Il met sans cesse en avant la dimension internationale de sa *botánica*.

Cette procession consiste en un défilé dans quelques rues de Los Angeles, dans le quartier de Pico Avenue qui accueille beaucoup de Guatémaltèques. Sur le modèle des processions dédiées aux saints ou à la vierge en Amérique latine, les participants se relaient pour porter San Simón, installé sur un autel portable. De nombreux fidèles portent également de petites représentations de San Simón dans des paniers. Toutes ces figures sont agrémentées de cigarettes et portent la marque particulière de leurs propriétaires : un sombrero mexicain, un tissu guatémaltèque, un masque préhispanique... Tous les arrangements semblent possibles. Le cortège commence avec le drapeau guatémaltèque porté fièrement par une jeune femme, un encensoir diffusant du copal, les miss San Simón élues pour l'occasion et exhibées dans un pick-up, des femmes arborant des vêtements traditionnels typiques du Guatemala, certaines portant des paniers sur leur tête comme le font les femmes indiennes. Un peu plus tôt dans la journée, je m'étais entretenue avec nombre d'entre elles, alors en plein préparatifs. Elles étaient en train de revêtir des *huipiles* – sortes de blouses traditionnelles portées par les femmes indiennes du Guatemala et représentant un village particulier –. Certaines portaient celui de Nebaj, de Santiago Atitlán, de San Antonio Aguascalientes, de Santa Catarina Palopó, etc. Remarquant certains motifs que je ne connaissais pas, je les avais alors interrogées sur leur provenance. Silence gêné de certaines, réponse franche des autres : « *Je ne sais pas. Je ne suis pas Guatémaltèque* ». Plusieurs venaient d'autres pays d'Amérique Centrale, mais revêtaient ce costume pour la procession. Quelques-unes comptaient même sur moi – anthropologue, donc détentrice d'un savoir sur les traditions du pays dans lequel elle travaille – pour leur indiquer la provenance de leur costume. Car c'est l'identité guatémaltèque qui était mise à l'honneur tout au long de la journée, et notamment dans la procession. Et quelle que soit l'identité des participants, ils jouaient le jeu en se déguisant en Guatémaltèque, patrie d'origine de San Simon, qu'il s'agissait d'honorer en cette journée « anniversaire ». De nombreux participants étaient d'ailleurs simplement habillés avec des textiles guatémaltèques à l'apparence plus moderne, des chemises avec le drapeau guatémaltèque ou le quetzal, oiseau emblématique du pays.

Carlos, lui, a revêtu un costume blanc brodé de motifs de fleurs, d'oiseaux et de personnages très colorés, avec une ceinture en provenance du Guatemala, un

turban – emblème des prêtres mayas au Guatemala – et un bâton symbolisant le pouvoir dans les confréries ainsi que de multiples rangées de colliers de graines rouges et noires dans un assemblage que je n'avais encore jamais observé auparavant. La mise en scène évoque le Guatemala, le monde des confréries et des prêtres – guérisseurs. Mais dans une configuration totalement inédite. Carlos a laissé libre cours à son imagination pour construire son personnage et appuyer sa légitimité sur son origine d'Indien venu du Guatemala.

Dans le cortège, on note la présence d'un groupe de danseurs appelé les danseurs de la conquête, venus à la demande des organisateurs. Ils ont d'ailleurs déjà dansé une partie de la matinée devant les portes de la *botánica* avant le départ pour la procession. Ils exécutent des danses de la conquête mais d'un genre un peu particulier. Au lieu d'évoquer des épisodes de la conquête espagnole, les danseurs dansent simplement en formant des cercles. Leurs costumes mêmes signifient bien la perte du sens initial de cette danse dans le contexte californien. S'ils portent des masques de conquérants espagnols, leurs costumes relèvent plus d'un folklore hybride que d'une tradition extrêmement codifiée : longues robes colorées décorées de figures d'Indiens représentées avec des plumes, de Vierges de Guadalupe...

Tout ce cortège est accompagné de musique. Mais ici, pas de flûte, de tambour et de marimba (instrument emblématique des communautés indiennes du Guatemala présent dans toutes les cérémonies). Encore moins de *chirimia* (hautbois accompagnant les rituels des confréries) ou de *tun* (tambour préhispanique taillé dans un grand cylindre de bois qui accompagne certaines danses). L'orchestre s'apparente plutôt à une fanfare jouant des airs mexicains à grand renfort de trompettes et de batterie.

Ce défilé me semble mettre trois éléments en exergue :

D'abord l'importance d'une référence au Guatemala comme lieu d'origine du culte (qui se ressent à tous les niveaux de la mise en scène) ; cette origine servant de légitimité aux pratiques. Elle permet aux fidèles de s'inscrire dans une lignée croyante reconnue. Le culte est investi par des Latino-Américains d'origines nationales diverses ayant expérimenté les mêmes situations migratoires et les mêmes difficultés d'insertion dans le contexte nord-américain. Le lieu d'origine de San Simón semble avoir une importance particulière à leurs yeux. D'ailleurs, ils sont nombreux à s'être rendus en pèlerinage au Guatemala – essentiellement à San Andrés Itzapa – ou à envisager de le faire un jour. Tout se passe comme si cette procession était une façon d'affirmer publiquement et fièrement une identité guatémaltèque dans une ville comme Los Angeles composée d'une large part de migrants. La religion est un élément leur permettant de mettre en scène cette identité. Et les participants se réfèrent à une identité nationale guatémaltèque – et plus largement centraméricaine – certainement plus significative pour eux qu'une identité maya en référence à un passé préhispanique. Ce qui fait sens dans le contexte guatémaltèque n'est pas nécessairement ce qui fait sens pour eux. Si des éléments mayas – tel un masque – sont parfois présents, ils ne sont jamais mis en avant et semblent s'ajouter simplement aux autres symboles. La langue officielle

de l'événement est l'espagnol. Et Carlos ne fait pas référence à la « tradition maya » comme le font les prêtres-guérisseurs du Guatemala. Il se fait appeler « l'Indien de Samayac » – village du Guatemala –. Ce nom, qui figure sur le devant de sa boutique et sur des tee-shirts distribués aux membres actifs de la journée, valorise une dimension indienne générique.

Ensuite une ouverture internationale – voire universelle –, qui peut se lire à plusieurs niveaux : dans la légende mobilisée pour expliquer l'origine du personnage mais aussi dans les propos des protagonistes. Le président de la confrérie, dans son discours d'ouverture des festivités, ne tenta pas de les inscrire dans une tradition préhispanique particulière, mais souligna plutôt leur dimension spirituelle et humaine au sens large du terme. Il évoqua cette fête comme la seule « *authentique* » se réalisant à Los Angeles ; une fête « *proche de l'être humain* », « *riche en émotions* ». Il appela chacun à laisser s'exprimer ses émotions, à chanter, danser, crier, pleurer, « *car c'est ainsi qu'est l'être humain* ».

Enfin une forte dimension individuelle et syncrétique dans les pratiques, qui se vérifie dans la richesse des arrangements esthétiques et le bricolage des autels particuliers portés par plusieurs participants. Le culte s'adapte et évolue sans cesse. C'est ainsi que tandis que Carlos fait abondamment fumer et boire San Simón, le président de la confrérie nous a confié ne jamais le faire et désirer éradiquer cette dimension du culte, s'inquiétant de l'image renvoyée à l'extérieur par ce type d'agissements. C'est pourtant, au Guatemala, un des fondements majeurs du traitement réservé à la divinité, en référence au traitement que réservaient les anciens Mayas à leurs dieux. Le bricolage auquel il se livre semble s'éloigner de plus en plus des précontraintes liées au monde maya.

Conclusion

À Los Angeles, on a ainsi vu une nouvelle forme de religiosité prendre forme, modifier l'environnement religieux des populations nationales en s'inscrivant dans le contexte des *botánicas*, s'étendre à diverses populations immigrantes, et s'articuler avec d'autres influences religieuses. Cette construction bricolée montre bien que les pratiques religieuses des migrants ne sont ni des répliques exactes de celles du pays d'origine, ni des constructions complètement nouvelles¹².

Cette religiosité mobile n'est pas sans ancrage territorial. Le culte reste balisé par des lieux de référence tel San Andrés Itzapa. Les fidèles semblent avoir besoin de savoir d'où vient ce culte, et de visiter San Simón dans son environnement d'origine supposé. La plupart des fidèles rencontrés à Los Angeles étaient, soit déjà allés en pèlerinage à San Andrés Itzapa, soit formaient le vœu d'y aller un jour. C'est vrai pour les Guatémaltèques, mais aussi pour des Salvadoriens, des Mexicaines, des Honduriens... ayant adopté le culte. Certains protagonistes font

12. Sur ce sujet, voir notamment le numéro spécial de la revue *Anthropologie et sociétés* intitulé « Le religieux en mouvement », coordonné par Deidre Meintel et Marie Nathalie Leblanc [2003].

même des allers-retours réguliers entre les deux pays. Ce n'est donc pas un hasard si San Andrés Itzapa m'est apparu, alors que je travaillais dans le pays, comme le lieu de culte le plus ouvert aux influences extérieures. Les rues y ont été envahies d'échoppes proposant des articles de culte hétéroclites (bougies, encens, fleurs, œufs, parfums, statuettes de San Simón de toutes les couleurs, etc.), mais aussi des jeux de tarots, des livres ésotériques divers, le *Nuevo devocionario espiritista* d'Allan Kardec, des ouvrages de « magie noire » et de « magie blanche », des photos du Christ, des statuettes de San Gregorio et du Rey San Pascual¹³, des figures de divinités afro-américaines, et même de bouddha... Dans un contexte de rapprochement des espaces et d'intensification des contacts, les emprunts de nouveaux référents religieux se jouent des frontières. Le culte y a assimilé – peut-être plus qu'ailleurs – toute une série de traits propres au monde métis, urbain, international.

À l'instar des religions dites traditionnelles étudiées dans un livre récent paru au Mexique [Argyriadis, de la Torre, Gutierrez Zuñiga, Aguilar Ros, 2008], le culte de Maximón/San Simón, identifié il y a seulement quelques décennies à un territoire, une culture, voire un groupe ethnique, est aujourd'hui pris dans un processus de translocalisation. Lié à l'expérience des migrants guatémaltèques, le culte est aujourd'hui implanté dans plusieurs villes des États-Unis, du Canada et d'Amérique centrale. En se relocalisant à Los Angeles, le culte originaire des hauts plateaux du Guatemala a subi de nombreuses modifications. Les populations concernées ont changé ; les rituels et leur signification aussi. L'histoire même de San Simón et tout l'imaginaire qui sous-tend le culte ont évolué. Car comme le souligne André Mary, la mobilité du religieux ne s'actualise pas seulement à travers le « passage des frontières » et « les parcours migratoires », elle se vit aussi dans l'imaginaire des acteurs religieux. Aujourd'hui, en Californie, le culte de San Simon est porteur d'un ensemble de significations collectives propres au monde des migrants venus d'Amérique latine. On assiste, comme nous l'avons vu, à la fois à un bricolage individualisé prenant place dans un monde occidental où domine un régime d'individualisation des croyances et des pratiques, et en même temps à la création de nouveaux univers communautaires.

Bibliographie

- AGYRIADIS K., DE LA TORRE R., GUTIÉRREZ ZUÑIGA C., AGUILAR ROS A. (coord.) [2008], *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*, Zapopan : El colegio de Jalisco, CEMCA, IRD, CIESAS occidente, ITESO.
- ASTURIAS M. An. [1946], « Maximón, divinidad de agua dulce », *Revista de Guatemala*, vol. IV, n° 4, año 1, p. 55-61.

13. Le Rey San Pascual est un saint populaire guatémaltèque dont la chapelle se trouve à Olinstepeque, petite ville près de Quetzaltenango. Il a l'apparence d'un squelette et est utilisé dans des rituels de guérison ainsi que pour entrer en communication avec les morts.

- BASTIAN J.-P. [1994], *Le protestantisme en Amérique latine. Une approche socio-historique*, Genève : Labor et Fides.
- CARRILLO H. [1992], *Las orgias sagradas de Maximón. Obra en diez y siete cuadros rituales*, Guatemala, (texte non publié).
- DE SUREMAIN C. E. [2008], *Jours ordinaires à la finca. Une grande plantation de café au Guatemala*, Paris, ORSTOM, 1996.
- GALINIER J., MOLINIÉ A. [2006], *Les néo-Indiens. Une religion du troisième millénaire*, Paris, Odile Jacob.
- LEBLANC N., MEINTEL D. (dir.) [2003], « Le religieux en mouvement », *Anthropologie et sociétés*, vol. 27-1.
- LE BOT Y. [1994], *Violence de la modernité en Amérique latine*, Paris : Karthala.
- MEINTEL D., LEBLANC Marie Nathalie [2003], « La mobilité du religieux à l'ère de la globalisation », *Anthropologie et sociétés*, vol. 27-1, p. 5-11.
- MENDELSON M. [1965], *Los escándalos de Maximón. Un estudio sobre la religión y la visión del mundo en Santiago Atitlán*, Guatemala, Tipografía nacional.
- MORALES M. R. [1998], *La articulación de las diferencias o el síndrome de Maximón : los discursos literarios y políticos del debate interétnico en Guatemala*, Guatemala, FLACSO.
- MURPHY J. [2008], *Santería : African Spirits in America*, Boston, Beacon Press.
- OLMOS AGUILERA M. [2008], *Las creencias indígenas y neo-indias en la frontera Mex/USA*, Trace, n° 54, p. 45-60.
- PÉDRON COLOMBANI S. [2006], « Maximón au Guatemala. Entre ambivalence éthique et rites de fertilité », in Castellain J.-P., Gruzinski S., Salazar-Soler C. (dir.), *De l'ethnographie à l'histoire. Paris – Madrid – Buenos-Aires. Les mondes de Carmen Bernard*, Paris, L'Harmattan, p. 289-314.
- PÉDRON COLOMBANI S. [2005], *Maximon, Dieu, Saint ou traître*, Londres, Periplus.
- POLK P. A. [2004a], « Botánica Los Angeles. An introduction », in Polk P. A. (ed), *Botánica Los Angeles. Latino popular art in the city of Angels*, Los Angeles, UCLA Fowler Museum of Cultural History, p. 14-26.
- POLK P. A. [2004b], « Objects of devotion. Sacramental imagination and the sacred universe of the botánica », in Polk P.A. (ed), *Botánica Los Angeles. Latino popular art in the city of Angels*, Angeles, UCLA Fowler Museum of Cultural History, p. 26-46.
- POPKIN E. [1999], « Guatemalan Mayan migration to Los Angeles : constructing transnational linkages in the context of the settlement process », *Ethnic and racial studies*, vol. 22, n° 2.
- RUZ M. H. « Tres milenios de movilidad maya. À modo de préambulo », in Ruz M. H.o, García Targa J., Ciudad Ruiz A. (eds.) *Diasporas, migraciones y exilios en el mundo maya*, Merida, Sociedad española de estudios mayas, Universidad nacional autónoma de México, 2009, p. 13-57.
- SANCHO OCHOA P. [1993], « Sincretismos de ida y vuelta : el culto de San Simón en Guatemala », *Mesoamérica*, n° 26, p. 253-266.
- THOMPSON E. [1987 (1970)], *S Historia y religión de los mayas*, Mexico, D.F. Siglo veintiuno.

Entre l'« Occidental » et l'« Indien ». Ethnographie des routes du chamanisme *ayahuasquero* entre Europe et Amériques

Anne-Marie Losonczy*, Silvia Mesturini Cappo**

« Chamanisme » et *ayahuasca* : circulation et lieux

Le phénomène chamanique constitue aujourd'hui un paysage multi-site, dessiné par des déplacements réguliers à longue distance de spécialistes rituels et de pratiquants et par le constant essaimage et reconfiguration de discours et pratiques. Ceci crée des modalités particulières d'itinérance, peu analysées par la sociologie classique des migrations, qui semblent constituer une figure émergente dans « l'ordre des mobilités » contemporaines. (Cortés, Faret 2009). La mobilité est entendue ici, comme englobant, au-delà de la circulation d'individus, la mise en relation de lieux par « *les transferts de biens, de capitaux, d'idées ou de pratiques [qui] accompagnent ou prolongent ces mobilités et fonctionnent comme autant de vecteurs d'échange et d'interaction sociale* » (*ibid.*, p. 9). La caractéristique centrale de cette mobilité est la circularité des déplacements et l'itinérance pluridirectionnelle des acteurs qui s'accompagnent nécessairement de la circulation d'objets, d'images et de représentations. Déployés entre de multiples régions européennes, ainsi qu'entre celles-ci et les Amériques, ces itinéraires construisent des routes préférentielles vers des lieux rituels considérés comme emblématiques, épicentres d'un champ dont le balisage et la localisation se jouent et se diffusent grâce à un va-et-vient constant entre infrastructures d'accueil, usagers, spécialistes, et leur présentation dans le cyberspace du *web*. Depuis l'entrée récente de pratiques rituelles et d'objets d'inspiration amérindienne sur le marché international des options spirituelles et thérapeutiques, la référence au « chamanisme » est mobilisée tant par des spécialistes rituels que par des apprentis et des usages occasionnels ou assidus de leurs services.

À travers son affichage virtuel et les mises en relation qu'il permet, le référent « chamanisme » est devenu aujourd'hui une catégorie de convergence à l'intérieur d'un ensemble hétéroclite de références, souvent désigné comme *New Age*

* Directeur d'études EPHE, IRIS, Paris.

** Docteur en Anthropologie LAMC-ULB, Bruxelles.

(Ghasarian 2002 ; Hammer 2001). Il est associé à la fois à de nombreuses techniques psychothérapeutiques, à de procédés divinatoires – tarot, runes, médiumnisme... – et à des discours et projets écologiques centrés sur la préservation de la forêt tropicale, de même qu'à des revendications identitaires ethniques, sur le continent américain en particulier. Tant dans le réseau virtuel que dans les itinéraires de circulation de discours et pratiques, rassemblés par le référent chamanique, les Indiens d'Amérique Latine et les pratiques rituelles associées à la consommation de substances végétales psychotropes constituent deux emblèmes majeurs.

En effet, le fil rouge qui parcourt et unifie ces itinéraires et lieux rituels est l'accès à la prise ritualisée du breuvage végétal qui s'est internationalisé sous le nom quechua « *ayahuasca* »¹ et qui a acquis la réputation d'être un hallucinogène puissant, induisant des visions à caractère mystique. Cette représentation de l'*ayahuasca* fait d'elle à la fois le remède par excellence aux malaises existentiels, et la voie royale vers un nouveau rapport avec la « nature », par la traversée des frontières entre le monde « occidental » et le monde indien. Ainsi, le mystère et la puissance attribués à l'*ayahuasca* s'appuient sur une dialectique particulière de l'identité et de l'altérité, dialectique qui se construit grâce à l'opposition binaire et emblématique entre l'« Occidental » et « l'Indigène ».

Le nouveau public « occidental » des pratiques *ayahuasqueras* de référence chamanique est principalement urbain et se recrute dans les classes moyennes et hautes américaines et européennes. Ce public, issu du domaine intellectuel ou artistique, des professions libérales et des échelons dirigeants d'entreprises multinationales, est souvent engagé dans le monde des thérapies au sens large. L'âge moyen se situe entre 30 et 50 ans et on y observe une majorité de femmes mais aussi un intérêt croissant du public masculin ces dernières années.

Quant aux modalités de circulation et de relocalisation des pratiques, elles se concrétisent en plusieurs cas de figure. D'abord des voyages initiatiques individuels ou organisés en groupes, parfois par des agences, vers des lieux reconnus comme emblématiques de la pratique *ayahuasquera* en Amérique du Sud, notamment dans la région et la ville d'Iquitos au Pérou, devenue « La Mecque de l'*ayahuasca* » dans le milieu international des sympathisants. Autour de ce noyau se trouvent disséminés des lieux-satellites qui en constituent la périphérie et qui vont de Pucallpa, chef lieu de l'ethnie Shipibo au Pérou jusqu'à Leticia, en Colombie, à la triple frontière entre celle-ci, le Brésil et le Pérou. Entre ces lieux et la région d'Iquitos, la circulation de chamanes et d'usagers est constante.

Ces voyages ont suscité la création de nombreuses structures d'accueil qui permettent aux usagers et aux chamanes de projeter et de réaliser des itinéraires

1. La recette de la décoction correspondant à ce nom contient des proportions variables de *Banisteriopsis Caapi* ou *Banisteriopsis Inebrians* et de *Psychotria Carthaginensis* ou *Psychotria Viridis*, auxquelles d'autres plantes sont ajoutées selon la recette de chaque chamane. Son usage est attesté dans de nombreux groupes amérindiens de l'Amazonie occidentale mais depuis le début du xx^e siècle il déborde les frontières ethniques pour investir des populations amazoniennes créoles d'origines diverses.

à étapes multiples entre centres rituels divers. Ces « centres chamaniques » sont situés dans un environnement forestier, entourés de larges terrains, près d'une route et proches de l'aéroport de la capitale régionale. Ils se composent le plus souvent d'un ensemble de maisons en bois sur pilotis, imitant certains canons de l'architecture populaire locale mais ayant un confort représentatif des besoins du voyageur étranger (moustiquaires recouvrant l'intégralité des bâtiments, toilettes, douches) où ce dernier sera logé et nourri pendant toute la durée de son séjour. Un personnel métis, localement recruté, assure l'entretien, la préparation des repas, la buanderie, le gardiennage et l'assistance aux participants de la cérémonie en cas de malaise physique survenant très souvent lors de l'ingestion de l'*ayahuasca*. Quant au travail rituel, il est assuré par des spécialistes qui peuvent être locaux – indiens ou métis – ou étrangers.

En effet, l'association stable d'un chamane local avec un ou plusieurs de ses anciens apprentis étrangers, devenus à leur tour chamanes, semble le cas de figure assurant le plus grand succès de ce genre d'entreprise. Lorsque le fondateur d'un centre est un chamane « blanc », appelé localement *gringo*, l'opinion locale semble accepter qu'il agisse avec l'autorité d'un « patron » donnant du travail à un chamane local, même s'il s'agit de son initiateur. Néanmoins, un chamane local peut aussi travailler de façon indépendante en fondant son propre centre. Dans les deux cas, le statut du chamane local en sera revalorisé car il sera perçu comme en voie d'émancipation économique et sociale.

Mais les usagers, originaires de tous les pays européens, des États-Unis, d'Afrique du Sud et d'Australie, forment aussi des groupes d'affinité plus ou moins stables dans leurs lieux d'origine. Ils y invitent périodiquement des chamanes sud-américains pour conduire des rituels qui peuvent durer plusieurs jours. Un certain nombre de chamanes sud-américains de différentes origines nationales s'établissent aussi dans divers pays européens pour s'y livrer à un travail rituel régulier.

Ethnographier ces routes signifie pour nous privilégier dans une ethnographie multi-site,² les lieux où *ayahuasca* et chamanisme s'entrecroisent par l'encadrement des prises de la substance, moyennant des pratiques rituelles conduites par des spécialistes qui mobilisent le référent chamanique. Ce n'est pas toujours le cas. La consommation rituelle d'*ayahuasca* est également centrale dans les cultes populaires d'origine brésilienne issus du *Santo Daime* dont le panthéon des entités surnaturelles, loin de toute référence chamanique, est centré sur les figures des saints du catholicisme coutumier amazonien. Par ailleurs, contrairement à d'autres plantes hallucinogènes sud-américaines désormais présentes en Europe et en

2. Ce texte s'appuie sur deux expériences d'observation et de participation à des rituels de consommation d'*ayahuasca* à Bogota et Medellin (Colombie) en 2006-2007 par Anne-Marie Losonczy, sur une enquête multi-site de 18 mois dans plusieurs pays de l'Amérique Latine et sur des enquêtes ponctuelles dans plusieurs pays européens entre 2004-2009 par Silvia Mesturini, dont les résultats ont été présentés dans une thèse défendue avec succès en septembre 2010, ainsi que sur de multiples discussions entre les deux auteurs.

Amérique du Nord dont la consommation peut être récréative, celle de l'*ayahuasca* est toujours associée à une quête spirituelle ou à un recours thérapeutique et rituellement encadrée par une personne ayant une fonction reconnue de spécialiste. Penser ce phénomène en termes de tourisme spirituel équivaldrait à privilégier l'étude de déplacements vers des lieux d'expérimentation « religieuse », alors que prendre en compte les routes du chamanisme internationalisé conduit à repérer également des phénomènes de mobilité, et parfois d'installation, de spécialistes latino-américains dans les lieux d'origine des touristes. En outre, la courte durée du « voyage touristique organisé » n'épuise pas l'ampleur du phénomène qui inclut aussi des voyages-quête à multiples étapes et de longs séjours d'apprentissage, tous deux à durée indéterminée.

Chamanisme : anthropologie, contre-culture et émergence d'un label

L'inscription du chamanisme dans le domaine du religieux ou de la magie constitue un débat classique dans l'anthropologie qui se cristallise dans les travaux de l'historien des religions Mircea Eliade par la définition d'un chamanisme qui, au-delà de la diversité de ses manifestations dans le monde, constituerait une religion unitaire, origine de toutes les religions de l'humanité (Eliade 1951). Cependant, les approches ethnographiques successives continuent à montrer l'extrême différenciation du phénomène selon des contextes culturels et historiques, mais aussi sa plasticité et sa capacité d'adaptation à de nouveaux contextes. Appuyé sur des cosmogonies multiformes mais sans théologie ni liturgie, centré autour de spécialistes rituels individualisés, résistant à toute hiérarchisation centrale, privilégiant la négociation avec des interlocuteurs invisibles à l'identité et au nombre flottants mais loin de tout panthéon fermé, le chamanisme, déjà bien avant son ouverture récente à « l'Occident », apparaît comme un ensemble ouvert de pratiques rituelles dont le degré d'improvisation et le rôle médiateur dans l'acclimatation culturelle des innovations, continue à défier les définitions courantes du religieux dans les sciences sociales (Hamayon, 2003).

Par ailleurs, certaines études anthropologiques plus récentes (J.P. Chaumeil 1992, 2000 ; M. Carneiro da Cunha 1998 ; A.M. Losonczy 1990, 2006) ont souligné le rôle essentiel de l'itinérance régionale et interethnique des apprentis et des spécialistes chamaniques dans la constitution et la légitimation d'un savoir rituel toujours en mouvement.

Dès les années 1960, le mouvement contre-culturel euro-américain invente de nouvelles formes de voyage où l'itinérance prend le pas sur la destination et devient souvent un mode de vie pour une jeune génération, contestataire de l'ordre social et culturel établi dans un contexte dominé par la guerre du Vietnam. Dans cette quête de rupture et de dépaysement, émergent alors des lieux-culte lointains, étapes d'itinéraires canonisées peu à peu par ce milieu. Parallèlement, ces mouvements contre-culturels démocratisent un modèle de voyage intérieur et spirituel moyennant

la prise de psychotropes qui portent le sceau d'une altérité exotique, auparavant apanage de certains artistes et d'intellectuels créateurs, incarnant la figure de « l'artiste maudit ». L'émergence des routes transcontinentales du chamanisme *ayahuasquero* s'appuie sur ce travail culturel précurseur, consolide progressivement des routes ainsi ouvertes et installe des lieux et des modalités de rencontre autour de substances dorénavant symboliquement domestiquées – peyotl et champignons en Amérique Centrale, San Pedro dans les Andes – à l'aide de spécialistes rituels locaux qui offrent désormais un accueil organisé. Précurseur, en 1957, le banquier américain Gordon Wasson fait sa première incursion dans le monde des « champignons sacrés » dans un village mazatèque, Huatia, d'Oaxaca au Mexique, sous la houlette de la *curandera* Maria Sabina. La publication de ses expériences visionnaires et cérémonielles y amènera un grand nombre de voyageurs hippies et fera du village l'une des étapes réputées des voyages internationaux « psychédéliques » (Langdon, 2005). Son récit consolide l'association de ces expériences à une ritualité indigène, qui permettraient d'accéder ensemble à une nouvelle dimension spirituelle. Une dizaine d'années plus tard, paraît l'ouvrage d'un jeune anthropologue, Carlos Castañeda, « *The teachings of don Juan. À Yaqui way of knowledge* ». Ce récit, oscillant entre le style descriptif de l'ethnographie, celui, introspectif, du journal intime et le récit initiatique, jalonné d'épreuves, renforce l'association entre l'effet visionnaire des plantes locales hallucinogènes et la médiation du savoir d'un « chaman » indigène, dépeint, non pas comme un spécialiste rituel, mais comme un initiateur, un sage, détenant la clé d'accès à « d'autres réalités » et au pouvoir spirituel. L'immense succès populaire de ses livres consacre un genre narratif initiatique, dont la multiplication devient rapidement inséparable de la « chamanisation » des plantes psycho-actives. Il propose aussi un modèle de relation, lui-même de type initiatique, avec les « plantes de pouvoir », traitées comme des métonymies puissantes, à la fois des rituels et savoirs indigènes et des indigènes eux-mêmes. Ce succès emblématique ne sera en rien atténué par les réserves des milieux universitaires d'anthropologues portant sur la véracité ethnographique du récit. L'œuvre de Castañeda propulsera le terme « plantes de pouvoir » dans le vocabulaire de la pratique chamanique occidentale naissante. Parmi celles-ci, dès les années 1990, les nouvelles routes du chamanisme international privilégient la prise ritualisée d'*ayahuasca*, associée au milieu forestier tropical. Ce chamanisme *ayahuasquero*, désormais représenté comme un savoir, suscite une valorisation et une adhésion parfois militante dans les cercles universitaires, littéraires, cinématographiques et artistiques, principalement nord-américains, et inspire travaux, rencontres et festivals internationaux réunissant chamanes, adhérents, artistes et universitaires.

Mais ce terme unifiant de « chamanisme », popularisé dans des milieux cultivés par le succès international de ces œuvres des années soixante, ne fait pas pour autant partie du vocabulaire des groupes ethniques amérindiens et de leurs spécialistes rituels. Dès lors, son intégration récente dans le langage créole et parfois ethnique de ces régions signale l'intensification des échanges entre spécialistes rituels locaux et clients internationaux. La régularité de ces échanges a également contribué à l'essor d'une littérature au grand succès éditorial, composée de récits

d'expériences vécues lors de prises d'*ayahuasca* dans ses lieux d'origine. Ces ouvrages construisent une relecture de ces pratiques à partir d'un référent chamanique universalisé et contribuent à une uniformisation des attentes et des quêtes qui conduisent à emprunter les itinéraires de l'*ayahuasca*. Mais l'utilisation courante de ce terme dans les réseaux internationaux des sympathisants de l'*ayahuasca* fera aussi retour vers les milieux locaux amazoniens, en transformant le langage et l'encadrement rituels, les rendant ainsi aptes à répondre aux attentes des clients étrangers tout en les validant.

Comment expliquer que, plus que toute autre substance végétale sud-américaine, l'*ayahuasca* soit devenue le noyau d'un champ rituel transcontinental ?

Une composante importante de ce succès semble liée à sa double association, à la fois avec la forêt tropicale vue comme paradis vierge d'une nature intacte et aux Amérindiens, représentés comme ses gardiens et dépositaires d'une « sagesse » immémoriale. Présente depuis le romantisme dans la culture européenne, la forêt amazonienne a tenu le rôle du lieu par excellence du mystère et de l'exotisme naturel et culturel le plus radical pour le regard européen. Malgré les vagues successives d'extraction capitaliste et les fronts pionniers modernisant et urbanisant certaines régions de l'Amazonie, la forêt « sauvage », liée aux Indiens, semble n'avoir rien perdu de son rôle emblématique dans l'imaginaire occidental. C'est cette image condensée dans l'*ayahuasca* qui fait d'elle une métonymie mobile de la forêt amazonienne et du monde indigène. Ainsi peut-elle servir d'agent et de support à des expérimentations mystiques et spirituelles visant une transformation intime, de même qu'à des expérimentations thérapeutiques réinsérées parmi les techniques alternatives de « développement personnel ». L'*ayahuasca* devient ainsi à la fois le réservoir et le véhicule portant et transportant les valeurs de ce monde forestier vers des Occidentaux assoiffés d'un « développement personnel », perçu comme condition d'une transformation sociale.

Si depuis la conquête et les débuts de la colonisation de l'Amérique du Sud, l'image européenne de la forêt apparaît tour à tour comme la matérialisation de celle de l'Eden ou de l'enfer, images d'inspiration catholique, la valorisation du monde indigène, dans la contre-culture euro-américaine des années soixante, est concomitante de l'essor progressif d'un indigénisme politique latino-américain qui culmine dès les années quatre-vingt-dix. Tous deux ouvrent la voie à une recomposition de l'image de la forêt, de ses habitants indiens et de ses produits, en tant qu'incarnations du refuge ultime d'une diversité naturelle et culturelle à conserver. Mais bien avant son entrée dans le processus d'internationalisation issu de la contre-culture euro-américaine, l'*ayahuasca* jouait déjà un rôle de « substance médiatrice » (Calavia Saez, 2009 ; Gow, 1991, 1999) dans une circulation interethnique à l'échelle régionale. De nombreux historiens et anthropologues ont documenté son utilisation sur de larges étendues du bassin amazonien et ont argumenté que la plasticité des représentations associées à cette boisson et à sa consommation rituelle, faisait d'elle un support privilégié de la circulation d'objets, de savoirs rituels et d'individus.

L'*ayahuasca* et le caoutchouc : histoire d'une circulation

Dès le début du ^{xx} siècle, le processus de déplacement et de brassage des peuples ethniques de l'Amazonie occidentale, déjà en marche depuis le ^{xv} siècle (Alexiades 2009), connaît un point culminant à travers le système de l'*habilitación*³ (ou *aviamento* en portugais) lié à l'exploitation intensive du caoutchouc, convoité par les industries européennes et nord-américaines. Le recrutement systématique d'une main-d'œuvre non amazonienne et le caractère itinérant du travail d'exploitation créent de nouveaux lieux de peuplement et de rencontre interethniques. L'accès à l'*ayahuasca* comme remède accessible pour soigner de nombreux maux de cette population dépourvue de tout recours thérapeutique contre les maladies dues au climat et à l'épuisement, décloisonnera son usage ethnique et l'impliquera dans les circuits d'échange liés aux routes commerciales et d'exploitation, l'introduisant dans les nouveaux bourgs métis et dans les villes régionales créoles. L'*ayahuasca*, devenue disponible à l'échelle régionale et dans des zones transfrontalières, reconnue comme remède efficace par de nombreux colons, ne perd pas pour autant sa connotation de breuvage mystérieux, objet d'une fascination mêlée de terreur, liée à l'image coloniale de la « sauvagerie » indienne (M. Taussig 1986, p. 90-100). Mais les passages et l'installation de chamanes de différentes ethnies dans les nouveaux lieux extractifs s'inscrivent, à leur tour, dans une tradition d'origine précoloniale de circulation interethnique d'objets, de savoirs et d'apprentis chamanes.

Dès leur arrivée dans la seconde moitié du ^{xix}, l'action des missions franciscaines, capucines et jésuites se déploie contre les diverses pratiques rituelles ethniques en les considérant comme un bloc homogène d'inspiration diabolique. Ce contexte contribue à une homogénéisation observable des pratiques indigènes et à leur adaptation au nouvel environnement social. Contrairement au présupposé classique en anthropologie qui attribue aux groupes indiens géographiquement plus isolés un système chamanique « pur », ces pratiques homogénéisées d'un « chamanisme du contact », recentré sur la consommation rituelle de l'*ayahuasca*, feront retour vers les groupes de la forêt, auréolées du même prestige que possèdent à leurs yeux les objets manufacturés urbains, signes patents du pouvoir matériel des « Blancs » (Gow 1999, p. 90-113).

Dès les années 1950, l'*ayahuasca*, ainsi que les pratiques et spécialistes qui lui sont liées, sortent progressivement de l'aire amazonienne selon plusieurs modalités concomitantes. Ils arrivent dans les capitales nationales, d'abord dans les quartiers marginaux, en tant que médecine de « pauvres », pour se voir ensuite progressivement revalorisés comme emblèmes d'une indianité en voie de

3. Ce système issu de l'exploitation du caoutchouc en Amazonie met en place une chaîne de dépendance économique et sociale. Des colons blancs obtenant de l'état des droits d'exploitation des ressources forestières sur un territoire donné et possédant les contacts commerciaux nationaux et internationaux et les transports recrutent des travailleurs d'origine amazonienne ou d'autres régions auxquels ils fournissent les outils et les vivres payables en produit. Ceci crée un système de dette permanente enchaînant à vie le travailleur à son employeur. Ce système a continué à soutenir jusqu'à récemment un modèle social régional d'une extrême asymétrie qu'une littérature sociologique conceptualise pour l'Amazonie brésilienne en terme de système paternaliste.

reconnaissance et d'intégration dans l'espace juridique et politique de la nation. Dès lors, grâce à l'appui militant d'une intelligentsia progressiste, son usage apparaît dans des institutions universitaires nationales, puis dans des ONG internationales œuvrant dans le pays. Parallèlement, des chamanes convergent vers les zones urbaines qui accueillent les établissements touristiques organisés et conventionnels pour proposer leurs savoir-faire à un public « occidental » de plus en plus intéressé. Nombre d'entre eux traversent l'Atlantique pour être accueillis dans les grandes villes du Nord.

Dans les régions amazoniennes, les critères locaux et ceux du public occidental concernant la qualité et « l'authenticité » du travail rituel chamanique ne se recouvrent pas entièrement et ces divergences font émerger des différences d'interprétation irréductibles au partage volontaire et souhaité d'une activité rituelle. Ainsi, alors que l'origine indigène du savoir du chamane est un critère essentiel de son prestige aux yeux du voyageur étranger, pour les locaux, la réputation acquise dans la gestion des conflits qui se manifestent par des attaques de sorcellerie réciproques et continues entre chamanes, apparaît comme le signe indiscutable de la compétence chamanique. Si les voyageurs acceptent l'*ayahuasca* proposée par les « stages » ou « centres » qui les accueillent comme « authentique », alors qu'elle est souvent achetée sur le marché urbain ou préparée par des non-chamanes, pour le jugement local la bonne *ayahuasca* doit être recueillie en forêt par le chamane seul, et la décoction préparée par lui.

La somme demandée aux voyageurs pour le séjour et la participation aux cérémonies peut être variable, mais souvent objet de conflits et de jugements contradictoires entre locaux et étrangers. Ces montants sont exprimés en dollars et oscillent entre 50 et 300 dollars par jour dans le cadre d'un séjour dans un centre alors qu'une prise d'*ayahuasca* isolée peut coûter entre 20 et 50 dollars. Dans le cadre des apprentissages de longue durée, les montants deviennent l'objet de négociations particulières entre l'apprenti et le chamane.

Ces pratiques et leurs spécialistes constituent une source de visibilité et de légitimation internationales pour certains groupes indiens dont ils deviennent les emblèmes. Ces groupes peuvent plus facilement tisser et stabiliser des liens avec des organisations du monde associatif international susceptibles d'être des bailleurs de fonds, tels qu'ONG, groupes spirituels et thérapeutiques européens et américains. Aussi le chamanisme *ayahuasquero* arrive-t-il à côtoyer, sur cette scène nationale et internationale, l'indigénisme politique, la sphère juridique des revendications des minorités ethniques et l'écologisme globalisé qui construit l'image générique de l'« Indien », comme figure anthropomorphisée de l'idéal écologique. Ces liens conduisent à la mise en place de projets de « développement » touchant à divers secteurs de la vie économique et sociale locale. Le va-et-vient d'information textuelle et visuelle concernant la construction de projets et de mini-entreprises, de même que les conflits d'intérêts et d'interprétation qu'elle suscite, emprunte le réseau internet et configure un espace virtuel mouvant d'interactions qui desserre les contraintes spatiales et temporelles.

Ces circulations multidirectionnelles entre Nord et Sud réunissent autour de l'*ayahuasca* des individus, issus de groupes sociaux jadis séparés socialement et spatialement. Les catégories génériques « d'Occidental » et « d'Indigène », avatars récents d'une longue tradition coloniale de contact, constituent les pôles d'un champ relationnel, qui englobe les Amériques et l'Europe. Ce champ encadre et domestique les différences culturelles qui émergent dans les situations d'interaction autour de l'*ayahuasca*. L'intérêt amazonien pour l'Occidental, localement appelé *Gringo* est fait de fascination, de méfiance et parfois de mépris et rencontre une image idéalisée de l'indigène portée par les touristes de l'*ayahuasca*. Entre interaction et transaction, les rencontres mettent ainsi en contact et parfois en conflit deux attentes complémentaires : pour l'Amazonien, Indien ou Métis, le *gringo* en quête d'*ayahuasca* est une figure du « Blanc », désormais partenaire commercial ou client, source d'amélioration de ses conditions matérielles de vie dans une logique de progrès économique local. En revanche, pour les clients de l'*ayahuasca*, le chamane et son entourage local apparaissent comme une ressource spirituelle et thérapeutique, opposée à l'idéal du progrès matériel.

Les trois situations ethnographiques qui suivent montrent comment ces catégories et ces attentes se manifestent, entrent en jeu et sont utilisées dans des situations concrètes diverses, mais toutes caractérisées par des prises d'*ayahuasca* dans un contexte rituel dont l'étiquetage en termes chamaniques est partagé par tous les participants.

Se guérir par l'*ayahuasca* : l'altérité comme remède... au prix du silence ?

Les deux premières situations ethnographiques présentées ici sont issues des terrains multi-situés réalisés par Silvia Mesturini entre 2004 et 2010 : l'un près d'Iquitos dans l'Amazonie péruvienne et l'autre dans le Brabant wallon belge. La troisième fait partie d'une recherche conduite en 2006-2007 en Colombie par Anne-Marie Losonczy autour des recompositions urbaines de rituels d'origine ethnique. Dans les trois cas, un lieu particulier était investi pour l'accueil de groupes d'une petite trentaine de personnes, réunis afin de partager une ou plusieurs prises collectives d'*ayahuasca*.

Alors que la ville d'Iquitos n'est accessible de la capitale que par avion ou par voie fluviale, une route carrossable la relie désormais à Nauta, un deuxième centre urbain de taille nettement inférieure, situé à une centaine de kilomètres. Ces deux villes, ainsi que le territoire qui s'intercale entre elles, forment la plus grande zone urbaine de l'Amazonie péruvienne. Si l'histoire de la ville d'Iquitos est inséparable de l'exploitation du caoutchouc – entreprise pour laquelle elle joua un rôle incontournable en tant que pôle commercial en amont du fleuve Amazone qui la relie aux villes de Manaus et de Belém au Brésil –, la fin du temps du caoutchouc marque un arrêt de son développement économique et la contraint à se rabattre sur d'autres activités économiques. Aujourd'hui, le tourisme en est la plus

rentable : la route reliant Iquitos et Nauta, couramment appelé *carretera Nauta*, est semée d'un nombre croissant de « centres chamaniques » qui accueillent des groupes de plus en plus nombreux de touristes de l'*ayahuasca*.

L'un des centres chamaniques sur la *carretera Nauta* appartient à Wilson, californien d'une trentaine d'années. Il s'est rendu pour la première fois en Amazonie il y a environ dix ans, afin d'entreprendre un apprentissage chamanique auprès d'un spécialiste local. Don Bartolomeo, chamane d'une petite communauté métisse sur le fleuve *Aucayacu*, accepta le défi de l'initiation complète d'un *gringo*, en dépit de l'opinion défavorable d'une partie de sa famille et du milieu *ayahuasquero* local. Wilson était le premier étranger à être accepté dans le lignage chamanique dont Don Bartolomeo faisait partie, lignage qu'il désignait comme étant d'origine *Lamista*, ensemble ethnique aux contours flous qui, d'après les sources ethnographiques, conjugue en même temps une revendication identitaire en termes d'autochtonie et un *ethos* valorisant le mariage interethnique et le caractère métis de ses membres (Scazzocchio, 1978, 1979 cité par P. Gow, 1993 et 1991, p. 86-87).

Les clients du centre, accueillis à l'aéroport d'Iquitos, sont encadrés par le personnel du centre pendant leur séjour, avec le souci de les isoler de tout contact avec d'autres chamanes ou d'autres entreprises chamaniques locales. Une fois au centre, ils ont à leur disposition des petits bungalows accueillant au maximum quatre personnes et munis de douches et toilettes, un grand bungalow central servant de réfectoire et de lieu de réunion, ainsi qu'un second grand bungalow rond, accueillant les cérémonies d'*ayahuasca*. Wilson et Don Bartolomeo sont entourés d'une demi-douzaine d'apprentis dont un seulement est d'origine amazonienne alors que les autres sont tous anglophones : États-Uniens, Anglais et un Australien. Les clients, eux aussi, étaient majoritairement anglophones et provenaient de différentes régions des États-Unis. Ils arrivent le plus souvent en petits groupes d'amis, voire en couple, et rencontrent les autres pour la première fois.

Leur séjour est organisé de façon à inclure une préparation collective du breuvage ayant toujours lieu le premier jour, cinq prises d'*ayahuasca*, et des moments de discussion collective permettant aux participants de poser leurs questions aux chamanes et aux apprentis, de même que des « *one-on-one* », facultatifs, entretiens privés avec Wilson, et des loisirs comme des marches en forêt, des excursions sur la rivière et des visites guidées du jardin botanique du centre.

Proche du centre urbain mais occupant un terrain privé qui dépasse 50 hectares, l'emplacement du centre alimente un malentendu qui éclaire les divergences entre le point de vue local et celui des touristes. Alors qu'aux yeux des étrangers il s'agit d'un hébergement en pleine forêt, ce terrain est considéré comme urbain par les amazoniens de la région. Mais ce malentendu est loin d'être le seul : alors que le chamane « local », Don Bartolomeo, travaillant dans le centre, se définit lui-même comme Métis et s'est rapproché de la ville afin de travailler avec les étrangers, il incarne aux yeux des touristes l'image même de cette altérité indienne exotique, altérité porteuse d'un savoir mystérieux, susceptible de les accompagner

dans une « quête spirituelle » incertaine. Des expériences de terrain prolongées et répétées ont permis de percevoir comment cette « quête spirituelle » avait au fond, pour Don Bartolomeo lui-même, quelque chose de mystérieux. Provenant d'un univers où les attaques des sorciers et des esprits malveillants assurent l'explication causale de tout malheur ou infortune, Don Bartolomeo comprend difficilement la demande étrangère : « *Les gringos viennent tous régler des choses de leur passé* ». En coulisse, il affirme que la demande d'aide des étrangers ne peut s'expliquer que par l'emprise d'entités néfastes, envoyées par un ennemi ou croisées au fil de leur chemin. En revanche, face aux clients, il garde un lourd silence, en contraste avec le discours omniprésent de Wilson. *Bachelor* en anthropologie, celui-ci fonctionne comme « personnage-passerelle », médiateur permettant la rencontre de ces deux perspectives. Par sa présence silencieuse, Don Bartolomeo légitime le caractère authentiquement amazonien et indigène du travail rituel.

Le discours de Wilson redéfinit en permanence le sens du « travail chamanique », les chemins que peut emprunter la « conscience » dans sa rencontre avec la « médecine des plantes » et les retombées attendues de l'engagement dans le « monde des esprits ». Lorsque Wilson est absent, apprentis et visiteurs plus réguliers prennent le relais, en tant que figures intermédiaires de l'autorité du savoir. En bas de l'échelle, les néophytes qui essaient le breuvage pour la première fois cherchent à s'imprégner d'une « nouvelle vision du monde ».

C'est cette domestication occidentale de l'*ayahuasca* qui semble plonger Don Bartolomeo dans le silence. Les anecdotes de « combats oniriques », thème favori des conversations entre *compadres ayahuasqueros* locaux, n'ont aucune place dans ce contexte. Le travail de traduction de Wilson rend les prises d'*ayahuasca* et le travail de Don Bartolomeo abordables et pertinents pour ce public et, parallèlement, il rend leurs requêtes gérables, sinon compréhensibles pour Don Bartolomeo.

Ainsi se fabrique aux yeux de ce public, une sorte de continuum entre le monde « occidental » et le monde « indien ». Ce continuum est également l'enjeu central des prises d'*ayahuasca* organisées en Belgique dans le Brabant wallon. Un week-end de « médecine chamanique » s'organise régulièrement dans une maison de campagne de l'un des participants les plus assidus. Il inclut deux prises d'*ayahuasca* puis une hutte de sudation clôturant « l'atelier ». Contrairement au cas de Wilson, les membres du groupe sont principalement des habitués. Résidents bruxellois et majoritairement d'origine belge, ils se connaissent, alors que le chaman, Luis, invité à diriger les cérémonies, arrive de l'Équateur. Luis est un invité habituel mais pas le seul, car le groupe reçoit régulièrement une chamane, femme, elle aussi d'origine équatorienne, résidente en Allemagne et invite également des chamanes sud-américains « nouveaux », recommandés par le bouche à oreille, afin de multiplier les approches chamaniques de l'*ayahuasca*.

Les prises de celle-ci – présentée comme un remède puissant et bienveillant, issu du temps immémorial de la sagesse amérindienne – sont encadrées par des tours de parole, censés permettre aux participants d'exprimer les motivations de

leur présence et de partager avec les autres les visions et les expériences vécues lors des prises. Ainsi, le partage d'un discours et d'un langage communs, portant sur les modalités et les contenus des quêtes spirituelles individuelles, rend la démarche de chacun intelligible aux autres et fait d'eux une « communauté de l'instant » (Agiar, 2000). Dans cette configuration, le chamane fonctionne comme conseiller et médiateur entre les effets du breuvage et les interprétations individuelles des expériences vécues.

Ce modèle de travail correspond au discours et aux représentations du chamane lui-même. En effet, il se présente comme un « urbain », originaire de Quito, ayant appris auprès de nombreux chamanes d'ethnies diverses dont les Achuar et dans l'église native américaine appelée « *El Camino Rojo* ». Il travaille principalement en Europe où il passe six mois par an. Sur l'axe reliant l'« Occidental » et « l'Indien », Luis représente ici la plus grande proximité symbolique au monde amérindien, alors que ses assistants rituels, une Chilienne et un Péruvien résidant en Belgique, y occupent la position médiane entre Européens en quête d'altérité et cette altérité elle-même. Ils assurent la traduction constante entre le français et l'espagnol, nécessaire pour que les participants puissent communiquer avec Luis. Cependant, aucun acteur rituel silencieux n'incarne ici les limites des traductions culturelles possibles et le *malentendu*, constitutif du champ relationnel, créé par l'internationalisation de représentations et pratiques étayées sur l'association entre « chamanisme » et *ayahuasca*.

Élargir l'identité par l'*ayahuasca* : une nouvelle indianité en Colombie

Les traditions rituelles des groupes indigènes Kamsà, Inga, Cofan, et Siona des régions amazoniennes du Putumayo et du Caqueta au sud-ouest de la Colombie, sont à l'origine des « tomas de *yajé* », rituels de guérison, centrés autour de la prise de l'*ayahuasca*, et font partie du répertoire thérapeutique maîtrisé par des spécialistes, appelés *taita*, de ces groupes du piémont amazonien. Ces traditions ont diffusé depuis longtemps dans les régions de colonisation métisse du sud-ouest colombien (Langdon, 1999, p. 44-65), et les cérémonies faisant un usage thérapeutique du *yajé*, par des spécialistes rituels d'origine inga, sont aussi régulièrement présentes parmi les couches populaires des quartiers périphériques de Bogota, depuis les premières grandes vagues de migration rurale des années cinquante, liées à la guerre civile (Pinzón et Ramirez, 1986, p. 163-188).

Mais si, depuis le début des années quatre-vingt-dix, ces rituels et leurs spécialistes indigènes ont progressivement investi des couches urbaines bourgeoises et intellectuelles de plus en plus larges de la capitale – puis celles des capitales provinciales jusqu'à gagner certaines villes du Venezuela, de l'Équateur et du Panama – c'est par la double voie de la valorisation internationale des mondes indigènes et celle des mouvements de revendication ethnique aboutissant en 1991 à la nouvelle Constitution. Celle-ci reconnaît les droits culturels et territoriaux des

minorités ethniques en Colombie. Cet essor intense de l'usage rituel du *yajé* dans la bourgeoisie urbaine se décline en plusieurs modalités (Caicedo 2003, ms.). Des séances dans des groupes fermés d'interconnaissance d'une vingtaine de personnes, dans des appartements privés de l'élite professionnelle, commencèrent au début des années quatre-vingt-dix, grâce aux rapports personnels de certains – anthropologues, sociologues, médecins, avocats, professeurs, artistes – avec les chamanes du Putumayo, noués lors d'actes militants de soutien aux revendications indigènes. Ces « *tomas* » comptaient toujours avec la présence d'un *taita* localement prestigieux, venu du Putumayo pour diriger la séance rituelle.

Depuis quelques années, la *toma* s'ouvre à la classe moyenne (techniciens, étudiants, employés), impliquant la présence et l'installation de nombreux *taitas* en ville et l'apparition d'ex-apprentis non indigènes, devenus des spécialistes rituels. Parallèlement à sa démocratisation et à son extension, la pratique se déplace vers des maisons de campagne dans les environs des villes et s'organise sur plusieurs jours. Désormais, de nombreux « stages » ou « ateliers » de week-end, comprenant le transport et la nourriture sur place, sont offerts sur le web, dans les revues ésotériques et les annonces des journaux, de même que dans des prospectus accessibles dans les magasins et marchés bio, sur les campus universitaires et même dans certaines entreprises.

Pendant un week-end de septembre 2007 un atelier dans les environs de Medellín fut organisé par José Miguel, un professeur de philosophie quinquagénaire de l'université et comptait avec la présence de Don Francisco L., *taita* inga du Putumayo, membre d'une dynastie réputée de chamanes itinérants et qui exerce aussi dans sa communauté indigène d'origine tout en y recevant des clients métis et bourgeois de la capitale.

Ayant payé à l'inscription le prix, la trentaine de participants, tous colombiens, sauf l'ethnographe, recevait par écrit des instructions sur les restrictions alimentaires et sexuelles à observer dans les jours précédant la prise. L'« atelier » commença le samedi matin, dans une ferme louée à cet effet. Il était prévu en trois phases : la préparation, le rituel du *yajé* (vision, purification, appelée *limpia* et guérison), puis « l'élaboration ».

La première commença sur une grande terrasse couverte. À une table, face à l'auditoire se placèrent l'organisateur et le *taita*, habillé à l'occidentale et silencieux jusqu'au bout. La conférence de l'organisateur débuta par des définitions du chamanisme, citant Mircea Eliade et des anthropologues colombiens, et se centrant sur la « transe extatique », les « états modifiés de conscience » et l'usage des « psychotropes ». L'évocation emphatique du malaise et du désarroi de la vie moderne le conduisit à désigner le *yajé* comme la voie privilégiée, enfin surgi d'une « marginalisation pendant des siècles », pour nous faire entrer dans une réalité transcendante universelle, voie de connaissance et de guérison que « nous devons à la sagesse ancestrale indigène ». La projection d'un court film clôt cette partie : une alternance d'images de la forêt et de rituels chamaniques de cultures diverses.

Les participants furent alors priés de se présenter, en s'asseyant en cercle par terre dans le jardin. Les paroles brèves et uniformes déclinant le nom, la profession et l'intérêt pour le *yajé* qui s'ensuivirent furent qualifiées par l'organisateur comme une « dynamique d'intégration » réussie. Après un déjeuner végétarien frugal, commença la séance des « danses sacrées ». Un jeune homme, présenté comme « l'assistant », proposa des exercices d'échauffement, mélange de yoga et de relaxation. Puis il montra divers mouvements chorégraphiques appelés « originaires », venant de plusieurs continents et incita les participants à chanter en formant des cercles. Cet exercice à pieds nus fut appelé par lui « communion avec le monde ». S'ensuivit un « exercice de sensibilisation pour encourager la confiance en autrui » : promenade en file indienne dans la campagne environnante avec les yeux bandés. Au retour vers le feu, allumé dans la cheminée de la salle commune décorée de bougies, les participants furent invités à y « déposer leurs craintes » puis à trouver leur place pour la prise du *yajé*.

Le *taita* entra alors, portant l'habillement traditionnel des chamanes *inga* : la *cusma*, la couronne de plumes, les colliers et bracelets de graine, les colliers de dents de jaguar et une poignée de branches, apportant un paquet de cigarettes, un harmonica, une tasse et une bouteille remplie d'un liquide brunâtre. Il prit la parole brièvement en appelant le *yajé* « *remedio* » et en expliquant ce que le *remedio* allait faire : expulser le mal par les vomissements et défécations, reconstituer le corps et faire apparaître des *pintas* ou visions. Puis il projeta trois fois la fumée d'une cigarette dans la bouteille de *yajé*, chuchotant une prière, et chanta ensuite à voix basse en faisant le signe de croix sur la bouteille ; il en versa dans la tasse, pria à nouveau et but. Ensuite, il remplit à chaque fois la tasse et distribua le breuvage à chaque participant, répétant le même rituel.

Chacun était couché, immobile et silencieux, et petit à petit, le *taita* commença son chant qu'il accompagna avec son harmonica. Au bout de quelques heures, censées apporter les visions, l'effet purgatif précipita les participants dehors. Après ce « nettoyage », le *taita*, assis, entama les séances de « guérison ». Chaque participant se présenta torse nu devant lui : il y passa vigoureusement les branches, tout en chantant. Puis il frictionna le corps sur certains points, pour finir par des succions sur la tête, le dos, la poitrine et le nombril et il cracha dans une feuille le mal ainsi évacué du corps. Les participants, épuisés, s'endormirent progressivement, alors que le *taita* se reposait dans un hamac à l'extérieur.

Le lendemain, après le petit-déjeuner, la dernière étape, celle de « l'élaboration » commença en présence de l'organisateur et du *taita*, désormais silencieux. Chaque participant dut « partager son expérience ». Les prises de paroles se succédèrent, mobilisant à tour de rôle des expressions comme « la sagesse de nos peuples indigènes », « les connaissances ancestrales », « se rapprocher de ses racines », « l'expérience réelle d'autres cultures », « la rencontre avec la terre-mère et la réalité qui nous dépasse », « la découverte du cosmos » et « la paix intérieure ». Aucun ne décrivit ses visions, alors que quelques-uns firent des commentaires critiques sur l'attitude silencieuse du *taita* qu'ils jugeaient

« angoissante ». Puis l'organisateur reprit la parole, félicitant les participants de leur « merveilleuse expérience », les engageant à conserver présentes dans leur vie la « sérénité et l'entrée dans le monde supérieur » acquises lors de cet atelier, et à « approfondir ce contact avec le sacré et le pouvoir du *yajé* ». Enfin, il donna les dates d'autres « ateliers » à venir et prit congé.

Cette situation ethnographique met en scène d'autres lignes de partage entre silence et paroles. Ici, en présence des discours de l'organisateur et des participants, le *taita* silencieux apparaît comme l'emblème vivant d'une indianité revalorisée, mais muette, qui devient le garant de la rencontre entre « Occidentaux » et « Indiens ». En revanche, son chant et ses gestes sont seuls requis au cœur de l'action rituelle, construite autour de l'*ayahuasca*.

Pour une géographie transfrontalière de l'*ayahuasca*

L'*ayahuasca*, dans ces trois contextes chamaniques destinés à un public occidental apparaît comme la réponse à un mal-être et à un déficit spirituel, propres à la « culture occidentale ». Investie de la capacité d'entraîner l'individu dans un processus d'auto-réparation d'une rapidité proche du miracle, dotée d'*agentivité*, aux yeux de tous les acteurs de ce « chamanisme en mouvement », l'*ayahuasca* apparaît porteuse d'une intelligence fine et d'une bienveillance intrinsèque. Ainsi personnalisée, elle devient un sujet moral puissant, objet de fascination et de crainte. Si Wilson, comme de nombreux chamanes « occidentaux », propose une traduction par laquelle les esprits deviennent des états psychologiques, le psychisme un espace spirituel et l'*ayahuasca* une boisson-psychothérapeute, l'absence de cet accompagnement discursif omniprésent, augmente l'étrangeté du rituel non verbal au-delà du tolérable, comme le montre la réaction finale des participants de l'atelier de Medellín.

Le couple chamane-*ayahuasca* ne semble s'insérer dans des réseaux internationaux qu'au prix d'un silence, recouvrant la représentation vernaculaire fondamentalement ambivalente du pouvoir chamanique, comme acteur des conflits dans un contexte de rapports sociaux locaux durables. La particularité de la quête dite « occidentale » est de réinterpréter la causalité sociale de l'infortune, au cœur des chamanismes vernaculaires, en termes de processus psychiques individuels. La visée d'auto-réparation apparaît ici comme équivalent à l'appropriation d'une altérité exotique. Or l'ethnographie montre que, paradoxalement, cette quête d'une altérité radicale produit et alimente des espaces de rencontre entre groupes et individus sur la base d'une mise en scène ritualisée et négociée de représentations complémentaires et réciproquement plausibles, qui atténuent précisément l'altérité. Ces espaces construisent une géographie particulière balisée et animée par des traducteurs et acteurs-passerelle comme Wilson, Luis ou José Miguel, géographie qui relie des lieux emblématiques associés à la forêt à celui, urbain, des capitales régionales, nationales et des métropoles. Qu'ils se revendiquent ou soient labellisés comme « ethniques », « traditionnels » ou « métis », les rituels offerts par des praticiens,

animateurs ou faire-valoir des réseaux internationaux du chamanisme, s'inspirent le plus souvent de formes urbaines métissées qui mélangent depuis longtemps diverses traditions ethniques et populaires (Losonczy, 2005, p. 197).

Les chamanes les plus recherchés dans les réseaux de commercialisation récente de pratiques chamaniques locales allient une compétence de mobilité à la capacité d'interpréter le rituel, en y insérant des attentes et des langages diversifiés. Parallèlement, l'« occidentalisation » de la demande suscite une standardisation croissante de l'action rituelle, par la juxtaposition convenue d'éléments séquentiels autour de la prise d'*ayahuasca*, qui fonctionnent comme des métonymies de peuples et cultures divers : hutte de sudation, exercices de yoga et de relaxation, jeûnes et diètes, chants et danses de provenances ethniques diverses, tours de parole évoquant la psychothérapie de groupe... La conduite rituelle, elle, est de plus en plus empreinte d'une solennité évoquant le recueillement chrétien, en contraste avec des chamanismes dans lesquels l'improvisation rituelle continue à permettre la prise en charge de demandes pragmatiques très diversifiées. Ce sont les *parafernalia* rituelles, déjà standardisées à l'échelle régionale (Gow, 1999), incluant l'utilisation d'un hochet de feuilles séchées, de parfums d'origine industrielle et de chants rituels, souvent appelés *icaros*, qui entrent dans les circuits du chamanisme international. Comme le montrent les trois esquisses ethnographiques ici présentées, cette uniformisation rituelle est étayée sur une expansion et une diversification inédite des lieux et les contextes cérémoniels.

Les mouvements contre-culturels occidentaux dès les années 1960, les recherches scientifiques et anthropologiques autour des plantes psychotropes qu'ils suscitent (Baud et Ghasarian, 2009), leur articulation avec une idéologie écologiste globalisée sont concomitants aux mouvements indigènes de revendication de droits ethniques notamment au sud du Rio Grande, et concourent ensemble au reclassement des pratiques et cosmogonies chamaniques en « savoir ». Cette polyphonie du « chamanisme » entre spiritualité, thérapeutique, savoir écologique et emblème politique ouvre de nouvelles passerelles entre des groupes locaux en quête de ressources et de visibilité internationales et un public occidental cultivé, en quête de nouvelles valeurs, pouvant s'incarner dans une expérience sensorielle à la fois individuelle et partagée.

Ainsi la géographie des itinéraires chamaniques rend poreuses les frontières nationales et continentales et repositionne des territoires et des groupes auparavant considérés comme périphériques et arriérés dans une géographie dont la hiérarchisation s'enracine dans la logique du progrès. Les échanges rituels, intellectuels et commerciaux, médiatisés par le « chamanisme » en tant que savoir expérimental ritualisé, jouent avec les catégories hiérarchisées inscrites dans la notion de « progrès », en les recomposant dans l'espace idéologique national et global. Mais dans l'ordre des relations économiques pragmatiques, l'inégalité et la marginalisation des groupes ethniques subsistent, les rendant d'autant plus tributaires de l'essor du « tourisme ethnique » et chamanique international.

Bibliographie

- AGIER M. [2000], *Anthropologie du carnaval. La ville, la fête et l'Afrique à Bahia*, Éd. Parenthèses, Paris.
- ALEXIADES M. N. (ed). [2009], *Mobility and Migration in Indigenous Amazonia. Contemporary Ethnoecological Perspectives*, Berghahn Books.
- BAUD S., GHASARIAN C. (eds), [2009], *Des plantes psychotropes. Initiations, thérapies et quêtes de soi*, Imago, Paris.
- CAICEDO A. [2003], « Chamanismes dans la contemporanéité en Colombie », ms.
- CALAVIA SAEZ O. [2009], « A vine Network » ms, à paraître, *Journal of Latin American Anthropology*.
- CARNEIRO DA CUNHA M. [1998], « Pontos de vista sobre a floresta amazônica : xamanismo e tradução », *Mana*, vol. 4, n° 1, p. 7-22.
- CHAUMEIL J.-P. [1988], « Le Huambisa défenseur. La figure de l'indien dans le chamanisme populaire », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XXIII, n° 2-3, p. 115-126.
- CHAUMEIL J.-P. [2000], « Chasse aux idoles et philosophie du contact », *Politique des Esprits. Chamanisme et religions universalistes*, Aigle, De la Périerrière et Chaumeil eds., Société d'Ethnologie, Nanterre, p. 151-164.
- CORTES G., FARET L. [2009], « La circulation migratoire dans l'ordre des mobilités », *Les circulations transnationales*, Essai, Broché.
- ELIADE M. [1983, (1951)], *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Bibliothèque Historique Payot, Paris.
- GHASARIAN C. [2002], « Santé alternative et New Age à San Francisco », in « *Convocations thérapeutiques du sacré* », Massé R., Benoist J. (eds), Médecines du Monde, Karthala, Paris, p. 143-163.
- GOW P. [1991], *Of Mixed Blood : kinship and History in Peruvian Amazonia*, Oxford, Clarendon Press.
- GOW P. [1993], « Gringos and Wild Indians. Images of History in Western Amazonian Culture », *L'Homme*, n° 126-128, XXXIII (2-4), p. 327-347.
- GOW P. [1999], « River People : Shamanism and History in Western Amazonia », *Shamanism, History and the State*, Thomas N. & Humphrey C. eds., The University of Michigan Press.
- HAMAYON R. [2003], « Introduction à Chamanismes. Réalités autochtones, réinventions occidentales », in « *Chamanismes* », Diogène, Quadrige, PUF, p. 7-54.
- HAMMER O. [2001], *Claiming Knowledge. Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age*, Brill, Leiden.
- LANGDON E. J. [1991], « Interethnic processes affecting the survival of shamans. À comparative analysis » in *Otra América en construcción*, INCAN, Bogotá, p. 44-65.
- LOSONCZY A.-M. [2005], « Contextes du néochamanisme », *Sectes et Laïcité*, Miviludes, La Documentation Française, Paris, p. 193-201.
- LOSONCZY A.-M. [2006], *Viaje y violencia. La paradoja chamánica emberá*, Universidad Externado de Colombia.
- PINZÓN C., RAMIREZ C., [1986], « Los hijos del bejuco solar y la campaña celeste. El yajé en la cultura popular urbana », *Revista América Indígena*, vol. XLVI, n° 1, p. 163-188.

- SCAZZOCCHIO F. [1978], « Curare Kills, Cures, and Binds : Change and Persistence of Indian Trade in Response to the Contact Situation in the North-Western Montaña », *Cambridge Anthropology*, vol. 4, n° 3, p. 30-57.
- SCAZZOCCHIO F. [1979], « Informe breve sobre los Lamistas », in A. Chirif comp., *Etnicidad y Ecología*, Lima, CIPA.
- TAUSSIG M. [1986], *Shamanism, Colonialism and the Wild Man. A Study in Terror and Healing*, Chicago, University of Chicago Press.

Mondialisation de la *Virgen de Urkupiña* ? Religiosité, fêtes populaires et territoires urbains des migrants boliviens, de Buenos Aires à Madrid

*Virginie Baby-Collin**, *Susana Sassone***

Dès le XVI^e siècle, du Mexique aux Andes, les dévotions catholiques imposées par les cadres coloniaux ont été réappropriées au sein de croyances plus anciennes, selon des processus d'acculturation [Wachtel, 1974] et de syncrétisme. Les cultes aux vierges brunes et indiennes sont sans doute les plus connus, tel celui à la Vierge de Guadalupe, reconnu dès le milieu du XVI^e siècle par l'archevêché de Mexico [Bernand, Gruzinski, 1993, p. 305]¹.

En Bolivie, les Vierges de Copacabana et d'Urkupiña sont les deux principales figures mariales. Le culte à la première, « au teint, noir à l'origine, qui devint mate comme celui des Indiens » [*ibid.*, p. 319], apparut dans la seconde moitié du XVI^e siècle sur l'Altiplano, sur les rives du lac Titicaca, tandis que la dévotion à la seconde surgit, à la même époque, dans la région centrale de Cochabamba. La diffusion des dévotions « précipita l'imbrication des croyances amérindiennes, du culte catholique et de la piété populaire ibérique » [*ibid.*, p. 320].

Au XX^e siècle, les cultes donnèrent lieu à des pèlerinages à l'importance croissante, accompagnés de fortes reconnaissances institutionnelles : la Vierge de Guadalupe fut couronnée par la papauté « Patronne céleste d'Amérique latine » (en 1910, sous Pie X), puis « Impératrice des Amériques » (en 1945, sous Pie XII) ; la Vierge de Copacabana devint en 1925, lors du centenaire de la République, « Reine de Bolivie », et la Vierge d'Urkupiña est depuis 1998 « Patronne de l'intégration nationale ».

* Maître de conférences en géographie à l'Université de Provence, membre de l'UMR TELEMME (Maison méditerranéenne des sciences de l'homme). Email : virginie.baby-collin@univ-provence.fr

** Chercheure au CONICET-IMHICIHU (Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas). Buenos Aires, Argentine. E-mail : susana_sassone@yahoo.com.ar

1. Parmi les autres cultes mariaux notables sur le sous-continent, citons : la Vierge de Lujan (Argentine), d'Aparecida (Brésil), de Carmen de Maipu (Chili), de Chiquiquira (Colombie), de Los Angeles (Costa Rica) ; de la Caridad del cobre (Cuba), de La Paz (Salvador), del Rosario (Guatemala), de Supaya (Honduras), de Caacupé (Paraguay), de las Mercedes (République dominicaine), de Coromoto (Venezuela), etc.

Événements marquants du calendrier national, ces célébrations sont accompagnées d'un cadre festif qui, dans le cas de la Vierge d'Urkupíña, s'étend sur trois jours, autour du 15 août, date de l'Assomption ; sa renommée est telle qu'en 2009, le gouvernement bolivien a demandé son inscription sur la liste du patrimoine oral intangible de l'humanité de l'UNESCO, statut que détient seul aujourd'hui en Bolivie le carnaval d'Oruro.

Un journaliste du quotidien bolivien *Los Tiempos*, en 2009, présente la dévotion à la Vierge d'Urkupíña comme une « fête mondiale, planétaire »². Sa diffusion accompagne l'extension contemporaine de la migration bolivienne, des Amériques à l'Europe. Si le terme de diaspora bolivienne utilisé par certains auteurs [Hinojosa Gordonava, 2009] peut être nuancé, étant donné le caractère récent de la multipolarisation de la migration bolivienne, son apparition dans la littérature consacrée aux migrations andines est néanmoins révélatrice de la croissance récente des flux migratoires boliviens dans le monde. À partir d'un panorama général, issu de recherches effectuées sur les innombrables sites internet dédiés aux cultes à la Vierge d'Urkupíña³ dans le monde, et d'études de terrain à Buenos Aires (Argentine) et à Madrid (Espagne) lors de la célébration des fêtes (observations et entretiens)⁴, nous questionnons ici la façon dont la dévotion se transforme dans les espaces de la migration, via des processus de reproduction, de circulation et d'adaptation des cultes, contribuant à territorialiser le religieux dans les espaces urbains. Comment rites, biens religieux, icônes, costumes circulent-ils ? Quelles territorialités boliviennes locales se construisent dans les espaces urbains de la migration ? La confrontation des terrains interroge à la fois les pratiques religieuses dans leur circulation entre origine et destination, mais aussi les modes de construction des territorialités migrantes dans les métropoles, l'une du sud, d'immigration ancienne, l'autre du nord, d'immigration récente. Plus largement, à l'heure des débats géographiques sur la place des territoires locaux dans la mondialisation, c'est la question des modes de recomposition culturelle localisés, dans le cadre de pratiques migratoires inscrites dans un cadre globalisé, qui est ici posée : la célébration à la Vierge d'Urkupíña comme patronne de l'intégration nationale véhicule-t-elle une identité bolivienne homogène dans cette mondialisation du culte ? Comment les situations locales ont-elles contribué à territorialiser les pratiques, donné naissance à des modes d'appropriation spécifiques, voire révélé des conflits lézardant la construction d'une identité bolivienne plus plurielle qu'uniforme ?

De la Bolivie au vaste monde, vers une fête mondialisée ?

Le cadre rituel en Bolivie

Le culte à la Vierge d'Urkupíña est originaire de Quillacollo, capitale d'une province bolivienne du centre du pays ; ville d'environ 85 000 habitants, elle se

2. http://www.lostiempos.com/diario/opiniones/columnistas/20090811/urkupina-es-fiesta-mundial_29791_47904.html

3. Plus de 600 000 références sur Google, soit le double de celles référencées pour la Vierge de Copacabana.

4. Buenos Aires : travaux de terrain 1999-2009 et Madrid : 2007-2009.

trouve dans la conurbation de Cochabamba (à une quinzaine de kilomètres). En quechua, « Orqopina »⁵ reprend les mots de la jeune bergère à laquelle la Vierge est apparue au XVI^e siècle, transformant en argent massif les pierres du désormais célèbre et convoité *cerro Cota*. C'est l'origine de cette « Vierge prêteuse » (*Virgen prestamista*), à laquelle les pèlerins, à l'aide de petits marteaux et piolets, « empruntent » des pierres taillées dans la montagne, qu'ils lui restituent lorsque le vœu de leur réussite économique est exaucé. Les migrants espèrent le succès de leur entreprise migratoire, tandis que d'autres en attendent chance, santé, travail. Le trafic de pierres du *cerro Cota* est tel, chaque année, que les compagnies aériennes et les entreprises de transport contrôlent sévèrement les surcharges des bagages à la mi-août : les migrants emportent les pierres chez eux, puis les ramènent, l'année suivante, sur la colline du sanctuaire.

Durant trois jours, les célébrations attirent près d'un demi-million de pèlerins et touristes. Le culte est accompagné d'une immense fête folklorique, où se produisent 10 000 à 15 000 danseurs, organisés dans des *fraternidades* (groupes). Depuis 1977, la fête est organisée par l'association de *Fraternidades folklóricas Virgen de Urkupiña*. Entrer dans une *fraternidad*, pour une durée de trois ans, est un acte de dévotion. Les cérémonies commencent le 14 août, par le premier défilé (*la entrada folklórica*), puis la veillée (*vispera*), qui clôt un cycle de neuf journées de prières (*la novena*) : la Vierge y est vêtue, chaque année, de nouveaux habits. Le 15 août se tient la grand-messe suivie d'une procession dans les rues de Quillacollo, puis d'une seconde *entrada* ; la célébration se clôt le 16 août, jour du pèlerinage, le long de la quinzaine de kilomètres reliant Cochabamba à Quillacollo et à la colline du sanctuaire où l'on vient extraire, puis rapporter, ses pierres et ses offrandes. Le rituel est inséré dans un système d'échanges social traditionnel : le premier jour de la fête, le *pasante*, qui bénéficie d'un certain prestige, et assume une partie importante des frais de la célébration (dont l'organisation d'un banquet) organise une tournée dans le voisinage (*rodeo*) lors de laquelle sont recueillis des dons pour la célébration (selon le principe de l'*ayni* andin⁶), et lors de laquelle une visite est rendue au futur *pasante* de l'année suivante, qui prendra ses responsabilités à l'issue de la cérémonie, assumant ainsi cette charge durant une année. La charge tournante principale est celle du *pasante*, mais coexiste avec d'autres : les responsables des *cargamentos*, voitures richement décorées d'animaux en argent massif, témoignant de la réussite de leurs propriétaires, qui accompagnent les défilés ; les responsables des *arcos*, arches fleuries sous lesquelles passe la procession ; les parrains, *padrinos* des boissons offertes, qui les financent, etc. Les responsables des *fraternidades* (parfois plus de 50 danseurs par groupe, sans compter les musiciens), font aussi partie des acteurs engagés dans la dévotion [Giorgis, 1998, 2004]. Le culte est un moment d'échange social, mais aussi de

5. « Elle est sur la colline » (de « Urqu », la colline, et « piña », « elle y est »).

6. Dans les sociétés andines, au sein des structures communautaires pré-incasiques que sont les *ayllus*, unités élémentaires et bases territoriales de la vie sociale, fondées sur des systèmes de lignage et de parenté, il existe des règles d'échange ; l'*ayni* en est un principe de réciprocité dans la participation aux charges collectives. Sa pratique, dans les communautés quechuas et aymaras, est encore courante.

marquage des différenciations sociales, où se lisent les inégalités des réussites économiques⁷.

Depuis la région de Cochabamba, où il est extrêmement populaire, le culte de la Vierge d'Urkupiña s'est étendu à d'autres villes boliviennes. À La Paz, région proche du lac Titicaca et terre de célébration de la Vierge de Copacabana, il s'est développé depuis une quarantaine d'années à partir du quartier périphérique populaire *barrio de Urkupiña*. Plus récemment, des festivités sont organisées dans les principales capitales régionales, Santa Cruz, Trinidad, Sucre, Oruro, Potosi, Tarija et Cobija, où le culte est plus discret ; mais depuis sa sacralisation comme Patronne de l'Intégration Bolivienne, en 1998, la dévotion prend de l'ampleur. Evo Morales, originaire de Cochabamba, est régulièrement présent lors des célébrations⁸, qui revêtent ainsi désormais une dimension politique, symbolisant « l'intégration nationale » dans un pays en proie à de fortes tensions régionales. L'une de nos interrogations porte sur la manifestation de cette symbolique dans l'internationalisation du culte.

Diffusion internationale du culte et histoire de la migration bolivienne

C'est en Argentine, destination migratoire à la fois la plus importante et la plus ancienne pour les Boliviens (depuis le XIX^e siècle), que s'est faite la première diffusion du culte hors du territoire national. D'abord à destination des provinces du nord (Salta, Jujuy, régions de culture de la canne à sucre), les migrations s'étendent progressivement vers le nord-ouest et l'ouest, puis, dans les années 1960, vers Buenos Aires. Aux migrations vers les espaces ruraux s'ajoutent ainsi des flux vers les villes, notamment vers la capitale. Depuis les années 1970, les migrations participent au desserrement métropolitain à Buenos Aires, en prenant de l'importance dans les périphéries populaires de l'agglomération, tout en se diffusant parallèlement sur l'ensemble du territoire national (Patagonie, sud du pays, jusqu'à Ushuaia) [Sassone et De Marco, 1994 ; Sassone, 2002 et 2009a]⁹.

À Buenos Aires, depuis 1972, la principale fête bolivienne est donnée en octobre, en l'honneur de la Vierge de Copacabana (reine nationale), dans le quartier de Charrua¹⁰ [Sassone, 2009b, Bertone de Daguerre, 2004]. Reconnue par la mairie, la fête est relayée par les journaux, et célébrée également dans 32 quartiers

7. Notons que ce déroulement est aussi observable, dans ses pratiques de charges rotatives, de réciprocité inégale, et de mise en scène, des structures sociales, dans les autres célébrations andines, notamment les autres cultes mariaux [Copacabana, Santa Rosa de Lima, etc. – Baby-Collin, 2000].

8. En 2006, il a raconté comment, dans sa jeunesse, il avait demandé à la Vierge un ordinateur, qu'elle lui avait « offert » l'année suivante. Il a également demandé à la Vierge cette année-là des ambulances et des tracteurs pour son pays (Centro de medias independientes).

9. Alors que selon les recensements officiels 78 % des Boliviens recensés en 1960 vivaient dans les provinces du nord-ouest argentin proches de la Bolivie, en 2001, ces régions n'accueillent plus que 21 % des migrants boliviens, contre plus de 51 % dans la région de Buenos Aires [Cortes, 2008, p. 37, à partir des données INDEC – Institut national des statistiques et du recensement argentin].

10. Ce quartier, appelé « Charrua » en raison de la rue centrale qui le traverse, réunit à peine plus de quatre pâtés de maisons. Dans les années 1960, s'est y formée l'une des nombreuses « *villas de emergencia* » (bidonvilles d'invasion) du sud de la ville (quartier Nueva Pompeya). Il est considéré comme un quartier bolivien, un modèle de quartier ethnique, mais aussi comme le centre symbolique de la communauté bolivienne en Argentine.

de la métropole, attestant la diffusion de la présence bolivienne. La fête de la Vierge d'Urkupiña apparaît plus tardivement : elle est d'abord identifiée à Córdoba, dans le nord du pays, en 1982 [Giorgis, 1998 et 2004]. À Buenos Aires, elle est fêtée dans une quinzaine de quartiers dont, depuis 2001, la *villa 31*, une des plus grandes zones informelles du centre de Buenos Aires, dans le secteur de Retiro. On la retrouve dans les villes du nord et de l'ouest (Jujuy, Salta, Tucuman, Rosario), ainsi qu'au sud, à Bahia Blanca, Comodoro Rivadavia, Puerto Madryn depuis 2008 [Sassone et Hughes, 2009]. C'est essentiellement dans les années 2000 que le culte se développe à l'extérieur, vers le sud du pays, le Chili (Santiago, Calama), le Brésil (Rio, São Paulo), les États-Unis (Washington, New York, Arlington – Virginia, Rhode Island, San Francisco et Los Angeles, principalement), l'Espagne (Madrid, Valencia) et l'Italie (Rome, Bergame). Ce mouvement correspond à l'élargissement de la migration bolivienne, qui commence dans les années 1980, s'accroît dans la décennie 1990, et prend une ampleur nouvelle depuis 2000. La mesure des flux est difficile et les estimations variables, allant de 1 à 2 millions de migrants, sur près de 10 millions d'habitants. En Argentine, les estimations vont de 650 000 à 1,3 million de Boliviens ; aux États-Unis, de 200 000 à 300 000 (dont la moitié dans la région de Washington D.C.) ; au Brésil, de 100 000 à 200 000 ; au Chili, autour de 80 000. C'est sans doute en Espagne que les données sont les moins fantaisistes¹¹ : de 8 000 Boliviens en 2001, on atteint 100 000 en 2005, 240 000 en 2008 soit une croissance très rapide. Pour la première fois, en 2009, sans doute en raison de la crise économique espagnole et du durcissement des conditions d'entrée en Espagne¹², le nombre de Boliviens a diminué (230 000) [Cortes, 2008 ; Hinojosa Gordonava, 2009 ; Freire da Costa, 2009 ; Baby-Collin, Cortes et Miret, 2009a et b]. On peut brièvement rappeler les principaux déclencheurs de ces évolutions : la crise des années 1980, *decada perdida* latino-américaine, qui coïncide en Bolivie avec le retour de la démocratie (1982) ; la crise brutale de l'économie minière bolivienne suite aux privatisations de 1986 ; l'instabilité économique et politique nationale des années 2000 ; enfin, à partir de 2001, la crise argentine et les événements de septembre 2001 aux États-Unis qui ont favorisé l'émergence de destinations nouvelles, notamment l'Europe (Espagne surtout, Italie ensuite) et le Brésil, auparavant peu attractif (principalement dans la région de São Paulo, en particulier dans les ateliers de confection textile).

11. Pour l'Espagne, toutes les données statistiques sont issues du *Padrón municipal de habitantes*, registre de population dont les données sont mises à jour annuellement et traitées par l'INE. Ces données exceptionnelles font état de l'enregistrement sur les registres municipaux des populations ; la part des illégaux enregistrés est importante, dans la mesure où la carte d'enregistrement est celle qui donne droit à l'inscription des enfants à l'école ; aux services sanitaires et sociaux, tout en constituant l'un des documents essentiels pour pouvoir prétendre à terme à une régularisation de la situation juridique du migrant. Les données du *Padrón*, à différentes échelles, sont en libre accès sur le web : [http://www.ine.es/jaxi/menu.do?type=pcaxis&path=/t20/e245/&file=inebase].

12. Depuis le 1^{er} avril 2007, l'Espagne a imposé aux Boliviens un visa pour entrer sur le territoire. Cette politique est progressivement, depuis 2002, étendue à tous les pays latino-américains, même si certains en restent encore exempts (Paraguay, Venezuela).



Lieu de diffusion du culte à la Vierge et Urkupiña dans le monde.

Sources : enquêtes de terrain, sources bibliographiques et internet.

Une visibilité différenciée des cultes et des pratiques diverses

La présence différenciée des fêtes religieuses en migration est liée aux contextes et aux temporalités spécifiques de leur apparition dans les lieux de destination. La Vierge de Copacabana, Reine nationale de Bolivie depuis 1925, dont la célébration coïncide presque avec la fête nationale (5 août/6 août), renvoie à une identification à l'échelle de la Nation. C'est comme telle qu'elle est fêtée à Charrua, cœur symbolique du monde bolivien en Argentine [Laumonier, Rocca et Smolensky, 1983 ; Laumonier, 1990]. La Vierge d'Urkupiña, originaire de Cochabamba, n'a été déclarée patronne de l'intégration qu'en 1998. Ce geste politique reconnaît une dévotion dont la portée dépasse désormais le cadre local dans lequel elle est restée inscrite pendant des siècles ; il engage aussi le rassemblement des Boliviens autour d'emblèmes culturels nationaux à la portée « intégratrice », alors que les tensions régionales et ethniques resurgissent dans la vie politique.

Depuis les années 1990, les grandes festivités qui associent dimension religieuse et folklorique, telles le Carnaval d'Oruro, ou la fête de Gran Poder à La Paz, ont pris de l'ampleur en Bolivie, attirant un public sans cesse plus nombreux, mobilisant des centaines de danseurs et de musiciens, mettant en scène un folklore dansé exubérant dans ses costumes, varié dans ses déclinaisons régionales. La dévotion festive à la Vierge d'Urkupiña s'inscrit dans cette dynamique ; cependant, c'est celle qui s'est le plus diffusée hors de Bolivie, quand le carnaval d'Oruro et la fête de Gran Poder restent des événements localisés, même si le public y vient parfois de très loin. Or, la région de Cochabamba et du Valle Alto est ancrée dans une tradition de mobilité ancienne ; pourvoyeuse de nombreux migrants internationaux, elle est aussi devenue, dans les années 2000, un espace de transit pour les Boliviens en partance vers l'Europe [Cortes, 2000 et 2004 ; Hinojosa Gordonava, 2009]. Nous faisons ainsi l'hypothèse d'un lien entre la diffusion hors du territoire national, dans les lieux de la migration, de la dévotion à la Vierge d'Urkupiña et l'importance des migrants originaires de Cochabamba, emmenant avec eux leur tradition religieuse et festive. Cette exportation de la célébration en d'autres lieux reformule aussi dans l'exil l'expression de l'identité bolivienne, il nous importe ici de voir comment.

Sans rentrer dans les détails, on observe que les modalités de culte dans les lieux de migration sont relativement variées. Dans les mentions les plus minimalistes, comme à Rio de Janeiro, le culte est célébré par quelques familles boliviennes réunies pour l'occasion, sans que soit organisée même une messe spécifique. À Sunnyvale (Silicon Valley, Californie) en 2008, à São Paulo depuis 2005 (paroisse Nossa Senhora da Paz), à Santiago du Chili, une messe est organisée dans un lieu de culte, suivie d'un repas, d'une fête, d'un petit défilé folklorique¹³. À New York, la messe est suivie d'une procession, d'un dîner puis d'un gala en lieu clos, à une date décalée et sans dimensions folkloriques. En revanche, le folklore semble prendre le dessus sur la cérémonie religieuse, par exemple à Calama (nord du Chili), Los Angeles (dans le parc Chevy Chase), ou Arlington (nord de la Virginie – États-Unis)¹⁴. Les célébrations, plus brèves qu'en Bolivie, sont aussi adaptées aux calendriers locaux et aux contraintes de travail des migrants, organisées fréquemment le week-end.

Les pratiques varient ainsi d'une simple messe à une célébration accompagnée d'une procession, voire à un événement qui se résume pratiquement à un défilé folklorique. Ces différences renvoient aux types d'acteurs à l'initiative des célébrations : les migrants eux-mêmes, qui l'organisent dans un premier temps dans des cadres familiaux ou de voisinage ; les curés, qui peuvent relayer les initiatives, organiser messe et procession ; les associations culturelles et *fraternidades*, qui

13. À Santiago du Chili, le défilé organisé dans le parc Bustamante, après la messe dans le temple Italia, a regroupé 45 danseurs en 2009.

14. À Arlington, où les Boliviens sont nombreux [De la Torre, 2006], l'association culturelle de danses folkloriques et de musiques *Sangre boliviana*, constituée en l'honneur de la Vierge d'Urkupiña, organise un événement folklorique le 15 août, et affiche sur son site internet sa participation à de nombreux événements culturels tout au long de l'année, de Washington D.C. à Puerto Rico, hors du cadre religieux.

valorisent le folklore de l'événement, voire le limitent à cela¹⁵ ; enfin, les autorités politiques locales, selon qu'elles mettent en scène, encouragent, encadrent ou limitent l'expansion de l'événement religieux et festif.

Les déclinaisons locales de ces jeux d'acteurs, comme l'ancienneté différenciée du culte dans les nouveaux lieux de sa mise en scène, renseignent sur les modes de construction de la visibilité des migrants, sur la place qu'ils acquièrent dans les sociétés d'accueil ; les situations argentines et espagnoles révèlent des processus distincts que nous cherchons à éclairer.

Circulation et adaptation des festivités

Revenir au pays pour le culte

Si les recherches sur internet mentionnent peu de cultes à la Vierge d'Urkupiña aux États-Unis, en revanche, les nombreuses annonces de compagnies aériennes offrant en août des tarifs promotionnels pour se rendre à Cochabamba pour la fête laissent supposer que le retour au pays y est important à cette période. Comparée à l'Argentine, la migration bolivienne aux États-Unis est plutôt le fait de professionnels ayant un certain niveau d'éducation et une assez bonne situation économique, qui peut leur permettre d'organiser ce voyage [Hinojosa Gordonava, 2009 ; De la Torre, 2006]. D'Argentine en revanche, les Boliviens rentrent peu au mois d'août, période de travail, mais plutôt vers la fin de l'année civile, pendant l'été austral qui est aussi celui des grandes vacances, et correspond à un moment d'échéances importantes dans les calendriers agricoles boliviens, auxquels participent de nombreux migrants issus de zones rurales. [Cortes, 2000 et 2004 ; Benencia, 2004 ; Hinojosa Gordonava *et al.*, 2000 ; Baby-Collin *et al.*, 2009a]. Ce décalage de ressources et de calendriers peut être l'un des motifs qui a encouragé relativement précocement l'organisation des dévotions dans les lieux d'installation des migrants en Argentine.

Origine du culte dans le pays de migration

La mise en place des cultes dans les lieux d'arrivée relève d'initiatives individuelles, inégalement relayées par des collectifs. À Buenos Aires, Córdoba, Calama, ou Madrid, le culte commence lorsqu'un résident (généralement une femme) ramène de Bolivie une statuette¹⁶ (*la imagen*) de la Vierge, installée dans le domicile familial, devenant ainsi son gardien local (*custodio*, acteur privilégié de la cérémonie)¹⁷. Ce n'est qu'au bout de quelques années de culte intimiste

15. On trouve ainsi exclusivement mention des danses et du défilé dans les sources recueillies sur la fête de Calama, au Chili, organisée par une *fraternidad* récemment fondée, ou encore à Arlington, en Virginie.

16. De 30 à 80 cm de haut, généralement. Les statuettes, élaborées dans des ateliers de Cochabamba, n'ont pas de taille unique ; la taille de la statuette révèle aussi la situation économique de son propriétaire, et donc son degré de réussite.

17. À Córdoba, le démarrage du culte en 1982 est lié à deux familles qui, chacune de leur côté, sont allées chercher en Bolivie une statuette autour de laquelle le culte a commencé à se structurer ; la *Virgen*

(deux ans dans les cas cités) que la fête prend de l'importance, s'organisant en reproduisant inégalement le système des charges rotatives annuelles des *pasantes*¹⁸. À Madrid, l'organisation de la fête répond à l'initiative de l'une des familles cochabambinas pionnières de la migration bolivienne en Espagne, dont les membres sont arrivés progressivement au début des années 1990. C'est Dora, figure forte de la famille, âgée de 60 ans et dévote de la Vierge de longue date (enfant, elle participait au pèlerinage avec sa grand-mère), qui a fait venir par sa sœur (elle aussi résidente en Espagne) une statue de la Vierge, fabriquée dans les ateliers de Quillacollo, en 2004, date de début de la célébration en Espagne. La mondialisation migratoire et l'existence de mouvements de va-et-vient importants entre Bolivie et lieux de la migration facilitent la circulation des icônes, comme la mise en place de cultes progressivement institutionnalisés. L'expression de l'identité bolivienne que promeut cette cérémonie n'est toutefois pas homogène d'un espace à l'autre.

Circulations liées au culte

La venue de la Vierge permet de donner naissance au culte, mais la mise sur pied de l'événement festif nécessite des contacts réguliers avec le pays d'origine. Lors de la veillée annuelle, la Vierge est revêtue de nouveaux habits que l'on doit aller chercher ou faire venir de Bolivie, selon la tradition. Les ornements, les *cargamentos* précédemment évoqués, ou les costumes des danseurs, magnifiques et très onéreux, sont généralement fabriqués en Bolivie, tant pour les fêtes organisées en Espagne qu'en Argentine. Chaque danse requiert des costumes particuliers : tissus traditionnels richement colorés du *Tinku*, originaire de Potosi, costumes et masques noirs des esclaves noirs des *sayas*, originaires des Yungas, jupes et justaucorps en lourd velours brodé, chapeaux, bottes brodées des très populaires *caporales* et *morenadas*, plus traditionnelles de La Paz et de l'Altiplano, grandes plumes indiennes et vêtements pailletés des *tobas*, issues des plaines amazoniennes, longues robes légères pour les danseuses de *chacareras* venues de Tarija, aux cavaliers habillés en *gauchos*. Dans la mesure où danser est un acte de dévotion, les investissements onéreux représentés par la confection des vêtements sont considérés comme un don à la Vierge, sur les trois ans que dure leur utilisation : la tradition

chiquita y la *Virgen grande*, ainsi appelées en raison de leur taille respective, célébrées séparément dans deux espaces de la ville au départ, sont désormais réunies dans une célébration commune [Giorgis, 2004]. Ce dualisme révèle au départ le côté spontané de l'exportation de la pratique religieuse, d'abord organisée dans un cadre familial puis local (celui du quartier) ; sa fusion dans une même célébration en exprime la structuration collective progressive parmi les Boliviens de Córdoba. Néanmoins, le maintien des deux vierges dans la pratique actuelle renvoie aussi à des origines régionales distinctes : l'une est la propriété d'un migrant issu de Cochabamba, l'autre d'une famille originaire de Potosi ; les cercles de fidèles qui choisissent d'adresser leurs dons à l'une ou l'autre des icônes reproduisent ces différenciations régionales, lisibles dans les *fraternidades* qui leur sont associées. Ainsi la danse du *Tinku*, traditionnelle de Potosi, est très représentée dans le culte à la *Virgen chiquita*, qui regroupe les Potosinos de Córdoba. Le culte donne ainsi à voir un groupe migrant hétérogène, mettant en scène des spécificités régionales, révélant des cercles relationnels distincts et parfois concurrentiels.

18. Pour Buenos Aires, voir *Atlas del Patrimonio Inmaterial de la Ciudad de Buenos Aires : Fiestas, celebraciones y rituales*. <http://www.buenosaires.gov.ar/areas/cultura/cpphc/fcyr/> (Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad de Buenos Aires.)

veut en effet que la dévotion soit en effet engagée pour une durée de trois ans consécutifs. Le prix des costumes est néanmoins variable : pour la seule *morenada*, ils vont de l'équivalent de 500 € pour la fabrication de la carapace des *achachis*¹⁹, à 250 € pour un beau costume féminin de figure²⁰, voire un peu moins de 100 € pour les costumes du reste des danseuses (estimations 2009, entretiens Madrid). Le coût du voyage en Bolivie rend difficile la circulation des costumes, et tous les danseurs ne peuvent se les faire envoyer ou ramener par des proches. L'association culturelle qui organise le défilé folklorique a ainsi constitué, depuis plusieurs années, un stock de costumes amenés peu à peu de Bolivie lors des déplacements de l'un ou l'autre des membres de la famille, qu'elle propose en location (35 € le costume en 2009) lors de la fête madrilène. Ceux qui souhaitent participer au défilé, migrants boliviens, venus d'ailleurs, et même Espagnols, peuvent ainsi louer un costume, participer à quelques répétitions, et défiler pour une modeste somme. La famille Gutierrez Bolaños, qui organise les festivités madrilènes, a aussi négocié avec la compagnie aérienne bolivienne Aerosur, qui achemine des costumes depuis la Bolivie dans ses avions cargos, ce qui constitue une forme de sponsoring de la fête récompensé par la présence de larges banderoles le long du parcours du défilé. La mondialisation migratoire facilite ici les circulations matérielles. Enfin, depuis peu, les Gutierrez Bolaños font fabriquer sur place des costumes, au moins pour les plus simples d'entre eux. Des entretiens avec certains danseurs de la fête en 2009 confirment l'amorce de pratiques de confection locale de costumes, qui économisent déplacements et frais de transport très onéreux.

La naissance d'une économie locale autour de la célébration atteste ainsi de l'importance croissante du culte et de la mise en scène récente d'une culture bolivienne en Espagne. Les acteurs de sa construction varient cependant d'un pays à l'autre, témoignant de processus d'institutionnalisation des célébrations différenciés.

Acteurs des cultes en migration

Dans la villa 31 de Buenos Aires, la fête est organisée par les *pasantes*, issus du quartier, qui changent chaque année conformément à la tradition. La messe, donnée dans la petite chapelle locale Nuestra señora del Rosario, précède une procession qui reste dans l'espace de la *villa*, puis une fête, autour d'un déjeuner organisé dans une cantine communautaire du quartier. Bien que l'événement soit valorisé et inscrit dans le calendrier officiel des fêtes de la ville de Buenos Aires, ses ressources sont faibles, à l'image de la faiblesse des revenus des populations de la *villa* qui, rappelons-le, en sont les financeurs : quatre groupes de danseurs se mettent en scène, contre plus de 70 groupes dans le défilé organisé à Charrua en l'honneur de la Vierge de Copacabana, qui reste, en Argentine, identifié à la

19. Masques carapaces couvrant le corps entiers, portés par des hommes singeant les colons de l'époque coloniale, les *achachis* sont généralement un ou deux par groupe de *morenada*, un groupe pouvant avoir une cinquantaine de danseurs. En raison du coût du costume, de son volume et de la difficulté de son transport (il est rigide), de nombreuses *morenadas* se dansent sans *achachis*.

20. La figure (*figura*) danse devant le groupe ; son costume est plus fin, elle a plus de prestige.

grande fête bolivienne annuelle, rassemblant plusieurs milliers de personnes. Si des Boliviens venus d'autres quartiers de Buenos Aires viennent assister aux festivités de la villa 31 du 14 août, dans la fête de Charrua, où l'organisation est prise en charge par l'association du quartier (*Asociación Vecinal de Fomento General. San Martín*), certains groupes de danseurs viennent d'autres régions argentines, et même de Bolivie pour l'occasion.

À Madrid, l'événement est toujours étroitement lié à la famille Gutierrez Bolaños. À l'approche de la fête, la famille est assaillie par la presse ethnique et locale madrilène, et ses membres surchargés de travail. Il ne semble pas qu'il y ait ici d'institutionnalisation du système de rotation des charges festives, mais plutôt l'affirmation grandissante du poids dominant au sein de la communauté bolivienne d'une famille au parcours migratoire réussi en Espagne²¹, qui assume seule (parents, enfants, neveux, petits enfants) la responsabilité de ce qui est devenu l'événement festif majeur des Boliviens en Espagne. En 2009, la famille a fait venir de Bolivie un chanteur connu pour la veillée, organisée au restaurant familial où se trouve l'autel de la Vierge. La procession du lendemain est emmenée par Dora, son mari, et *padre* Enrique de la paroisse voisine de Fuencisla (quartier d'Usera), qui a vécu longtemps en Bolivie et entretient une grande familiarité avec les traditions religieuses locales. La messe, en l'honneur de la Vierge, est donnée pour la famille de Dora, dont plusieurs membres viennent lire des textes à la tribune, devant une assistance de 100 à 200 boliviens. La gestion du défilé est ensuite assurée par l'association culturelle *Virgen de Urkupiña*, fondée en 2008 et présidée par Lan, l'un des enfants de Dora. Elle est articulée au ballet folklorique *UKAMAU Bolivia*²², dont les couples de danseurs (une petite dizaine) se produisent toute l'année, à l'invitation d'associations, de municipalités, dans toute l'Espagne, depuis 1993. Pour la préparation de la fête aoûtienne, l'association familiale organise chaque semaine, pendant plusieurs mois; les répétitions des groupes de danseurs dans une des salles du restaurant la Perla.

Territorialisations et mise en scène

C'est généralement dans les quartiers de résidence des migrants que les célébrations sont initiées. À partir des espaces privés, puis des lieux de culte situés à proximité, le cérémonial gagne sur l'espace public, lors des trois temps forts que sont la messe, la procession, et le défilé folklorique, élément le plus spectaculaire et le plus festif [Santillo, 1999].

21. Dora et ses quatre frères et sœurs, aujourd'hui tous installés à Madrid, et arrivés en Espagne au début des années 1990, ont travaillé dans la construction pour les garçons, dans la domesticité, comme femmes de ménage, gardiennes d'enfants ou serveuses pour les femmes, avant de pouvoir, avec les économies de chacun, monter le premier restaurant familial, la Perla Boliviana I, en 2000, sans doute le premier restaurant bolivien de Madrid. Sa réussite a permis ensuite l'investissement dans un local beaucoup plus grand que le premier restaurant, la Perla Boliviana II, en 2003, qui compte deux très grandes salles et employait, avant le déclenchement de la crise en 2007, près de 32 employés les fins de semaine, jours de plus grande affluence (entretiens avec la famille, Madrid, 2009). Voir leur site <http://www.laperlaboliviana.com>

22. « Ainsi est la Bolivie ». Voir aussi : <http://www.ukamaulaperlaboliviana.com/portal/actualidad>

À Buenos Aires, alors que la dévotion à la Vierge de Copacabana de Charrúa déborde du quartier, en raison des milliers de badauds qu'elle attire lors du défilé qui accueille 70 groupes de danseurs, la présence des cultes à la Vierge d'Urkupiña reste plus confinée dans les zones qui l'animent. Dans la villa 31, avec quatre groupes de danseurs seulement et quelques centaines de participants, la fête ne sort pas de la *villa* populaire, d'autant qu'elle est située au cœur d'un quartier résidentiel très aisé (l'un des plus riches de Buenos Aires – secteur de Retiro) qui ne tolérerait guère sa présence. La différence d'affluence doit à l'histoire des deux cultes (l'un, fêté depuis 38 ans dans la capitale argentine, est très institutionnalisé, l'autre, né il y a quelques années à peine, reste plus confidentiel), ainsi qu'à leur différentiel de renommée. Les acteurs de Charrua mobilisent de nombreux *pasantes* à la réussite économique plus grande que ceux qui financent l'organisation de l'événement de la villa 31, ce qui assure à l'événement de Copacabana un rayonnement plus large. Situé au cœur des grandes zones de quartiers populaires du sud de Buenos Aires, Charrua attire de nombreux spectateurs des environs, quand la célébration de la villa 31, enclavée au sein des beaux quartiers, est isolée. La fête bolivienne peine sans doute plus à prendre place dans les quartiers aisés.

À Madrid, le culte, célébré en 2004 dans un cadre privé a progressivement investi l'espace public. La statuette de la Vierge se trouve toute l'année dans le vestibule d'entrée du restaurant La Perla Boliviana II, dans le quartier d'Usera, où un autel lui a été érigé, ce qui permet aux clients de venir s'y recueillir. C'est ici que s'est déroulé le premier culte en Espagne, dans la petite rue Monederos où le restaurant est situé, à quelques pâtés de maison de l'église de Fuencisla. Le défilé, de restreint, s'est étendu, et les autorités municipales du district d'Usera ont refusé son organisation en 2008. C'est le quartier voisin, à deux stations de métro de là, qui depuis deux ans accueille, après la procession maintenue entre le restaurant et l'église, le défilé folklorique, dans un grand parc municipal au centre duquel se trouve un amphithéâtre en plein air : les danseurs rendent hommage à la Vierge qui sied au cœur des tribunes d'honneur. Ce nouveau lieu, le parc Enrique Tierno Galván, représente un mode de cantonnement de la fête bolivienne dans un périmètre délimité (celui d'un parc), qui évite son débordement massif dans les rues de la ville. Ce marquage a cependant aussi permis aux festivités de prendre de l'ampleur : quelques 15 000 personnes auraient, selon la presse, participé à la fête en 2009. Outre le spectacle des 25 groupes de danseurs boliviens venus de différentes régions espagnoles (Barcelone, Albacete, Alicante, Soria et Valencia), composés pour certains de plus de 100 danseurs, sans compter les musiciens²³, la fête donne lieu à une foire commerciale improvisée, tout le long du trajet du défilé, où les ambulants, boliviens ou latino-américains pour l'essentiel, vendent des boissons dans des caddies improvisés en frigos, du coca-cola aux bières boliviennes (la *Paceña*), ou encore des préparations culinaires andines, *salteñas*, soupes, plats de viande en sauce et autres *empanadas*. Les gens y viennent

23. Pour les groupes les plus aisés, normalement, des cuivres, tambours, flûtes, trompettes, trombones, forment un ensemble musical attaché à un groupe ; en cas de manque de moyens, une sono ambulante y pallie.

en famille, et le défilé devient l'occasion d'un gigantesque pique-nique familial, un moment d'échange festif qui dure jusque tard dans la nuit, sous l'œil plutôt bienveillant des patrouilles de police madrilènes.



La procession de la Vierge d'Urkupiña dans les rues du quartier bolivien d'Usera, à Madrid, le 15 août 2009. La Vierge est sortie de son autel, dans le restaurant La Perla Boliviana II, aux côtés de sa propriétaire, Dora Gutierrez Bolaños (à gauche), et portée par quatre danseuses de Tinku et de caporales, dont les danses seront à l'honneur dans le défilé folklorique qui suivra la cérémonie religieuse (photographie : Virginie Baby-Collin).

Les frais occasionnés par l'organisation sont assumés par l'association Virgen de Urkupiña et les sponsors (la compagnie aérienne bolivienne Aerosur, évoquée plus haut, Mahou, brasserie espagnole, Paceaña, grande brasserie bolivienne...). Ils couvrent par exemple l'emploi de personnel pour assurer la sécurité du défilé (service d'ordre, location de WC portables, installation des lieux). La fête suppose en effet une lourde organisation logistique, et donne lieu à une commercialisation dérivée (présence des vendeurs, des nombreux sponsors, distribution de journaux latinos, etc...) qui fait aussi partie de son succès. Il s'agit là d'une des formes de la mondialisation du culte, religieux, mais aussi très festif et commercial.

Le succès de la célébration à Madrid doit ainsi à la conjonction de plusieurs acteurs : une famille originaire de Cochabamba, économiquement très assise en Espagne, promotrice de l'événement, qui fait venir l'icône ; un curé engagé auprès

des Boliviens ; une association de danses folkloriques active, promue par la famille ; des négociations réussies avec les autorités municipales, et une couverture médiatique de l'événement qui a crû avec les ans, amplifiée par les résonances qu'elle acquiert sur internet.

À Madrid comme à Buenos Aires, l'occupation de l'espace public par la fête reste toutefois cantonnée dans les quartiers populaires proches des zones résidentielles des migrants. Le district d'Usera dans lequel se situe la célébration est aussi qualifié de « petite Bolivie », et la fête y est un des éléments qui renforce l'identification entre le groupe et le quartier, comme la fête de Copacabana à Buenos Aires renforce l'identification bolivienne de Charrua. À Madrid, le 15 août, férié, est aussi celui d'une des grandes fêtes religieuses populaires de la ville, la « Fiesta de Virgen de la Paloma », qui se déroule dans les vieux quartiers centraux (La Latina, Lavapiés, Embajadores), où se tiennent messes, processions, danses et diverses animations ludiques. L'organisation du culte bolivien dans les quartiers périphériques où résident de nombreux Boliviens évite ainsi les concurrences spatiales entre les dévotions, mais les publics sont fort différents : la fête de la Paloma est un événement madrilène et touristique, la fête de la Vierge d'Urkupiña est bolivienne, même si l'on rencontre dans le public d'autres migrants d'origine latino-américaine.

À Providence, Rhode Island, aux États-Unis, le défilé de la fête de la Vierge d'Urkupiña se conclut, dans le centre-ville, par une fête sur la piste de patinage municipal. Cette centralité de la fête dans l'espace urbain, au sein d'un groupe bolivien dont on sait que le profil est plus qualifié aux États-Unis qu'en Argentine ou en Espagne, témoigne de l'acquisition d'un certain degré de légitimité du culte. Le droit de passage d'un événement festif au cœur de la cité constitue en effet un symbole de reconnaissance et un mode de légitimation importants, comme d'autres études l'ont montré (voir notamment Baby-Collin, 2003, sur l'institutionnalisation de la fête de Gran Poder à La Paz, ou Rinaudo, 2008, sur les fêtes de Cartagena de Indias, en Colombie).

Enjeux religieux, économiques et politiques : ce que révèlent les cultes en migration

Il est commun de rappeler que, dans des contextes migratoires souvent difficiles (illégalité, précarité, isolement...), le culte constitue un soutien. Le magnifique travail de recueil, d'exposition et d'analyse des ex-voto de migrants mexicains dédiés à la Vierge en remerciement de son soutien lors de leur éprouvante traversée de la frontière et de leur difficile entreprise de la migration, en est l'un des nombreux témoignages [Durand et Massey, 2001]. Si la pratique religieuse, comme sortie du quotidien, représente un temps suspendu lors duquel les difficultés sont temporairement oubliées, la portée des cultes en migration va toutefois au-delà du soutien qu'ils représentent pour les migrants.

Pour l'Église catholique et sa hiérarchie, dans des pays où la pratique religieuse est en perte de vitesse, en Europe notamment, il s'agit d'une aubaine qui permet de maintenir une pratique de la foi auprès de fidèles renouvelés. Le fait que la hiérarchie catholique ait été présente à Rome lors de la fête en 2008 en est l'une des expressions : alors que les Boliviens sont peu nombreux dans la capitale italienne, la procession en l'honneur de la Vierge d'Urkupiña s'est conclue dans l'église Santa Maria Della Luce, siège de la pastorale latino-américaine, en présence de l'ambassadeur de Bolivie et de sa famille, ainsi que de l'ambassadeur du Saint-siège (journal *Expresso latino*). À Buenos Aires, le père Juan José, présenté comme « *le curé des migrants* », affirme que « *les latinos sont un rajeunissement, la nouvelle sagesse de l'Église* » (entrevue dans *www.la prensa.com.ar*). À Barcelone, le curé du quartier de Collabanc-La Torrassa de L'Hospitalet, affirme que « *la présence des Latinos a revitalisé nos églises* ».

Le culte et la fête deviennent aussi une entreprise commerciale, soulignant les enjeux économiques majeurs représentés par la migration. À Buenos Aires, les quartiers de Liniers et de Pompeya, où vivent de nombreux migrants boliviens, ont vu surgir depuis le début des années 1990 de grands centres commerciaux et des quartiers de boutiques entièrement dédiés au commerce ethnique bolivien, stimulé par la demande locale : on y achète des costumes de danses, de la nourriture et des boissons, des produits spécifiques nécessaires aux cultes, etc., tous importés de Bolivie [Cortes, 2001]. À Madrid, les *sponsors* ne s'y trompent pas : leur présence croissante dans les festivités madrilènes témoigne de leur prise de conscience de l'émergence d'un marché latino en Espagne, pays dans lequel la croissance de la migration latine a été extrêmement rapide en l'espace d'une dizaine d'années. L'arrivée de la bière *Paceña* en Espagne est très récente, mais on la trouve déjà dans les centres commerciaux non spécifiquement ethniques. Carrefour, El Corte Inglés, ont ouvert des rayons latino-américains où les produits (boissons et aliments) sont importés. La presse gratuite à destination des migrants latinos a de même connu une explosion de ses éditions (deux ou trois en 2002, plus de 40 en 2009) ; elle fonctionne sur des subventions publicitaires qui mettent en avant des boutiques ou restaurants ethniques locaux, mais aussi de grandes banques (telle la Caixa), des entreprises de télécommunications (Telcel, Movistar), des agences d'envoi de remises (Western Union, Moneygram), des compagnies aériennes, des agences immobilières, des chaînes commerciales. Les questions économiques traversent aussi les relations entre migrants. À Madrid, l'organisation exclusive de la fête par une seule famille assoit son prestige et sa réussite au sein de la communauté bolivienne locale. En Argentine, la rotation des charges festives exprime des positions économiques et sociales indiquant qui, dans le groupe, est capable d'assumer les dépenses cérémonielles, et acquiert une certaine reconnaissance sociale. La visibilité des fêtes doit ainsi beaucoup à la réussite économique de ses organisateurs, exhibée au reste du groupe.

Les fêtes de la Vierge de Copacabana ou d'Urkupiña sont-elles alors un moment d'affirmation d'une certaine « bolivianité » ? À Córdoba, M. Giorgis [1998] montre que la fête active des formes de solidarité et de réciprocité

traditionnelles andines, par la mise en place de la complexe rotation des charges festives (*pasante, custodio*, etc.), et conforte les liens de compérage, les réseaux de solidarité et d'échange qui ont des répercussions dans la vie quotidienne des migrants : se soutenir en cas de besoin, trouver un logement, un travail, s'épauler dans la gestion ponctuelle de soucis économiques ou matériels. Mais le système des charges met en scène les différenciations économiques internes aux groupes...

Le culte permet aussi, par la diffusion et la mise en scène du folklore qui entoure la cérémonie religieuse et prend souvent le pas sur elle, de valoriser l'image du groupe dans les pays d'accueil, alors que les communautés souffrent fréquemment de discriminations. La richesse particulière du folklore bolivien est à cet égard valorisée bien au-delà des cérémonies du culte. La multiplication des groupes de danses folkloriques, très spectaculaires, témoigne aussi de la façon dont la culture andine permet de donner une image valorisante, festive, positive, de la présence migrante. Les déplacements des groupes de danseurs dans différentes manifestations tout au long de l'année participent de la construction de cette image : les migrants permettent alors d'enrichir le patrimoine culturel de sociétés d'accueil qui valorisent la mise en exergue de la multiculturalité.

Les cultes en migration révèlent enfin des enjeux ethniques et politiques. Organisateur et participants des cultes festifs le disent : il s'agit d'un moment de mise en scène et de construction de la « bolivianité », dans un élan collectif participant de la création de cette communauté imaginaire décrite par Benedict Anderson [1996]. Cet imaginaire collectif activé dans la migration cache cependant de fortes tensions ethniques et régionales de la société d'origine. Depuis une dizaine d'années en effet, les divisions se sont creusées entre Boliviens des hautes terres andines, Aymaras et Quechuas, appelés les *Collas*²⁴, et Boliviens des basses terres de l'*Oriente*, de Tarija à Trinidad en passant par Santa Cruz, cœur des expressions des Créoles, appelés *Cambas*. Le pays connaît en effet depuis 1952 un processus de renversement démographique et économique, depuis les Andes et La Paz, en crise relative, vers l'orient et la nouvelle capitale économique, Santa Cruz [D'Andrea, 2004]. Les tensions ethniques entre populations indiennes et créoles sont avivées par l'important mouvement de migrations internes raffermi depuis la mise en place d'un modèle économique néolibéral, qui voit de nombreux *Collas* s'installer dans les basses terres de l'est économiquement porteuses. Les crispations se sont enfin renforcées avec l'arrivée au pouvoir d'Evo Morales en 2005 [Polet, 2009]. Les provinces de la moitié est du pays (dites de la *media luna*) font preuve de velléités autonomistes portées par les mouvements *cambas* politiquement organisés, et l'opposition au pouvoir central est forte. Dans ce contexte, il est intéressant de lire les propos de Lan Bolaños, président de l'association Virgen de Urkupifia, à propos de la fête de 2009 à Madrid : « Ici il n'y a ni *cambas* ni *collas*, il y a seulement des Boliviens ». L'un des responsables d'un groupe de danse confirme : « Au milieu des Boliviens je me sens plus bolivien. C'est comme

24. Le Kollasuyo est le nom de la partie bolivienne de l'ancien empire Inca.

si j'étais en Bolivie. Ces moments et des espaces de rencontre renforcent mon identité bolivienne ». C'est à travers la lecture des fêtes andines, de tradition *colla*, organisées avec chaque année plus de verve à Santa Cruz, qui accueille de nombreux migrants internes, que Sophie Blanchard (2005) évoque la création, dans les basses terres, d'une nouvelle identité mixte *camba-colla*. Les Boliviens en migration seraient-ils les fers de lance de la réconciliation nationale ? Loin de leur pays, ils pourraient faire taire les tensions régionales au profit de la construction d'une « *bolivianité diasporique* » nouvelle et réconciliée, que les cultes festifs viendraient mettre en scène ?

On peut douter de l'injonction à la réconciliation nationale portée par l'aspect fédérateur de ces événements religieux et festifs. Les cultes mariaux, aux origines régionales différenciées en Bolivie, peuvent aussi jouer un rôle dans l'exportation des conflictualités régionales en migration. Le succès de la fête de la Vierge de Copacabana dans les lieux de la migration historique des Boliviens, en Argentine particulièrement, est dû sans doute à son caractère de « Reine de la Bolivie », mais c'est aussi une festivité issue de l'Altiplano bolivien et des abords du lac Titicaca : or, les premiers migrants en Argentine sont aussi des Andins. Le succès contemporain et l'exportation massive de la Vierge d'Urkupiña en migration sont sans doute liés, de la même manière, à son statut de « Patronne de l'intégration nationale », ce qui recouvre, en migration, un sens particulier. Mais il doit aussi beaucoup à l'importance de la migration originaire de la région de Cochabamba, pionnière dans la présence bolivienne aux États-Unis comme en Europe, et dont le culte est originaire. Depuis 2008, en Espagne, est apparu le culte à la Vierge de Cotoca, originaire, elle, de la province de Santa Cruz. Elle est désormais fêtée dans une paroisse du sud-est de Madrid, et une statuette de cette vierge a été amenée à Valencia, en Espagne, en 2008, où son culte donne lieu à une fête, le 8 décembre. La présence croissante de migrants originaires des basses terres et de la région de Santa Cruz, en Espagne, confirmera-t-elle l'émergence de ces nouvelles festivités ? Est-ce vers une concurrence des cultes festifs que mènera cette exportation des pratiques religieuses régionales en migration ?

Enfin, on l'a vu, les modes de territorialisation des cultes dans l'espace urbain signifient leur cantonnement spatial dans des lieux identifiés : privés, culturels, ou publics, mais généralement restreints dans des quartiers populaires où la présence bolivienne est significative. Ils disent aussi le statut social des Boliviens en migration, et leur difficulté à se faire une place dans l'espace urbain des sociétés d'accueil. À cet égard, l'impossibilité du culte à sortir de la villa³¹ dans le quartier de Retiro, alors que la fête de Copacabana s'étend largement dans les secteurs populaires du sud de Buenos Aires, indique la force des ségrégations sociales de l'espace urbain argentin. La centralité temporairement accordée à certaines célébrations boliviennes dans certaines villes des États-Unis, a contrario (défilé en centre-ville, sur la piste de patinage, etc.), signifie à la fois la meilleure position sociale des Boliviens en Amérique du nord (la migration y est plus qualifiée), et peut être aussi une plus grande capacité des villes américaines à partager un espace cosmopolite. La situation espagnole semble en

transition. Bien que le calendrier de la recherche ne nous ait pas encore permis d'approfondir la question, la célébration 2010 de la Vierge d'Urkupiña à Madrid a été déplacée du quartier d'Usera à la banlieue populaire de Getafe, à une dizaine de km au sud de Madrid, dans une zone ouvrière construite dans les années 1970 où les migrants latino-américains sont nombreux. Seule la veillée du 14 août et la messe ont été maintenues autour de la Perla boliviana. Faut-il y voir le cantonnement de la fête un peu plus loin de la ville, un collectif bolivien marquant le pas, économiquement moins attractif avec la crise, et s'éloignant géographiquement et symboliquement ?

Conclusion

J. Bonnemaïson [2000, p. 133] observait dans les sociétés océaniques que « le territoire commence avec le rite ». Si l'on envisage le sanctuaire de Quillacollo, terre de naissance du culte à la Vierge d'Urkupiña, comme un géosymbole, c'est-à-dire un « marqueur spatial, signe dans l'espace, qui reflète et forge une identité », alors il « enracine les iconologies dans des lieux » (*ibid.*, p. 55). Son exportation en migration, matérialisée par les pratiques votives et festives dont nous avons retracé la genèse et l'évolution, signifie-t-elle la continuité symbolique de ce territoire du rite, le reflet prolongé de cette identité, dans les espaces urbains de l'immigration observés ?

De nombreux travaux sur le sens des fêtes [Di Méo, 2001] ou des pratiques culturelles en migration [Lestage, 2007] ont montré comment elles peuvent, par la communion qu'elles suscitent avec le groupe, contribuer à retisser le lien distendu avec le pays d'origine, ou renforcer des formes d'identification nationale. O. Odgers Ortiz [2003] voit dans la participation des migrants aux festivités mexicaines à New York l'expression d'une association entre dévotion et sentiment d'identité locale – transnationale.

Moments de communion ou de reconstruction identitaire collective, les pratiques religieuses et festives sont cependant aussi des espaces de marquage de différenciations économiques, sociales, ethniques, qui expriment et mettent en scène les rapports sociaux, les tensions ethniques ou régionales. Les espaces urbains du rite en sont aussi les territoires, pouvant inscrire dans le lieu des fractures ethniques, sociales ou régionales.

Ces différents liens et tensions entre pratiques religieuses ou culturelles et groupes sociaux se lisent à différents niveaux scalaires, auxquels le processus migratoire donne une certaine visibilité. D'un côté, le géosymbole fonctionne : un sentiment d'appartenance à un territoire bolivien, à une nation bolivienne dont les recoins se nichent dans les banlieues de Buenos Aires ou de Madrid, est activé à l'occasion du moment festif. Ce mouvement est promu politiquement par un gouvernement bolivien en quête de réconciliation, qui vient chercher auprès des migrants un soutien à une nation en difficulté identitaire. Comme l'a montré E. Ma Mung [2000] pour les Chinois, l'extra-territorialité de la diaspora, en raison

de son éloignement du territoire d'origine, peut contribuer à renforcer, par une sorte de compensation, une identification nationale. En juillet 2010, le ministère de la culture demande aux Boliviens du monde entier de se réunir pour danser les Caporales et témoigner de « Caporales 100 % boliviens », alors que les Péruviens semblent chercher à se réapproprier l'origine de cette danse typique de l'Altiplano, et reine des défilés folkloriques. Le succès de cet appel (en témoigne le nombre de vidéos afférentes sur YouTube, depuis le 18 juillet 2010) est un exemple de la construction d'une « bolivianité » (ici contre le voisin péruvien), qui s'appuie notamment sur les réseaux mondialisés de la migration bolivienne.

Mais parallèlement, la mondialisation des cultes et fêtes associées ne signifie ni leur homogénéisation, ni la reconstruction d'une identité bolivienne en quête de sens. Les acteurs des cultes, leur institutionnalisation, le maintien de leur caractère religieux ou leur banalisation commerciale et festive, diffèrent selon les lieux de la migration, les groupes migrants, les contextes locaux. Aux États-Unis, le contexte religieux se dilue dans des célébrations plus folkloriques et commerciales ; en Argentine, le sens religieux semble mieux maintenu ; en Espagne, les prêtres en mal de public encouragent les cérémonies religieuses latines, les sponsors poussent à la commercialisation ludique des fêtes, et les associations culturelles à l'accentuation du folklore, mettant en lumière des intérêts divergents. Dans l'espace urbain, entre intimité et publicité, entre espace central et festivité reléguée dans une périphérie, les lieux de la cérémonie illustrent à la fois le statut social du groupe migrant, sa plus ou moins grande réussite dans l'espace d'accueil, et le rôle des processus plus larges de ségrégation sociale urbaine, inégalement actifs selon les contextes, comme nous l'avons vu plus haut. Enfin, au sein des groupes boliviens localisés, les festivités laissent apparaître des inégalités sociales que la répartition des charges et des honneurs souligne, dessinant les frontières entre ceux qui peuvent (faire venir une statuette de la vierge, payer une partie de la cérémonie, payer un costume pour danser, et de plus ou moins grand prix, etc...) et ceux qui peuvent moins, ne sont que spectateurs voire se trouvent exclus des espaces festifs. Enfin, même si cette dernière conclusion doit encore être étayée par de futures recherches de terrain, les pratiques religieuses en migration sont aussi une forme d'inscription spatiale des tensions régionales boliviennes, différenciant tenants de la Copacabana (Altiplano), de la Urkupiña (Cochabamba), ou de la Cotaca (Santa Cruz), malgré les glorifications aux Vierges « Reine de Bolivie » ou « Patronne de l'intégration nationale ».

Bibliographie

- ANDERSON B. [1996 – Éd. orig. 1983], *L'imaginaire national, réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, la découverte.
- BABY-COLLIN V. [2000], « Marginaux et citadins. Construire une urbanité métisse en Amérique latine (La Paz – Caracas) », *thèse de doctorat en géographie*, Université de Toulouse II, 620 p.

- BABY-COLLIN V. [2003], « Des usages de l'indianité à La Paz : formes du métissage dans la ville », *Problèmes d'Amérique latine*, n° 48, p. 71-90.
- BABY-COLLIN V., CORTES G., MIRET N. [2009a], « Migrants andins en Espagne, ruptures et continuités d'une géographie économique de l'immigration », *Méditerranée*, n° 113/2009, p. 41-54.
- BABY-COLLIN V., CORTES G., MIRET N. [2009b], « Les migrants andins en Espagne. Inscription spatiale et repérage de filières », *Mélanges de la Casa de Velazquez*, n° 39/1, Madrid, p. 115-140.
- BENENCIA R. [2004], « Familias bolivianas en la producción hortícola de la provincia de Buenos Aires, proceso de diseminación en un territorio transnacional », in Hinojosa Gordonava A. (comp.), *Migraciones transnacionales, visiones de Norte y Sudamérica*, La Paz, Ceplag-UMSS-Université de Toulouse-PIEB-Plural Editores, p. 201-230.
- BERNAND C., GRUNZINSKI S. [1993], *Histoire du Nouveau Monde. Les métissages. 1550-1640*, Paris, Fayard, 790 p.
- BERTONE DE DAGUERRE C. [2004], C. « El Barrio Charrua : centro religioso de la comunidad boliviana : La fiesta Nuestra Señora de Copacabana », *Contribuciones Científicas GAEA*, Santa Fe, GÆA Sociedad Argentina de Estudios Geográficos, 2004, p. 133-153.
- BLANCHARD S. [2005], « Comment la fête territorialise l'espace urbain. Essor des fêtes andines et tensions identitaires dans les basses terres boliviennes ». Communication au 1^{er} colloque du GIS Amérique latine, « Discours et pratiques de pouvoirs en Amérique latine, de la période précolombienne à nos jours », 3-4 novembre 2005, La Rochelle, 12 p.
- BONNEMAISON J., [2000], *La géographie culturelle*, Paris, CHTS, 152 p.
- CENTRO DE MEDIAS INDEPENDIENTES, [URL : <http://argentina.indymedia.org/>] Consulté le 20 février 2010.
- CORTES G. [2000], *Partir pour rester. Survie et mutations des sociétés paysannes andines (Bolivie)*, Édition ORSTOM, Coll. À travers Champs, Paris, 413 p.
- CORTES G. [2001], « Les Boliviens à Buenos Aires, présence dans la ville, repères de la ville », *Revue Européenne des migrations internationales*, n° 17, p. 119-146.
- CORTES G. [2004], « Una ruralidad de la ausencia. Dinámicas migratorias internacionales en los valles interandinos de Bolivia en un contexto de crisis » in Hinojosa Gordonava A. (comp.), *Migraciones transnacionales, visiones de Norte y Sudamérica*, La Paz, Ceplag-UMSS-Université de Toulouse-PIEB-Plural Editores, p. 167-200.
- CORTES G. [2008], *Migrations, espaces et développement. Une lecture des systèmes de mobilité et des constructions territoriales en Amérique latine*, Poitiers, Habilitation à diriger des recherches, vol. 3, 251 p.
- D'ANDREA N. [2004], *Effets de frontière, migrations et redistribution du peuplement en Bolivie : les dynamiques territoriales dans le département du Tarija*, thèse de doctorat en aménagement de l'espace, urbanisme, Aix-Marseille III.
- DE LA TORRE AVILA L. [2006], *No Llores, prenda, pronto volveré. Migración, movilidad social, herida familiar y desarrollo*, Ed. PIEB, IFEA, 216 p.
- DI MEO G. [2001], *La géographie en fêtes*, Paris, Géophrys, 270 p.
- DURAND J., MASSEY D. [2001], *Milagros en la frontera : retablos de migrantes mexicanos a Estados Unidos*, Guadalajara, El Colegio de San Luis-CIESAS, 234 p.
- FREIRE DA COSTA, C. [2009], « Migrants boliviens et travail informel dans le circuit de la confection », in Cabane R., Georges I. (dir), *Sao Paulo, la ville d'en bas*, Paris, l'Harmattan, p. 57-67.

- GIORGIS M. [1998], *Y hasta los santos se trajeron. La fiesta de la Virgen de Urkupiña en el boliviano Gran Córdoba*, Dissertation de master en anthropologie, Universidad nacional de Misiones, 104 p.
- GIORGIS M. [2004], « Urkupiña, la Virgen migrante. Fiesta, trabajo y reciprocidad en el Boliviano Gran Córdoba », in Hinojosa A. (comp), *Migraciones transnacionales. Visiones del Norte y de Suramérica*, La Paz, Ceplag-UMSS-Université de Toulouse-PIEB-Plural Editores, p. 141-166.
- HINOJOSA GORDONAVA A., PEREZ CAUTIN L., CORTEZ FRANCO G. [2000], *Idas y venidas, campesinos tarijeños en el norte argentino*, La Paz, PIEB, 105 p.
- HINOJOSA GORDONAVA A. [2009], *Buscando la vida. Familias bolivianas transnacionales en España*, La Paz, CLACSO-PIEB, 117 p.
- LAUMONIER I. [1990], *Festividad de Nuestra Señora de Copacabana*, Buenos Aires, Centro de Estudios Migratorios Latinoamericanos, 40 p.
- LAUMONIER I, ROCCA M., SMOLENSKY E. [1983], *Presencia de la tradición boliviana en Buenos Aires*, Buenos Aires, Editorial de Belgrano, 96 p.
- LESTAGE F. [2007], « La Vierge des neiges ou la Vierge de Guadalupe ? Quelques effets de la division symbolique du territoire dans un quartier urbain de migrants (Tijuana, Mexique) », *Cahiers des Amériques latines*, n° 45, p. 93-103.
- MA MUNG E. [2000], *La diaspora chinoise : géographie d'une migration*, Gap, Geophrys, 175 p.
- ODGERS-ORTIZ O. [2003], « Migración, identidad y religión : aproximaciones al estudio del papel de la práctica religiosa en la redefinición identitaria de los migrantes mexicanos », *América Latina Historia et Mémoire. Les Cahiers ALHIM* n° 7, [<http://alhim.revues.org/index447.html>].
- POLET F. (dir.) [2009], « La Bolivie d'Evo. Démocratique, indianiste et socialiste ? », *Revue du CETRI*, vol. XVI-3, Louvain la Neuve.
- RINAUDO C., et al. [2007], « Fête », in Dorier Apprill E., Gervais Lambony P. (dir), *Vies citadines*, Paris, Belin, p. 171-190.
- RINAUDO C. [2008], « Fêtes et dynamiques identitaires de Nice à Cartagena », in Baby-Collin V. et Mercier D. (dir.), *Sud à sud. Dynamiques sociales et spatiales, Amérique latine, Méditerranée*, Presses Universitaires de Provence, p. 259-276.
- SANTILLO M. [1999], « Más allá de las fronteras culturales y religiosas : religiosidad popular de los inmigrantes bolivianos en las comunidades católicas de Buenos Aires », *Coloquio Internacional Geografía de las Religiones. Grupo de Estudio Aproximación Cultural en Geografía UGI*. Santa Fe : UGI – Univ. Católica de Santa Fe, 1999, p. 551-567.
- SASSONE, S. M. DE MARCO, G. [1994], « Problemáticas territoriales de la inmigración limítrofe », in Rey Balmaceda, R. C. et Sassone, S. M. *Extranjeros en la Argentina. Pasado, presente y futuro*. Revista *GEODEMOS*, n° 2, PRIGEO-ONICET, p. 179-297.
- SASSONE, S. [2002], *Geografías de la Exclusión. La Inmigración Limítrofe Indocumentada en la Argentina. Del Sistema-Mundo al Lugar*. Mendoza : Universidad Nacional de Cuyo – Facultad de Filosofía y Letras, 745 p., Thèse de doctorat en géographie.
- SASSONE, S. [2007], « Migración, religiosidad popular y cohesión social : bolivianos en el área metropolitana de Buenos Aires », in Carballo C. (comp.), *Diversidad cultural, creencias y espacios. Referencias empíricas*, Lujan, Universidad Nacional de Lujan, Serie Publicaciones del PROEG, n° 3, p. 57-108.

- SASSONE, S. [2009a], « Breve geografía histórica de la migración boliviana en la Argentina », *Buenos Aires Boliviana*, Colección Temas de Patrimonio Cultural, n° 24, ed. C. P. P. H. C., Ministerio de Cultura GCABA, Buenos Aires.
- SASSONE, S., [2009b], « Migration bolivienne en Argentine et religiosité populaire. Pratiques culturelles, réseaux et cohésion sociale », in Baby-Collin V. *et al.* (dir.), *Migrants des Suds*, Marseille, IRD, p. 413-430.
- SASSONE, S., HUGHES, J. [2009], « Fe, devoción y espacio público : Cuando los migrantes construyen lugares », in Carballo, C. (coord.), *Cultura, Territorios y Prácticas religiosas*, Buenos Aires, Prometeo.
- WACHTEL N. [1974], « L'acculturation », in Legoff J. et Nora P. (éd.), *Faire de l'histoire I, Nouveaux problèmes*, Paris, Gallimard, Folio, p. 174-202.

Les traces des absences et des retours : les empreintes de la migration sur le paysage religieux mexicain

*Olga Odgers-Ortiz**

Dans le cadre de l'analyse des migrations mexicaines vers les États-Unis, la place accordée aux pratiques et croyances religieuses était assez limitée, jusqu'à la fin des années 1980. En effet, l'étude des flux migratoires négligeait l'analyse du religieux en reléguant l'analyse de ses expressions au rang des pratiques culturelles traditionnelles, où éventuellement il serait possible d'observer des processus d'acculturation ou bien de résistance [Odgers et Ruiz Guadalajara, 2009, p. 5-9].

Parallèlement, dans le cadre de l'analyse des transformations du religieux au Mexique, peu d'importance était accordée aux effets des flux migratoires, structurant la recherche autour des effets de la modernisation, l'urbanisation et la précarité dans le l'émergence de la diversité religieuse et l'affaiblissement d'un certain nombre de pratiques traditionnelles.

Or, l'intensification de la migration couplée à l'accélération de la pluralisation religieuse a mis en évidence la nécessité de penser les rapports entre ces deux processus. On commence à s'interroger sur l'influence des flux migratoires dans la transformation du catholicisme traditionnel, sur les éventuels processus de conversion religieuse des immigrants et sur leur influence dans leurs régions d'origine [Espinosa, 1999].

Simultanément, dans le contexte des analyses des métropoles multiculturelles, on s'interroge sur la place acquise par les religions des nouveaux migrants dans leurs sociétés d'accueil [Warner et Wittner, 1998] ; dans le cas des migrations mexicaines il était question de comprendre les tensions produites dans les processus d'intégration des Mexicains dans un catholicisme préexistant : l'incorporation de messes en espagnol, l'acceptation ou le refus de pratiques du catholicisme populaire mexicaine dans les églises américaines, ou encore la participation

* Chercheuse et enseignante au Département d'études sociales du Colegio de la Frontera Norte, elle dirige également la revue *Migraciones Internacionales*. E-mail : odgers@colef.mx

des ONG catholiques concernées par le respect des droits des immigrés [Honda-gneu-Sotelo, Gaudinez, Lara et Ortiz, 2004].

L'intérêt pour l'étude du rapport entre migration et religion a trouvé un nouvel essor sous l'influence de la perspective transnationale dans l'analyse des processus socioculturels associés à la mobilité [Levitt et Glick-Schiller, 2004 ; Levitt, 2007]. Cette nouvelle façon d'aborder le rapport religion/migration a contribué à susciter de nouvelles questions : Comment expliquer l'importance accordée aux pratiques religieuses traditionnelles par les migrants eux-mêmes, dans la construction de nouvelles communautés transnationales ? Quelle place accorder à la circulation et à la reconfiguration des pratiques religieuses dans la formation de liens vivants entre les lieux d'établissement de ces communautés multi-localisées ? À quel point la vitalité des pratiques religieuses transnationales pouvait-elle empêcher ou favoriser les processus d'intégration des immigrés dans une société multiculturelle, traversée elle-même par les flux transnationaux les plus divers ?

Or, même dans le contexte des études du transnationalisme, les analyses privilégient, dans la plupart des cas, l'observation des sociétés d'accueil, pour suivre ensuite la construction des processus transnationaux vers les lieux d'origine. Ainsi, que ce soit en s'attachant aux religions transnationales observables dans les grandes métropoles multiculturelles [Orsi, 1999], ou bien en analysant la capacité des immigrants pour adapter leur pratique religieuse dans un nouveau cadre de vie [Hirschman, 2004], le point de départ pour l'analyse est fixé sur les lieux d'arrivée, laissant au deuxième plan l'examen des conséquences des réseaux migratoires transnationaux dans les pays d'origine.

Pourtant, l'importance des pratiques religieuses transnationales s'avère également nécessaire pour comprendre les transformations du religieux dans les pays d'origine, notamment dans des contextes où la migration a acquis une grande ampleur, comme c'est le cas du Mexique, où au moins un Mexicain sur dix habite aujourd'hui aux États-Unis [Tuirán, Fuentes et Avila, 2002].

Considérant qu'une réflexion axée sur l'impact des pratiques religieuses transnationales dans les communautés d'origine serait complémentaire de celles déjà existantes, dans cet article nous nous interrogeons sur ce que le développement des pratiques religieuses transnationales implique pour la compréhension du religieux au Mexique.

Autrement dit, toutes transnationales que ces pratiques puissent être, elles n'acquièrent pas le même sens et n'ont pas les mêmes conséquences de chaque côté de la frontière. En s'inscrivant dans des contextes sociaux, culturels et politiques différents, les pratiques transnationales sont vécues différemment, et suscitent des réactions disparates dans les lieux d'origine et d'arrivée, autant de la part des institutions religieuses et politiques, que de la part des individus – migrants et non migrants –.

C'est ainsi que, à partir des sources statistiques disponibles et du travail ethnographique réalisé dans le champ migratoire Mexique/États-Unis (à Puebla,

Veracruz, Tijuana et Los Angeles)¹, cet article s'interroge sur les conséquences de l'intensification des flux migratoires et l'établissement de pratiques religieuses transnationales dans le paysage religieux mexicain : À quel point les réseaux migratoires transnationaux permettent-ils de comprendre l'accélération du processus de pluralisation religieuse au Mexique ? À quel point le paysage religieux mexicain est-il travaillé par les flux migratoires et les pratiques religieuses transnationales associées ? Dans quelle mesure l'expérience de la diversité vécue aux États-Unis contribue-t-elle au développement d'une culture de tolérance religieuse dans les villes et villages d'origine par le biais des réseaux transnationaux ?

Nous espérons contribuer à une compréhension plus complète de la relation religion/migration en réfléchissant sur ces questions.

Migration et pluralisation religieuse au Mexique

Au Mexique, où la migration vers les États-Unis date de plus d'un siècle [Durand, 1999], la figure de l'émigrant s'est transformée au fil des décennies : de l'image du traître qui abandonne ses origines – dans les années 1920 – [Espinosa, 1999], jusqu'à celle du héros qui, de nos jours, fait face à tous les périls afin d'obtenir les dollars nécessaires au soutien de son village [FIOB, 2003], en passant par la victime naïve à la merci des passeurs et employeurs sans scrupule [Villalobos, 2008].

Dans la construction de ces images, le rapport au religieux a toujours été présent.

Victor Espinosa [1999], montre que les prêtres catholiques de l'état de Jalisco, s'inquiétaient déjà dans les années 1920 du danger caché dans la migration vers les États-Unis. D'une part, il était question de dénoncer le danger moral implicite dans la séparation de familles, mais d'autre part, il s'agissait de prévenir du risque de conversion religieuse de ceux qui, par naïveté ou par manque de force morale, seraient tentés d'abandonner la foi de leurs aïeux. Cette conversion religieuse serait encore plus inquiétante sous la figure du migrant converti retournant dans son village d'origine : accueilli en enfant prodigue, il porterait en lui la semence de l'hérésie. Soucieux de protéger leurs troupeaux, certains de ces prêtres ont décidé d'accompagner les travailleurs migrants aux États-Unis, inaugurant ainsi une pratique transnationale avant l'heure, qui se développerait fortement quelques décennies plus tard.

Or, l'idée de la conversion religieuse spontanée des migrants, exprimée avec tant d'inquiétude par la hiérarchie catholique, n'était pas absente des réflexions académiques. C'est le cas des travaux de Manuel Gamio, qui expliquait dans les années 1930 les trois possibles conséquences du contact des immigrants mexicains

1. Cet article fait partie du projet de recherche « Integrándose a la ciudad : factores socio-demográficos y políticas urbanas en la incorporación de los inmigrantes mexicanos en Los Angeles » dirigé par Rafael Alarcón, avec la participation d'Olga Odgers et Luis Escala, et financé par la Fondation BBVA (2008-2010).

avec les églises protestantes : « the Protestant propaganda brings to him attention the weak points of the Catholic church [...], one of three things happens : he becomes a normal, non-fanatic Catholic ; indifferent or an unbeliever ; or a Protestant » [Gamio, 1930].

Or, s'il est clair que les processus de conversion religieuse des immigrants ont toujours existé – les travaux historiques et ethnographiques en rendent compte en détails – il est aussi vrai que l'influence de ces conversions a été souvent surestimée. Il convient alors d'observer dans quelle mesure – ou dans quelles régions – il serait possible d'associer les processus de pluralisation religieuse aux flux migratoires.

Le processus d'intensification migratoire du Mexique qui a eu lieu dans la deuxième moitié du vingtième siècle, est contemporain de l'accélération du déclin du catholicisme, observable à travers les chiffres d'affiliation religieuse obtenus lors des recensements [De la Torre et Gutiérrez, 2007].

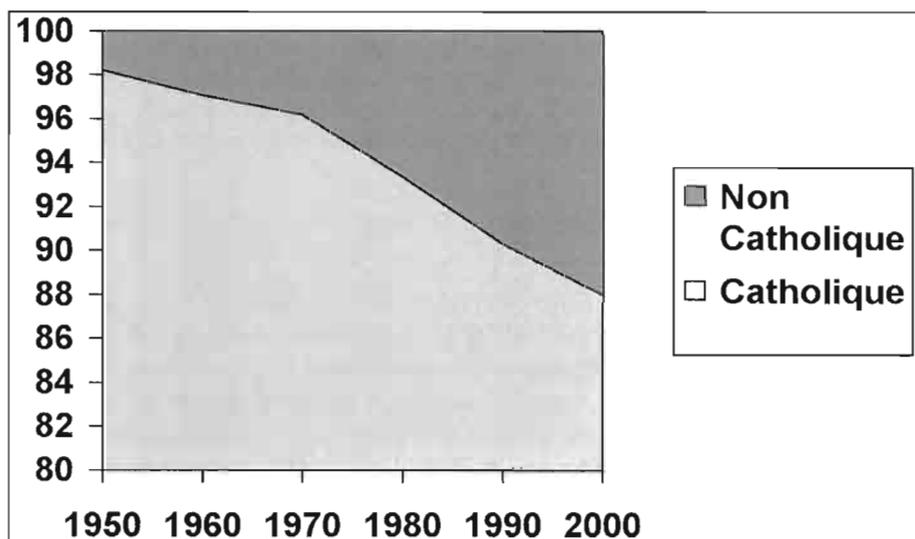


Figure 1 – Baisse du pourcentage de la population catholique (1950-2000).

Source : INEGI, Censos Nacionales de Población y Vivienda (www.inegi.gob.mx).

Cependant, ce déclin présente une distribution fort hétérogène, atteignant son niveau le plus élevé dans la région du sud-est (les États de Chiapas, Tabasco, Yucatán, Campeche et Quintana Roo) et, dans un deuxième moment, dans la région frontalière du nord (voir figure 2).

Or, la région ayant traditionnellement et intensément participé aux flux migratoires correspond précisément aux États où le catholicisme reste fortement majoritaire (voir figure 3).

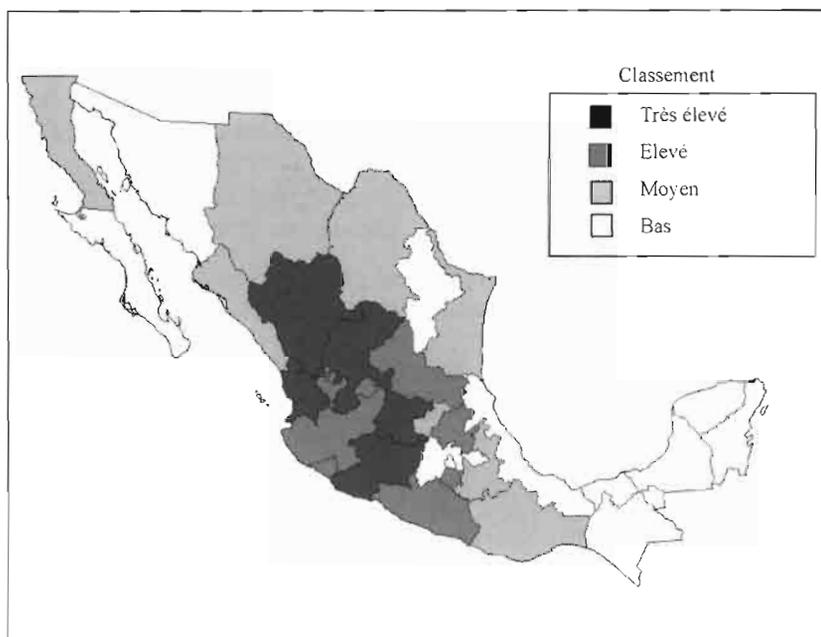


Figure 2 – Taux d'intensité migratoire vers les États-Unis (2000).

Source : INEGI, XII Censo General de Población y Vivienda, (www.inegi.gob.mx).

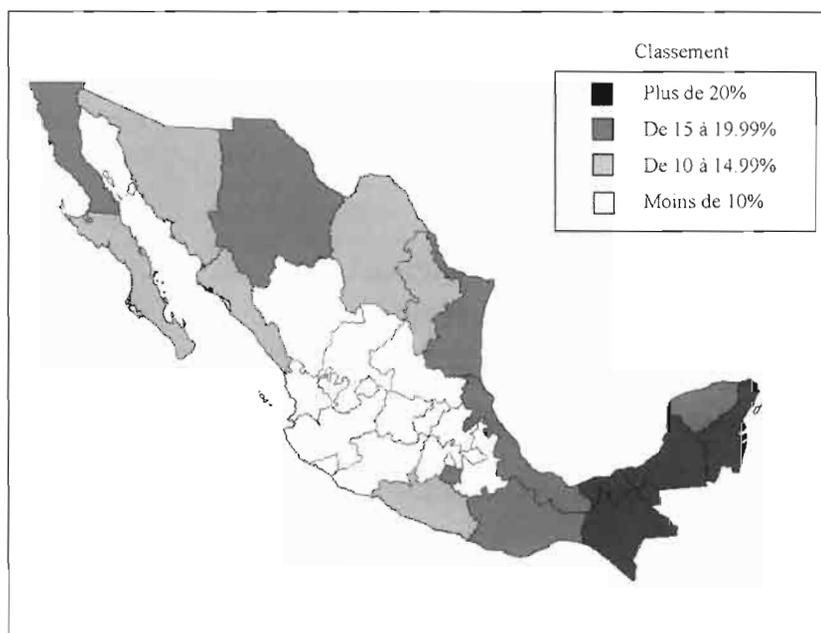


Figure 3 – Répartition de la population non catholique (2000).

Source : INEGI, XII Censo General de Población y Vivienda, (www.inegi.gob.mx).

C'est le cas notamment des États de Michoacán, Guanajuato et Jalisco, avec des pourcentages d'affiliation catholique entre 95 % et 97 % pour l'année 2000 [De la Torre et Gutiérrez, 2007].

D'autre part, les régions où les religions différentes du catholicisme se sont développées davantage, sont précisément celles ne s'étant intégrées aux flux migratoires que très récemment [Tuirán, Fuentes, Ávila, 2002], : la pluralisation religieuse précède le développement des réseaux migratoires².

Il va de soi que ces résultats n'invalident pas la thèse selon laquelle il y aurait des processus de conversion qui auraient lieu à travers les réseaux migratoires. Ainsi, par exemple, les travaux de Miguel Hernández Madrid [2000], montrent l'importance de l'expérience migratoire dans le processus de conversion religieuse des femmes Témoins de Jéhovah, originaires du Michoacán. Ces processus pourraient s'expliquer par l'éloignement des mécanismes traditionnels de contrôle social, la possibilité de garder l'anonymat dans les grandes villes américaines, et l'accès à d'autres interprétations de la Bible [Hernández Madrid, 2000]. Ces exemples s'avèrent d'autant plus importants qu'ils ont lieu dans l'une des régions les plus catholiques du pays.

Néanmoins, les cartes présentées mesurent l'amplitude de ces processus : la migration ne permet pas d'expliquer la pluralisation religieuse du sud-est du Mexique – où elle s'est le plus développée, toutefois elle reste une thèse importante pour comprendre le champ religieux dans d'autres régions, notamment dans des contextes présentant à la fois des taux de pluralisation religieuse et d'intensité migratoire élevés. C'est le cas des États d'Oaxaca et Morelos [Odgers et Rivera, 2007].

Cette mise au point du rapport migration/conversion religieuse permet ainsi de rediriger l'attention sur d'autres aspects de la relation migration/religion, moins médiatiques, mais pas moins importants.

La transformation du paysage religieux

Si les processus de conversion constituent l'aspect le plus visible du changement religieux associé à la migration, ils n'en constituent pourtant qu'une faible trace des transformations plus profondes produites par la mobilité.

En effet, l'intensification des flux migratoires ainsi que la circulation accélérée des objets et des idées, a transformé le rapport à l'espace : l'espace de vie est démultiplié dans de nombreux « lieux », qu'ils soient des lieux d'origine, d'arrivée ou de circulation, qu'ils soient vécus directement ou à travers les récits d'autrui, qu'ils soient construits comme un projet ou regrettés avec nostalgie.

2. Carolina Rivera montre bien que le processus de diversification religieuse dans le sud-est du Mexique est commencé depuis la fin du XIX^e siècle, mais ne s'est intensifié que vers les années 1960. [Rivera, 2009, p. 33], Par contre, la migration du Chiapas vers les États-Unis est très récente : ce n'est que vers la fin des années 1990 que les flux migratoires s'intensifient.

C'est le cas d'Eugenio, originaire d'Alto Lucero, Veracruz, qui ayant migré une première fois en Indiana en 2001, est revenu en 2003 pour se marier. Quand on lui demande ses projets pour l'avenir, il répond : « *Il y a trois possibilités : soit je pars encore vers les États-Unis, soit je reste ici pour commencer un petit négoce à Jalapa [production et vente de bâtonnets de glace], soit je meurs en essayant de traverser la frontière. Aujourd'hui je ne peux pas vraiment te dire lequel de ces trois scénarios est le plus probable* ». Ensuite il précise qu'il ne voudrait pas que son épouse prenne le risque de traverser la frontière, et il ne veut pas non plus rester au Mexique où il pense qu'il est trop risqué d'investir ses maigres économies dans l'installation d'une micro-entreprise. Il explique enfin qu'il devra continuer son travail aux États-Unis et sa famille au Veracruz, et circuler constamment, même si chaque aller-retour exige de risquer la vie.

Un cas moins dramatique est celui d'Alicia, interrogée à Los Angeles, qui explique : « *J'attendrai jusqu'à janvier prochain. Si le travail reprend [augmentations de jours de travail dans un hôtel où elle est payée à l'heure], je resterai encore quelque temps pour mettre de côté un peu d'argent. Parce que moi, je voudrai continuer mes études, mais ici c'est impossible [du fait du coût des droits de scolarité dans les universités états-uniennes]* ». Elle explique alors que pour elle l'idéal serait de rester encore quelques années à Los Angeles pour économiser l'argent nécessaire pour faire des études à Jalapa, et ensuite revenir encore en Californie.

Lucía, petite fille de huit ans habitant dans un village du Veracruz avec sa grand-mère, sait que tôt ou tard elle partira en Californie pour y rejoindre sa mère et ses oncles. Elle n'a pas vraiment envie de partir, mais elle sait que ses possibilités sont limitées parce qu'au village il n'y a pas d'école secondaire (sauf un système d'éducation à distance). Elle explique que ses choix sont soit de se marier très jeune – ce qu'elle ne veut pas faire – et rester au village, soit de partir à la localité voisine pour continuer ses études – « *mais Playa Vicente c'est trop moche* » – ou bien, de partir avec sa mère à Los Angeles. Son choix semble évident. Alors, elle explique sur le menu comment se passe la vie en Californie, où elle n'est jamais allée, mais dont elle connaît toute sorte de détails grâce aux conversations téléphoniques hebdomadaires qu'elle entretient avec sa mère, ses oncles et ses cousins depuis plusieurs années³.

De la sorte, grâce aux déplacements constants, à l'envoi des cadeaux et des photos, grâce aux appels téléphoniques – et de plus en plus aux communications par *Skype*, aux échanges par *Twitter* et *Facebook*⁴, ou encore à la circulation des images par *My Space* ou *YouTube*⁵ – les habitants des « champs migratoires »

3. Lucía, interrogée par Olga Odgers à El Nigromante, Veracruz, mai 2009.

4. C'est le cas, par exemple, de la Fondation Yanga, association de migrants originaires du Veracruz, installés à Los Angeles. Grâce à leur page sur Facebook, ils informent leurs « amis » – habitant aux États-Unis ou au Mexique – des événements à venir, et partagent ensuite les photos prises dans ces contextes.

5. Voir par exemple <http://www.youtube.com/watch?v=6qnv2bJB59U>, ou bien la page « My Space » mise en ligne par un groupe de migrants du Veracruz installés à Los Angeles <http://www.myspace.com/tropicalsureste>

obtiennent des informations – parfois très précises sur les lieux, proches ou éloignés, où ils pourraient construire leur avenir.

Or, la mobilité et l'interaction constante entre ceux d'ici et ceux de là-bas, permet d'élargir l'horizon et de se projeter dans un espace de vie plus vaste, mais fragmenté. En effet, l'élargissement de l'espace de vie permet – au moins en théorie – la diversification d'options dans la construction de projets de vie, mais il devient nécessaire d'apprendre à tisser les liens permettant de connecter les lieux connus ou imaginés : les études ici et le travail là-bas, la famille ici mais l'investissement là-bas, l'enfance ici mais l'adolescence là-bas... Le cas d'Eugenio nous rappelle que la construction de ces liens a parfois un lourd prix à payer.

S'orienter dans cet espace fragmenté n'est pas une tâche simple. Les repères habituels, construits autour d'un lieu de vie, sont insuffisants pour circuler dans le territoire des communautés transnationales. Il devient nécessaire d'apprendre à penser l'espace autrement, à créer de nouveaux repères, de nouvelles stratégies pour s'orienter, construire des liens et resignifier l'espace.



Photo 1 – Migrant regardant vers le Nord par dessus le mur frontalier, avec une croix dans la main.

Tijuana, Mexique. Photo : Alfonso Caraveo : Archive photographique du Colegio de la Frontera Norte.

Ce travail de réélaboration du rapport à l'espace va se décliner à plusieurs échelles, notamment : celle du rapport individuel – le propre corps dans l'espace – [Hernández Madrid, 2009, p. 33], celle du groupe familial – avec la dispersion des membres de la famille dans plusieurs points géographiques- [Arias, 2009], et celle encore de la communauté – déterritorialisée et reterritorialisée [Canclini, 1990], dans plusieurs points géographiques.

Le travail ethnographique réalisé auprès de communautés transnationales d'origine mexicaine nous permet de suggérer que la transformation de pratiques religieuses contribue à ce processus de reconstruction de repères socio-spatiaux.

L'exemple le plus clair est probablement celui de la vénération des Saint patrons, où il y a au moins trois cas de figure sur lesquels il convient de s'attarder : 1) la reproduction de la pratique religieuse associée à la vénération des Saints dans les lieux d'arrivée ; 2) la parution de Saint protecteurs de migrants sur les trajets migratoires, et 3) la migration – le déplacement physique – des Saints.

Le premier cas, fréquemment analysé dans des travaux récents [D'Aubeterre, 2005 ; Morán, 2009 ; Odgers, 2008 et 2009 ; Pratt, 2006 ; Rivera Sanchez, 2006], permet d'observer la construction de liens entre les lieux d'origine et d'arrivée, à plusieurs niveaux :

– La reproduction des autels dans les lieux de résidence des immigrés permet de tisser un lien entre les foyers. Ainsi, par exemple, à New York, à l'intérieur des appartements des migrants originaires de Chinantla, Puebla, on peut observer l'installation d'un autel consacré à la dévotion de Padre Jesús, saint patron du village et figure de dévotion de plusieurs générations de migrants ayant traversé la frontière sous sa protection [Sontag, 1998]. Les objets exposés, leur disposition et la localisation même de l'autel à l'intérieur du foyer semblent reproduire, sous une logique de miroir, les autels des foyers de Chinantla. De la sorte, ces autels et les pratiques religieuses correspondantes permettent de construire une continuité, une sorte de fenêtre reliant les membres d'une même famille installés ici et là-bas.

– La reproduction des fêtes patronales dans les lieux d'arrivée permet de tisser un lien entre la communauté migrante et celle restée au lieu d'origine (ou plutôt entre les deux parties de cette communauté transnationale). C'est le cas, encore une fois, des migrants de Chinantla qui organisent chaque année, une fête dédiée au Padre Jesús, ayant lieu simultanément dans le village⁶ et autour de la West 14th street à Manhattan [Odgers, 2008, p. 16]. En fait, la célébration des fêtes patronales est devenue l'une des principales activités des associations de migrants mexicains établis aux États-Unis. Ainsi, la Virgen del Rosario est fêtée simultanément à Los Angeles, Californie, et à Tlacolula, Puebla [Cervantes, 2010], Santiago Apostol est célébré à Chila de la Sal et à New York [Rivera, 2006], etc. Or, il convient d'insister sur le fait que les liens tissés par l'organisation des fêtes

6. Cette célébration peut être appréciée dans <http://www.youtube.com/watch?v=9aAH9Oz748Y>.

traditionnelles « en miroir », ne sont pas seulement symboliques : pendant plusieurs mois précédant la fête, les transferts d'argent et la désignation de responsabilités spécifiques [décoration des églises, achat de nouveaux habits pour le saint, préparation des repas, organisation des musiciens, etc.], constitue l'arène où les rapports hiérarchiques et de prestige sont renégociés. Ces activités permettent également d'établir ou perfectionner les mécanismes de communication – passage des appels téléphoniques vers des nouvelles technologies –, du transfert d'argent, d'envoi des matières premières pour la préparation des plats traditionnels ou encore pour faire voyager les enfants scolarisés aux États-Unis qui passeront leurs vacances chez leurs grands-parents établis au village.

– L'installation des Saints patrons dans les paroisses des lieux d'arrivée permet de tisser l'espace public sur les deux résidences, grâce à la reproduction des images de dévotion sous la logique des « sanctuaires miroirs » [Morán, 2009]. De la sorte, la présence des Saints patrons immigrés dans les paroisses états-uniennes permet de suivre la trace de l'installation des communautés. L'un des exemples les plus célèbres est celui de la Vierge de Guadalupe dans la Placita Olvera, à Los Angeles, où la double appartenance est apparente du fait des drapeaux – mexicain et américain – côtoyant l'image de la Vierge. Mais d'autres exemples significatifs peuvent être signalés dans de contextes où la diversité religieuse est plus évidente : la Vierge de Czestochowa, associé à la communauté polonaise de Chicago, partage maintenant la paroisse de Pilsen, à Chicago, avec la Vierge de Guadalupe (Moran, 2009, p. 84).



Photo 2 – La Vierge de Guadeloupe, à Los Angeles, Californie.

Photo : Alfonso Caraveo : Archive photographique du Colegio de la Frontera Norte.

Le deuxième cas de figure est probablement encore plus illustratif des transformations des paysages religieux, car il laisse des traces éloquentes de la circulation des migrants/croyants : il s'agit de l'établissement de repères religieux dans les trajets parcourus par les migrants eux-mêmes.

Ainsi, par exemple, quand la ville de Tijuana constituait l'un des principaux lieux de passage pour la migration clandestine, Juan Soldado est devenu un Saint protecteur des migrants très populaire [Ungerleider, 2009 ; Vanderwood, 2008]. Sa petite chapelle, située dans le cimetière municipal, à quelques mètres de la ligne frontalière, est devenue un lieu de passage obligé pour ceux qui tentaient leur chance en défiant la police migratoire dans les années 1980.

Or, à partir des années 1990, la politique américaine de contrôle frontalier s'est centrée sur cette région, où trois murs ont été construits tandis que les agents affectés à la surveillance de la région se sont multipliés [Nevins, 2001]. De la sorte, le flux migratoire s'est déplacé vers l'est, où aujourd'hui les migrants doivent marcher pendant des heures dans le désert d'Altar avant d'atteindre un lieu habité.



Photo 3 – Des croix dans le désert d'Altar.

Photo : Alfonso Caraveo : Archive photographique du Colegio de la Frontera Norte.

Du fait de ce déplacement géographique du flux, la chapelle de Juan Soldado est aujourd'hui abandonnée. Seuls les anciens migrants, déjà installés à Los Angeles ou ailleurs, se rendent à sa chapelle le jour de la Saint-Jean, en reconnaissance du miracle reçu dans un passé lointain.

Or, simultanément, la paroisse d'Altar, consacrée à la Vierge de Guadalupe, reçoit chaque jour plus de fidèles-migrants, qui viennent se mettre sous sa protection avant de commencer la traversée du désert [Truax, 2006]. Le désert d'Altar lui-même commence à se peupler de symboles religieux qui transforment un espace vide en un passage balisé par de petites chapelles. Les unes rappellent le lieu de mort des migrants, les autres témoignent leur foi et leur nécessité de se mettre sous la protection des Saints dans leur traversée. Les habitants de la ville s'accommodent bien de la présence des migrants : sans être un lieu touristique, la ville a aujourd'hui quatorze hôtels, et de nombreux commerces qui vendent les produits nécessaires à la traversée du désert : de l'eau, des médicaments, mais aussi des images des Saints, des T-Shirts et des blousons avec l'image de la vierge, etc. Les objets retrouvés sur les corps des migrants morts dans le dessert montrent aussi, à une autre échelle, la présence des images religieuses dans ce dangereux parcours : en plus des images sacrées imprimées sur leurs vêtements, ils portent des images de leurs Saints dans leurs bagages, ils portent des médailles et des scapulaires sur la peau.



Photo 4 – La Vierge sur la peau pendant la traversée du désert. Altar, Sonora (Mexique).

Photo : Alfonso Caraveo : Archive photographique du Colegio de la Frontera Norte.

Finalement, en ce qui concerne ce troisième cas de figure évoqué plus haut, il convient de signaler que le déplacement des figures patronales est une pratique chaque fois plus courante parmi les communautés transnationales. Si dans les années 1920 les prêtres catholiques accompagnaient les travailleurs migrants, aujourd'hui les communautés transnationales s'organisent pour subvenir aux frais de déplacement des figures de dévotion, qui traversent les villes et villages sur les autoroutes mexicaines et américaines afin de rendre visite – et collecter les aumônes – de leurs fidèles transnationaux [Pratt, 2004].



Photo 5 – Les images religieuses parcourent les chemins avec les fidèles/migrants.

Photo : Alfonso Caraveo : Archive photographique du Colegio de la Frontera Norte.

Dans l'ensemble, les trois cas de figures présentés permettent de comprendre différents processus par lesquels la migration laisse une forte empreinte sur la géographie mexicaine, construisant de nouveaux paysages religieux. Sans doute, beaucoup d'autres processus pourraient être identifiés. Il s'agit d'un vaste chantier à peine entamé.

L'expérience de la migration et la perception de la diversité religieuse

Dans le champ migratoire Mexique/États-Unis, l'intensification des flux et l'établissement de communautés transnationales impliquent la mise en contact de deux paysages religieux différents.

D'une part, du côté mexicain, en dépit de l'existence d'un État laïc depuis le XIX^e, l'espace public est fortement investi des symboles religieux catholiques, fréquemment présentés comme emblèmes de l'identité nationale. Tel est le cas de la Vierge de Guadeloupe, ou encore des célébrations traditionnelles : *posadas*, *quinceañeras*⁷, etc. Ainsi, malgré la pluralisation religieuse en cours depuis les années 1960, le paysage public est balisé de références religieuses évoquant, non pas une religion unique, mais sans doute une religion hégémonique.



Photo 6 – Images religieuses dans l'espace public.

Photo : Alfonso Caraveo : Archive photographique du Colegio de la Frontera Norte.

D'autre part, les États-Unis présentent un paysage religieux d'une très grande diversité, où la présence des communautés d'immigrés peut être repérée par l'existence des églises ou temples correspondant à leur tradition religieuse [Hirschman, 2004]. C'est sans doute pour cela que la diversité religieuse aux États-Unis est fréquemment associée à la diversité ethnique.

De ce fait, les Mexicains arrivant aux États-Unis pour la première fois, sont confrontés à un contexte d'une diversité religieuse qu'ils n'avaient jamais observée. C'est le cas des Mexicains arrivés à Los Angeles que nous avons

7. Sur l'importance de la célébration des « *quinceañeras* » dans le catholicisme mexicain, autant au Mexique que parmi les migrants établis aux États-Unis, voir Juárez, Hernández et Morán [2009].

interrogés⁸ : dans leurs récits, ils sont nombreux à exprimer leur surprise devant la diversité des religions représentées dans leur quartier ou sur leur lieu de travail.

Cette première impression peut s'avérer dépayssante ; c'est ainsi que Horacio, interrogé à Chula Vista, en Californie, explique la diversité : « Il est normal qu'il existe plus d'une religion... il doit y en avoir quatre : une pour chaque point cardinal ; c'est pour cela qu'aux États-Unis il y a autant de religions, parce qu'ici habitent des gens qui viennent de chaque point cardinal ». ⁹

Or, les études ethnographiques montrent que, après seulement quelques années aux États-Unis, les immigrés ont des connaissances – voire des amitiés – professant une religion différente de la leur et se sont habitués à interagir dans la diversité. Il est même fréquent qu'ils aient assisté au moins une fois à une cérémonie religieuse non catholique, afin d'accompagner un ami ou un voisin dans un moment important de sa vie (mariages, baptêmes, etc.). ¹⁰

Ainsi, par exemple, Trinidad, migrante zapotèque habitant à Los Angeles, explique que, depuis quelques années, les « frères Mormons » sont venus chez elle, lui proposer de d'apprendre à lire et écrire. Elle a accepté et ils sont devenus amis. Les filles et petits-fils de Trinidad estiment que les « frères Mormons » sont les amis de la famille, qui continue pourtant d'être catholique et de participer aux célébrations religieuses traditionnelles de son village.

Pour sa part Adela, avant de partir aux États-Unis était rentrée dans un couvent au Veracruz parce que « à l'époque je voulais être nonne ». Habitant à Los Angeles depuis six ans, elle explique : « moi, je suis toujours catholique, mais je déteste le fanatisme des catholiques [...], je vais aussi voir d'autres religions parce que c'est dans ma nature [...], j'aime aller chez les évangéliques, avec les Témoins [de Jéhovah], je respecte leur religion ».

Aurelio acceptait d'accompagner son frère à l'église baptiste, mais il n'a pas accepté d'être « baptisé encore une fois [...], moi, j'ai été déjà baptisé quand j'étais petit, et pour moi c'est largement suffisant ! », puis il explique : « je peux y aller les écouter, mais je suis toujours dans ma foi ».

8. Le travail de terrain a été réalisé dans le cadre du projet « Integrándose a la ciudad » mentionné plus haut. Une centaine de Mexicains installés à Los Angeles ont été interviewés. Parmi ces entretiens, 90 ont été sélectionnés, transcrits et codés à travers le programme informatique Atlas-Ti. Parmi les codes ainsi construits, huit entrées correspondaient explicitement aux pratiques religieuses dans le lieu d'origine et d'arrivée, à la perception de la diversité religieuse et aux processus de conversion. Une vingtaine d'entretiens complémentaires ont été réalisés dans les lieux d'origine des migrants, notamment dans le sud du Veracruz et dans l'État d'Oaxaca.

9. Horacio a été interrogé dans le cadre du projet de recherche « Migración y religión : Análisis de la relación entre las afiliaciones religiosas y la redefinición identitaria de los migrantes mexicanos en el sur de California », réalisé par Olga Odgers entre 2000 et 2001.

10. Parmi les personnes interrogées dans le cadre du projet « Integrándose en la ciudad » près de deux tiers avaient des connaissances proches professant une autre religion, près de 40 % avaient participé à une pratique religieuse différente de la leur, et près de 6 % s'étaient engagés dans des processus de conversion religieuse.

Ainsi, on peut observer que le développement des interactions avec des membres d'autres religions contribue au développement d'une plus grande tolérance de la diversité de croyances chez les migrants mexicains établis aux États-Unis.

Or, dans quelle mesure l'expérience de la diversité vécue aux États-Unis contribue-t-elle au développement d'une culture de tolérance religieuse aussi dans les villes et villages d'origine par le biais des réseaux transnationaux ?

L'évidence obtenue sur le terrain montre que ce processus peut suivre des chemins fort divergents.

Dans quelques cas, en effet, nous avons trouvé que la diversité est perçue et représentée dans les villages d'origine d'une manière moins menaçante. C'est le cas de Jaime, maître d'école dans un petit village du sud du Veracruz qui, après avoir établi une amitié avec des Américains anglicans, explique à ses voisins qu'« *il y a deux Églises catholiques, la romaine et l'anglicane* », et insiste sur le fait que la visite des anglicans dans le village devrait être bien reçue puisque, eux aussi, sont catholiques.

C'est aussi le cas de Bertha, pour qui l'expérience de la diversité est vécue d'une manière indirecte : elle explique qu'auparavant elle n'acceptait pas la visite des Témoins de Jéhovah qui venaient jusqu'à chez elle, dans un village de la région mixtèque de Puebla, « *Avant, moi, j'étais très impolie avec eux... je ne les recevais pas, je ne leur proposais même pas un verre d'eau quand il faisait si chaud et qu'ils venaient jusqu'ici* ». Or, quelques années plus tard, ses deux filles installées à New York se sont converties. À partir de ce moment, elle reçoit chaque fois la visite des « frères », même si elle n'a pas l'intention d'abandonner le catholicisme.¹¹

Cependant, cette ouverture vers d'autres traditions religieuses n'est pas toujours la norme. Nous avons aussi trouvé des cas où la diversité religieuse, associée directement à la diversité d'origines, est mal acceptée à l'intérieur de la communauté mexicaine. Ainsi, de la même manière qu'il est perçu comme naturel que les Asiatiques, les Américains ou les Africains-Américains aient leur propre religion, il est perçu comme naturel que les Mexicains soient catholiques.

Le processus d'ethnisation de la diversité religieuse est présent aussi à l'intérieur du catholicisme. En effet, comme nous l'avons vu, l'immigration mexicaine dans le paysage religieux des États-Unis est visible à partir de l'émergence de pratiques du catholicisme traditionnel mexicain dans les églises catholiques déjà établies. Cependant l'insertion des Mexicains dans le catholicisme américain, n'est pas forcément le reflet d'une intégration plus accomplie que celle correspondant aux immigrants d'autres traditions religieuses : la ségrégation résidentielle contribue à la formation de paroisses majoritairement « *latinas* », et même parfois, dans des

11. Interrogée à Chinantla, Puebla, dans le cadre du projet « *Migración y cambio religioso : Análisis de la relación entre nueva migración internacional y cambio religioso a partir de dos estudios de comunidad* », (2002-2005).

contextes avec une mixité plus importante, la ségrégation se fait à l'intérieur de la paroisse même, en distinguant les horaires « *latinos* » – où les messes ont lieu en espagnol – des horaires « non *latinos* » – avec des messes en anglais (Baquedano-Lopez, 2004). Cette ségrégation ethnique est présente également dans d'autres églises.

Par exemple, Oscar habitant à Los Angeles dans un quartier avec une présence importante d'immigrants asiatiques, fréquente une église évangélique. Il explique : « Les Asiatiques ont leur service religieux séparé, puis il y a un autre service en espagnol, puis les *gringos* entrent et c'est un service en anglais et en espagnol, puis nous sortons et ça continue seulement en anglais ». C'est ainsi que, même à l'intérieur de chaque église il est possible d'identifier la construction des clivages, produits par « l'ethnicisation » des pratiques religieuses.

Les pratiques religieuses du catholicisme traditionnel mexicain deviennent ainsi des marqueurs d'identité fondamentaux pour des Mexicains immigrés, fortement engagés dans la revendication d'une identité mexicaine catholique dans l'espace public américain.

De ce fait, on peut mieux comprendre que la tolérance religieuse accordée aux « autres », n'est pas accordée aux membres de la communauté. Ceci est encore renforcé dans les localités d'origine.

Ainsi, par exemple, Evaristo explique qu'il sait qu'à New York, il est normal de recevoir la visite de gens d'autres religions qui viennent frapper à sa porte. Or, quand il est dans son village, à Puebla, il ne le supporte pas : « Mais qu'est-ce qu'ils pensent ceux-là ? Ils se croient à New York, ou quoi ? Ici, on est catholique et quand quelqu'un d'une secte vient jusqu'ici on les chasse immédiatement ! »¹². Ainsi, il est prêt à accepter la diversité religieuse dans un contexte multiculturel, mais il n'accepte pas que la diversité soit introduite dans son lieu d'origine, qui aurait pour lui la place symbolique d'une source identitaire.

En somme, la migration internationale introduit, au sein des communautés transnationales, un contact direct avec la diversité. Cependant, l'espace de vie qu'ils ont construit n'est certainement pas un espace homogène, et la place accordée à la diversité a des limites précises. Ces limites ne sont pas figées, et la circulation des nouveaux croyants travaille le paysage religieux lentement, mais en profondeur.

Aujourd'hui, néanmoins, on peut signaler que si une culture de la tolérance est produite par l'expérience de la migration, elle ne parvient pas encore à circuler aisément à travers les réseaux migratoires.

12. Interrogé à Chinantla, Puebla, dans le cadre du projet « Migración y cambio religioso : Análisis de la relación entre nueva migración internacional y cambio religioso a partir de dos estudios de comunidad », (2002-2005).

Conclusion

La migration internationale a introduit, dans le paysage religieux mexicain, des transformations profondes, peu étudiées jusqu'à présent. Comme nous l'avons montré, il ne s'agit pas de produire des analyses sur le rapport migration/religion en se limitant au côté sud de la frontière, mais d'avancer la réflexion sur les significations différenciées des pratiques religieuses transnationales de chaque côté de la frontière.

Ainsi, il est question d'observer les effets différenciés du processus de transnationalisation des pratiques religieuses, instaurées ou accompagnées par les Églises en tant qu'institutions traditionnellement transnationales : le déplacement de prêtres et de Saints en est un clair exemple.

Mais à une autre échelle, les communautés, les foyers et les migrants mêmes transforment le rapport espace/religion du fait de leur mobilité, et construisent des pratiques religieuses transnationales qui, loin d'estomper la frontière, octroient une signification – des significations – à cet espace de vie fragmenté.

Le travail de recomposition du rapport aux lieux grâce au déplacement de migrants-croyants laisse des traces, des empreintes visibles, non seulement par l'effet de ce qui a été introduit, mais aussi par l'importance de ce qui est parti ou bien de ce qui continue à faire partie de la communauté tout en étant absent ou en déplacement.

Il serait sans doute fructueux de continuer l'analyse de ces traces, révélatrices des transformations du rapport espace-mobilité-migration.

Bibliographie

- ARIAS P. [2009], *Del arraigo a la diáspora. Dilemas de la familia rural*, México : Miguel Ángel Porrúa/Cámara de Diputados/Universidad de Guadalajara, 304 p.
- BAQUEDANO-LÓPEZ P. [2004], « Traversing the center The Politics of Language Use in a Catholic Education Program for Immigrant Mexican Children » *Anthropology and Education Quarterly*, vol. 35, p. 212-232.
- CERVANTES A. [2010], « Festeja comunidad Tlacolulense a Virgen del Rosario » *Oaxacalifornia*, <http://www.oaxacalifornia.com.mx/index.php?option=content&task=view&id=1716&Itemid=29> (page consultée le 26 mai 2010).
- D'AUBETERRE M. E. [2005], « San Miguel Arcángel, un Santo andariego », *Relaciones*, n° 103, p. 19-50.
- DE LA TORRE R., GUTIERREZ C. (éds.) [2007], *Atlas de la diversidad religiosa en México*, México, CIESAS, El Colegio de Jalisco, El Colegio de la Frontera Norte, El Colegio de Michoacán, Universidad de Quintana Roo, Subdirección de Población, Migración y Asuntos religiosos de la Secretaría de Gobernación, Conacyt
- GARCÍA CANCLINI N. [1990], *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo, 350 p.

- DURAND J. [1994], *Más allá de la línea : patrones migratorios entre México y Estados Unidos*, México, CONACULTA, <http://148.201.96.14/dc/ver.aspx?ns=000286853> (Page consultée le 15 février 2010).
- DURAND J., MASSEY D. [1995], *Miracles on the Border : Retablos of Mexican Migrants to the United States*, Tucson, University of Arizona Press, p. 216.
- ESPINOSA V. M. [1999], « El día del emigrante y el retorno del purgatorio : Iglesia, migración a los Estados Unidos y cambio sociocultural en un pueblo de Los Altos de Jalisco », *Estudios Sociológicos*, Vol. XVII, n° 50, p. 375-418.
- FIOB- FRENTE INDÍGENA OAXAQUEÑO BINACIONAL [2003], « Fox y los migrantes : promesas incumplidas » in <http://fiob.org/509> (Page consultée le 15 février 2010).
- GAMIO M., [1930], *Mexican Immigration to the United States. A Study of Human Migration and Adjustment*, Chicago, University of Chicago Press.
- HERNANDEZ MADRID M. [2000], « El proceso de convertirse en creyentes. Identidades de familias Testigos de Jehová en un contexto de migración transnacional », *Relaciones*, n° 83, p. 67-97.
- HERNANDEZ MADRID M. [2009], « El Cuerpo del creyente y la experiencia del extranjero » in Odgers, Olga, Ruíz Guadalajara, Juan Carlos (éds.), *Migración y creencias : pensar las religiones en tiempos de movilidad*, México, El Colegio de la Frontera Norte, El Colegio de San Luis, Miguel Ángel Porrúa.
- HONDAGNEU-SOTELO P., GAUDINEZ G., LARA, H., ORTIZ B. C. [2004], « “There’s a Spirit that Transcends the Border” : Faith, Ritual and Postnational Protest at the U.S.-Mexico Border », *Sociological Perspectives*, vol. 47, n° 2, p. 133-159.
- JUÁREZ E., HERNANDEZ, A., MORAN R. [2009], « Cruzando la línea para ser mujer : las Quinceañeras en comunidades de emigrantes mexicanos en EUA » in Odgers, Olga, Ruíz Guadalajara, Juan Carlos (éds.), *Migración y creencias : pensar las religiones en tiempos de movilidad*, México, El Colegio de la Frontera Norte, El Colegio de San Luis, Miguel Ángel Porrúa.
- LEVITT P. [2007], *God Needs no Passport ; Immigrants and the Changing American Religious Landscape*, New York, The New Press, 288 p.
- LEVITT P., GLICK-SCHILLER N. [2004], « Conceptualizing Simultaneity : A Transnational Social Field Perspective on Society », *International Migration Review*, Vol. 39, n° 3, p. 1002-1039.
- MORAN Luis R. [2009], « Devociones populares y comunidades transnacionales », in Odgers, Olga, Ruíz Guadalajara, Juan Carlos (éds.), *Migración y creencias : pensar las religiones en tiempos de movilidad*, México, El Colegio de la Frontera Norte, El Colegio de San Luis, Miguel Ángel Porrúa.
- NEVINS J. [2001], *Operation Gatekeeper, the rise of the “illegal alien” and the making of the U.S.-Mexico Boundary*, Routledge, p. 300.
- ODGERS O. [2006], « Migración e (In)tolerancia religiosa : aportes al estudio del impacto de la migración internacional en la percepción de la diversidad religiosa », *Estudios Fronterizos*, n° 12.
- ODGERS O. [2008], « Construcción del espacio y religión en la experiencia de la movilidad. Los Santos Patronos como vínculos espaciales en la migración México/Estados Unidos », *Migraciones internacionales*, vol. 4, n° 3, p. 5-23.
- ODGERS O., RIVERA C. [2007], « Movilidades y adscripciones religiosas », *Atlas de la diversidad religiosa en México*, México, CIESAS, El Colegio de Jalisco, El Colegio de la Frontera Norte, El Colegio de Michoacán, Universidad de Quintana Roo, Subdirección de Población,

- Migración y Asuntos religiosos de la Secretaría de Gobernación, Conacyt, Pages de l'article ?
- ODGERS O., RUIZ GUADALAJARA J. C. [2009], *Migración y creencias : pensar las religiones en tiempos de movilidad*, México, El Colegio de la Frontera Norte, El Colegio de San Luis, Miguel Ángel Porrúa, 557 p.
- ORSI R. A. (éd.) (1999) *Gods of the City : Religion and the American Urban Landscape*, Bloomington, Indiana, Indiana University Press, 416 p.
- PRATT M. L. [2006], « ¿Por qué la Virgen de Zapopan se fue a Los Ángeles ? Algunas reflexiones sobre la movilidad y la globalidad » in *A Contracorriente, A Journal of Social History and Literature in Latin America*. vol. III, p. 1-33.
- RIVERA C., et al. [2005], *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas, Intereses, utopías y realidades*, México, UNAM/CIESAS, 415 p.
- RIVERA C. [2009], « Pluralidad confesional en el sureste mexicano », in Hernandez A., Rivera C. (éds.) *Regiones y religiones en Mexico*, México, El Colegio de la Frontera Norte, CIESAS, El Colegio de Michoacán.
- RIVERA L. [2006], « Cuando los Santos también migran : conflictos transnacionales por el espacio y la pertenencia », *Migraciones Internacionales*, vol. 3, n° 4, p. 35-59.
- SONTAG D. [1998]. « A Mexican Town That Transcends all Borders » in *New York Times*, <http://www.nytimes.com/1998/07/21/nyregion/a-mexican-town-that-transcends-all-borders.html?pagewanted=1>, (Page consultée le 13 février 2010).
- TRUAX E. [2006], « Altar, la nueva ruta de los migrantes », *La Opinión*, <http://colombiareport.ss.uci.edu/webdocs/lanuevarutadelosinmigrantes.pdf>, (Page consultée le 19 mai 2010).
- TUIRAN R., FUENTES, C., ÁVILA, J. L., [2002], *Índices de intensidad migratoria México-Estados Unidos, 2000*, México, CONAPO, 191 p.
- UNGERLEIDER D. [1999], « La religiosidad popular en Tijuana : la devoción a Juan Soldado », *El Bordo : retos de frontera*, Vol. II, n° 4, p. 89-95.
- VANDERWOOD P. J. [2008], *Juan Soldado : Violador, asesino, mártir y santo*, México, El Colegio de la Frontera Norte, El Colegio de Michoacán, El Colegio de San Luis, 352 p.
- VILLALOBOS I. [2008], « Protección a migrantes en Sonora, ley pionera », *Cámara Mundial del Migrante (E-journal)*, http://www.camaramigrante.org/index.php?option=com_content&task=view&id=2252, (page consulté le 11 février 2010).
- WARNER R. S., WITTNER Judith G. (éds.), [1998], *Gatherings in Diasporas : Religious Communities and the New Immigration*, Philadelphia, Temple University Press, 409 p.

Les nouvelles figures religieuses de la migration africaine au Caire

Sophie Bava, Julie Picard***

Une mégapole religieuse au croisement des routes migratoires africaines

Qu'elle soit support de la migration (réseaux religieux de formation, confréries, religions transnationales), ressource dans la mobilité (spirituelle ou sociale) ou raison même du départ (missions, visions, pèlerinages), la religion est au cœur des pratiques migratoires. Loin d'abandonner leur bagage culturel et leur foi, les migrants les réactivent, les redécouvrent ou les complètent, se convertissent, innovent et parfois exploitent leurs compétences religieuses. Au-delà des espaces traversés et investis de religieux, les pratiques de la mobilité conduisent à l'émergence de nouvelles figures de la migration africaine. En effet, le religieux ne se lit pas uniquement à la lumière des espaces traversés par les migrants, il s'exprime également dans des formes moins visibles comme une ressource originale, capable de maintenir une certaine sécurité en migration, d'enclencher une (ré)ascension sociale, voire de modifier ou d'impulser de nouveaux projets migratoires. Le passage et le transit des migrants en des lieux inédits conduisent à la création d'un marché et d'une offre religieuse renouvelée par de nouveaux acteurs. Des commerçants pèlerins [Bennafla, 2005] aux cheikhs mourides itinérants [Bava, 2003], en passant par les étudiants d'Al-Azhar [Bava, 2009] ou de l'Institut Pontifical d'Études Arabes (PISAI) à Rome, par les missionnaires, par les touristes pèlerins ou encore par les migrants devenus pasteurs, chacune de ces figures religieuses est susceptible de nous renseigner sur une réalité de la migration et sur la place des religions au regard des routes migratoires.

À partir du Caire et des migrants africains, cet article propose d'explorer plusieurs types de parcours qui croisent des espaces religieux et des carrières individuelles de migration afin de questionner l'émergence de ces nouvelles figures de la migration africaine. Les migrants religieux, qui au-delà de leurs intérêts

* Socio-anthropologue, chargée de recherche à l'IRD/LPED, Université du Caire, sophie.bava@ird.fr.

** Doctorante en anthropologie et géographie, EHESS/LISST, Toulouse, julie.picard@ehess.fr. Respectivement coordinatrice et membre du programme « Jeunes chercheurs » financé par l'ANR MIGRELI (ANR-09-JCJC-0126-01) : *Instances religieuses et d'origines confessionnelles sur les routes de la migration africaine* (2009-2012).

propres peuvent devenir des missionnaires à l'origine de la revitalisation religieuse de certains territoires à différentes échelles illustrent ces évolutions. Mégapole du continent africain, Le Caire séduit un nombre important de migrants aux profils extrêmement variés. Qu'ils soient réfugiés, demandeurs d'asile, migrants économiques, politiques ou encore étudiants, ils sont des migrants subsahariens que la population confond et considère souvent comme un groupe homogène. Au regard de nombreuses études réalisées sur ces questions dans les pays du Nord, la problématique des religions immigrées doit nécessairement être reformulée, en intégrant l'idée que le contexte religieux d'accueil est ici majoritairement musulman et que la liberté de culte y reste strictement contrôlée. Par quels réseaux et moyens ces migrants arrivent-ils au Caire et pour quelles raisons s'y installent-ils ? Quel rôle joue la religion et l'histoire religieuse locale dans les mécanismes d'insertion et dans le maintien d'une espérance face à une situation d'attente prolongée et incertaine ? Peut-on déceler certaines différences ou similitudes de parcours entre les migrants africains musulmans et chrétiens ? Nous pouvons déjà observer à ce propos des distinctions quant à l'« usage » de la religion, non pas selon l'origine confessionnelle des migrants mais selon la solidité de leur projet migratoire et professionnel initial. Étudiants musulmans et missionnaires chrétiens traditionnels, se servant de leur vocation religieuse (qui les a fait migrer) pour découvrir *a posteriori* d'autres vocations, tandis que les *aventuriers* [Bredeloup, 2008] ou les migrants *forcés* chrétiens chercheront plutôt dans un second temps, à explorer les voies que permet un engagement spirituel plus profond.

Rappelons d'abord que plusieurs vagues migratoires de déplacés et de migrants forcés, venant de la Corne de l'Afrique et du Soudan, se succèdent à partir des années 1960-1970. Les guerres civiles et les conflits qui éclatent aux frontières de l'Éthiopie, de l'Érythrée et de la Somalie, combinés à des crises alimentaires à répétition, provoquent le départ de nombreux migrants vers le Soudan puis vers l'Égypte, étape devenue stratégique depuis l'implantation de la section du Haut commissariat aux Réfugiés (HCR) au Caire en 1954¹. Une première vague de migrants d'origine soudanaise s'amorce entre 1955 et 1972, lors de la première guerre civile ; la seconde vague (majoritairement constituée de chrétiens) fait écho à la décision, en 1983, du président Nimeiri d'établir un code pénal « islamique » et de mettre fin au statut d'autonomie du Sud-Soudan. Consécutivement au coup d'État d'Omar el-Béchr en 1989, des milliers de Soudanais (du Sud notamment) se sont progressivement réfugiés en Ouganda, au Kenya, en Éthiopie et en Égypte. Depuis 2003 et l'éclatement du conflit au Darfour, de nouveaux migrants originaires de l'Ouest du pays, tentent d'échapper à la dégradation de leurs conditions de vie et à l'insécurité grandissante face aux violences inter-ethniques et à un gouvernement inopérant, en rejoignant Le Caire. Le nombre de réfugiés et demandeurs d'asile pris en charge par le HCR en 2008 s'élevait à plus de 23 000 Soudanais, près de 6 000 Somaliens, 800 Érythréens

1. L'Égypte ayant accueilli durant la seconde Guerre Mondiale des membres de plusieurs gouvernements européens en exil, un accord est signé en 1954, entre le HCR et l'Égypte afin de faciliter les conditions de vie de ces réfugiés européens et leur réinstallation. Ce n'est qu'en 1967 qu'un Protocole additionnel est adopté afin que la Convention de Genève puisse être appliquée à tous les réfugiés, y compris non-européens.

et 300 Éthiopiens sur un total de plus de 112 000 personnes². Entre les années 1990-2000, ces migrants *forcés* ont pour certains réussi à être réinstallés (Canada, Australie, États-Unis) et ont ainsi « ouvert la voie » à d'autres migrants venant de toute l'Afrique subsaharienne³. Étudiants, salariés, migrants économiques, *aventuriers*, sportifs de haut niveau, jeunes hommes et jeunes femmes, souvent partis seuls, ont pris la direction de l'Égypte, perçu au départ comme pays « de transit » ou « tremplin » vers un ailleurs considéré comme meilleur [Bredeloup, Pliez, 2005]. S'appuyant sur une juridiction en matière d'immigration plus souple qu'en Europe mais aussi parfois sur des réseaux sociaux et/ou familiaux, des institutions de formation (universités, formations religieuses) et des réseaux économiques et religieux, ces migrants sont nombreux à atteindre chaque jour la ville du Caire.

En parallèle, le durcissement de la politique migratoire de l'Union Européenne et le ralentissement des procédures de délivrance du statut de réfugié par le HCR depuis le début des années 2000, ont entraîné la révision des projets migratoires individuels et l'allongement de la durée des périodes dites « de transit ». Aujourd'hui, Congolais, Nigériens, Nigériens, Burkinabés, Burundais, Sénégalais, Ivoiriens, Maliens ou Camerounais s'installent pour un temps indéterminé au Caire. La précarisation de leur situation économique et sociale en Égypte, l'incertitude quant à l'avenir et les discriminations exercées par la population locale (relevant plus de la couleur de peau que de la religion) sont souvent à l'origine d'un nouvel élan religieux. Qu'ils s'appuient au départ, par affinités religieuses, sur la communauté musulmane locale et transnationale (commerçante notamment – Bava, Pliez, 2009) ou sur les groupes chrétiens très variés égyptiens et étrangers, les migrants réussissent à se faire progressivement une place au Caire. Ils trouvent un emploi, découvrent une vocation, professionnelle ou religieuse, un véritable rôle qui donne du sens à leur présence en Égypte. La croissance même du nombre de migrants africains au Caire est aussi à l'origine de l'arrivée de responsables religieux africains se positionnant sur leur chemin pour répondre à cette « demande religieuse » spécifique. Ces constats nous ont permis de dégager plusieurs figures « religieuses » de la migration africaine, qui toutes sont, spécialement au Caire, à la base d'une certaine « revitalisation » religieuse des espaces qu'elles investissent.

Al Azhar et l'Afrique. Des étudiants africains musulmans au Caire

Le titre de l'ouvrage de Mamadou Youri Sall [2009], *Al-Azhar d'Égypte, l'autre institution d'enseignement des Sénégalais*, illustre parfaitement la place d'Al Azhar dans la culture des lettrés africains. Ceux que l'on nomme parfois les arabisants, n'hésitent pas depuis des siècles à traverser la moitié du continent

2. La grande majorité des réfugiés en Égypte sont des Palestiniens (www.unhcr.org).

3. Selon le recensement de 1996, à l'exception des Soudanais et des personnes originaires de la Corne de l'Afrique et concernant les communautés les plus nombreuses, 425 Nigériens, 312 Comoriens, 278 Sénégalais, 275 Namibiens et 221 Tchadiens étaient installés en Égypte (www.carim.org). Ces données semblent être en dessous de la réalité si nous les comparons avec les données de l'Université d'Al Azhar pour 2010 : 80 000 étudiants étrangers dont 10 000 Nigériens, 500 Sénégalais, 1 500 Camerounais, 2 500 Ivoiriens, 700 Comoriens, 300 Nigériens, 500 Burkinabés, 2 000 Tchadiens, 10 000 Soudanais, 300 Maliens, 500 Marocains, 800 Algériens et 750 Libyens.

africain pour rejoindre l'Égypte et Al Azhar. La figure de l'étudiant religieux n'a donc pas attendu le *XXI^e* siècle pour émerger mais elle est devenue une nouvelle caractéristique de la migration africaine. Si parfois les études religieuses sont envisagées comme un moyen pour ces jeunes de « sortir » de leur pays et de tenter leur chance ailleurs, elles débute néanmoins souvent par le désir de se former en religion comme le montre également le parcours des étudiants chrétiens de *Dar Comboni*, école de langue arabe et d'islamologie créée par les Comboniens⁴ au Caire. Depuis des siècles, Al Azhar est un lieu d'enseignement de l'islam et de la culture arabe. Des lettrés musulmans africains sont venus s'y former mais son ouverture à un public africain plus large date d'une volonté politique particulière. Selon O. Kane « ... l'Université d'Al Azhar était l'instrument de la politique du président Nasser. Le Raïs égyptien se voulait un leader du tiers-monde et cherchait à mobiliser le plus de sympathie possible dans le monde musulman et dans le tiers-monde en général » [Kane, 2003, p. 42]. De fait depuis les années 1960, ces étudiants venus se former dans le monde arabe sont devenus des messagers au service des liens économiques et politiques nouveaux illustrant l'union et la coopération entre le monde arabe et l'Afrique noire. Ces relations se sont développées en s'appuyant sur une valorisation « des liens pluriséculaires qui auraient uni Arabes et Africains et dont l'islam aurait été le ciment, avant d'être provisoirement occultés par la colonisation européenne » [Otayek, 2003-2004]. Dans cette optique, mais aussi parce qu'Al Azhar représente pour les lettrés de tradition arabe un espace séculaire de transmission du savoir et une des bornes indispensables qui relie historiquement les itinéraires de diffusion de l'islam au sein du monde musulman africain [Zeghal, 1996], elle entretient le recrutement des étudiants étrangers par l'intermédiaire des ambassades égyptiennes et des leaders religieux pour poursuivre son développement et sa mission de *Da'wa*. Dans la lignée de leurs aînés, nous pourrions penser que les fils de Cheikh de lignées musulmanes⁵ ou les enfants des grandes familles commerçantes africaines répètent une tradition séculaire, bien rodée et parfaitement encadrée ; pourtant en un demi siècle la figure de l'étudiant arabisant a énormément évolué.

*La figure de l'étudiant africain d'Al Azhar :
entre projet éducatif traditionnel et migration économique*

On recense près de 3 000 étudiants originaires d'Afrique subsaharienne en Égypte dont plus de 2000 à l'Université d'Al Azhar. De 1960 à nos jours les « Africains représentent le quart des étudiants étrangers formés au niveau universitaire à Al Azhar, après les Asiatiques qui constituent presque les trois quarts. »

4. La congrégation des « Missionnaires comboniens du Cœur de Jésus » a été fondée au *XIX^e* par le premier évêque italien d'Afrique centrale, Daniel Comboni. Visant initialement la libération des esclaves et l'évangélisation du Soudan, la congrégation intervient aujourd'hui au service des populations les plus pauvres sur tous les continents.

5. Traditionnellement en Afrique de l'Ouest, les grands Cheikhs soufis (mourides, tidjanes, qâdir) envoient certains de leurs fils étudier l'islam dans des *zawiya* (espace religieux soufi), notamment en Mauritanie mais aussi à l'Université Al Azhar.

[Sall, 2009]. Portés par leur besoin de connaissance, ces étudiants qui ont parcouru des milliers de kilomètres pour se rendre à Al Azhar se heurtent régulièrement à une réalité plus proche de la migration économique que de la migration estudiantine. La bourse d'Al Azhar ainsi que tout le prestige associé à cette université qui combine enseignements théologiques et scientifiques, attirent toujours aujourd'hui de nombreux étudiants – pas forcément musulmans –, recrutés directement dans leurs pays d'origine. Pourtant le statut d'étudiant azhari au Caire n'a plus le prestige qu'il a pu revêtir jusqu'au milieu des années 1980. Malgré cela, ce statut fragile, indépendamment de sa « valeur », permet à l'étudiant de demeurer en Égypte presque aussi longtemps qu'il le désire du moment où celui-ci peut prouver une inscription (dans une université ou dans une formation privée) aux services de l'immigration. Ces étudiants, souvent motivés par des études supérieures à l'étranger, se voient pour la majorité contraints d'étudier dans les facultés religieuses d'Al Azhar (éducation, *shari'a* et loi, fondements de la religion et théologie, *da'wa*⁶)⁷ alors que nombreux sont ceux qui souhaiteraient parallèlement étudier la médecine, le journalisme, l'agronomie ou encore l'ingénierie. En effet si au départ les élèves avaient la possibilité de choisir une filière particulière, aujourd'hui l'université leur impose le plus souvent les filières religieuses. L'autre changement essentiel concerne les équivalences car la majorité des étudiants arrivant d'Afrique et ayant eu leur bac dans un institut arabe ou franco-arabe est contrainte de revenir au collège, voire en primaire, de recommencer les diplômes et de suivre des cours de remise à niveau en arabe et en études islamiques. Cette question, comme celle de l'orientation, est continuellement abordée entre les élèves et leurs représentants diplomatiques. Ceux-ci sont à l'écoute et essaient d'œuvrer en leur faveur auprès de la hiérarchie d'Al Azhar mais ils restent perplexes quant à l'avenir et aux débouchés professionnels des azharis. Les élèves, échaudés par l'expérience de leurs prédécesseurs, sont conscients qu'une unique formation en religion ne peut leur permettre d'obtenir un emploi dans leur pays et essaient quand ils le peuvent financièrement, de compléter leur formation dans des instituts privés ou d'autres universités au Caire. Compte tenu du peu d'équivalences, la licence d'Al Azhar est souvent longue à obtenir pour ces étudiants africains, ce qui rallonge considérablement leur cycle d'étude. Si l'on ajoute à cela la précarité des conditions de vie, une bourse de 12 € par mois pour un étudiant qui loge à la cité des étudiants des pays islamiques, « medina el bu'ûth el islamia », dite « cité des Bu'ûth » et 20 € s'il dispose de son propre logement, nous comprenons pourquoi un grand nombre d'entre eux commencent à travailler et à s'installer plus durablement au Caire. Certains d'entre eux se marient et ont des enfants, sans jamais réellement abandonner l'idée du retour ou de la poursuite de la migration. La majorité des étudiants rentrent chez eux mais les possibilités d'emplois avec un diplôme d'Al Azhar sont aujourd'hui fortement réduites ou peu

6. Appel à l'islam, prédication.

7. Selon les analyses effectuées par M-Y Sall à propos des diplômés Sénégalais de 1960 à 2006, il est évident que depuis 1997, « on remarque l'absence de Sénégalais dans les facultés scientifiques comme la médecine, l'ingénierie ou la pharmacie. Même la faculté de commerce n'est plus fréquentée par les Sénégalais. Cela peut être dû à l'application de la nouvelle politique d'Al Azhar consistant à ne plus accepter gratuitement les étrangers dans les facultés non fondamentalement islamiques » [Sall, 2009, p. 46].

rémunérées. Alors que la première génération formée dans les années 1960 pouvait encore intégrer l'administration pour ceux qui maîtrisaient le français (Sénégal, Burkina Faso, Niger, Mali), aujourd'hui un licencié d'Al Azhar qui enseigne dans une école coranique ou une école franco-arabe par exemple est rémunéré, au Burkina Faso et au Sénégal, aux environs 2 500 francs CFA par mois. Pour d'autres, les réseaux d'études religieuses peuvent les amener à postuler à Médine (Arabie Saoudite) ou au Soudan dans une autre université islamique pour un troisième cycle. Par contre, si la France notamment jusqu'au milieu des années 1980 offrait des équivalences aux étudiants ayant obtenu un diplôme dans un pays arabe, cette possibilité est quasiment inexistante aujourd'hui dans les pays du Nord alors que les étudiants parlent souvent mieux le français et l'anglais que leurs prédécesseurs partis en France.

Demba Sy : quand les routes de la connaissance prennent sens au Caire

C'est par la route qu'il arrive au Caire au début des années 1980 à l'âge de 20 ans. Motivé par l'idée de suivre les enseignements d'Al Azhar comme certaines connaissances, il quitte la région de Kaolack au Sénégal et se rend par taxibrousse et train en Centrafrique par taxi-brousse et train où il travaille quelques mois durant la saison des pluies avant de poursuivre sa route par le Tchad puis le Soudan. Après avoir suivi une scolarité en école arabe au Sénégal, il maîtrise l'arabe littéraire parfaitement mais reprendra cependant le secondaire à l'Institut de la ligue arabe des *Bu'uth* avant d'obtenir son baccalauréat et intégrer l'université d'Al Azhar trois années plus tard. Comme la majorité des étudiants africains il est d'abord accueilli par ses compatriotes azharis et logera avec eux les premiers temps suivant son arrivée dans le quartier d'Abassiyya où il demeure encore presque 30 ans plus tard. Bénéficiant d'une bourse du Haut Conseil de l'Islam il peut poursuivre ses études, et passera ainsi sa licence en *shari'a* à Al Azhar et deux autres magistères à l'Institut de la ligue arabe. Aujourd'hui inscrit en thèse, le parcours de Demba est vraiment caractéristique de cette génération poussée par un besoin de connaissance et fidèle défenseur de la culture islamique et de la civilisation arabe en Afrique. Si ses prédécesseurs ont pu poursuivre leurs études dans un troisième cycle en France ou en Europe, plutôt que de rentrer directement dans leur pays comme la première génération et connaître des difficultés d'insertion, ceux qui arrivent dans les années 1980 commencent à se confronter à la réalité de la migration. Cumulant des petits boulots d'enseignants mais aussi de journalisme, Demba arrive malgré tout au bout de plusieurs années à obtenir un poste d'enseignant à l'Université du Caire et d'Al Azhar. Ces multiples inscriptions universitaires lui ont permis d'obtenir des titres de séjours renouvelables et de faire venir sa femme et sa fille. Cependant il n'envisage pas son avenir au Caire, les études religieuses qu'il a tant désiré faire, devaient lui permettre de revenir travailler pour le développement de la culture arabe dans son pays. Confronté à la difficulté d'insertion dans leur propre pays que connaissent aujourd'hui les intellectuels formés dans un pays arabe, mais aussi à la fermeture des frontières des pays du Nord et de fait à l'impossibilité d'y poursuivre un troisième cycle, il a choisi de se perfectionner au Caire et d'y obtenir sa thèse. Sa formation et le réseau de relation qu'il a construit entre l'Afrique et le monde arabe pourrait l'emmener à ouvrir un institut de formation au Sénégal ou à rejoindre une organisation internationale islamique.

Si certains comme Demba Sy s'engagent dans un cursus de lettré, d'autres s'inscrivent dans une logique entrepreneuriale grâce à leurs compétences linguistiques et religieuses et deviennent acteurs économiques et/ou religieux.

Malik : de la vocation religieuse à la vocation économique

Cet étudiant nigérian de 39 ans est caractéristique d'une figure de réussite économique qui émerge parfois au sein de ce petit monde des étudiants musulmans azharis. Originaire de Kano, il obtient une bourse provinciale pour partir étudier à Al Azhar. Avant de venir en Égypte il a déjà en tête, grâce à un contact avec un libraire qui possède trois librairies au Nigeria, de « monter une affaire » entre le Nigeria et l'Égypte. Une fois sa licence obtenue il commence à exporter des livres mais aussi des sacs et de chaussures. « L'imprimerie au Nigeria n'est pas de bonne qualité » dit-il et les livres importés ont du succès. La plus value de son entreprise est de commander au Caire auprès des imprimeurs du quartier Al Azhar des traductions de textes musulmans en langue locale : haoussa, peul, mandingue... L'Égypte possède un savoir-faire reconnu en traduction de littérature musulmane et Malik se rend régulièrement au Nigeria pour prospecter dans ce domaine de l'édition et prendre de nouvelles commandes de traduction. On observe d'ailleurs le développement d'un véritable marché de productions intellectuelles islamiques sur le continent africain – à l'image des mouvements néo-chrétiens, où cassettes, DVD et CD de prêches se joignent aux ouvrages. Malik envoie à peu près trois containers par an, et un container lui rapporte 10 000 à 15 000 livres égyptiennes (LE)⁸ qu'il partage avec ses partenaires. Il est installé au Caire depuis douze ans, marié et père d'un enfant et a aujourd'hui une agence d'import-export informelle qui fait régulièrement travailler d'autres *azharis*. Le fait d'être musulman et surtout *azhari* lui donne une légitimité dans les affaires dans un pays où il y a beaucoup de musulmans ou quand il faut négocier et demander un crédit aux libraires, explique-t-il. Parallèlement, il est le tuteur d'enfants de riches nigériens étudiants au Caire : il s'occupe de tous leurs besoins et est rémunéré à la hauteur de 2 000 LE/mois. En construisant pas à pas son réseau de connaissances, il accueille également de nombreux Nigériens venant au Caire pour des traitements médicaux ou de chirurgie esthétique. Son rôle d'intermédiaire va de la recherche de visa en passant par l'inscription dans un hôpital ou une clinique jusqu'au suivi des soins. Pour mener de front ses multiples activités il maintient un réseau d'étudiants pouvant intervenir à tout moment pour accueillir les Nigériens, leur trouver certains documents administratifs, un hôtel, un appartement, une voiture, des médicaments voire un visa. Ces personnes ressources sont les *azharis*, ces étudiants étrangers installés depuis si longtemps dans la ville qu'ils en connaissent parfaitement les potentialités et les rouages.

Tandis que des azharis comme Malik organisent une activité économique, la grande majorité d'entre eux trouve le plus souvent des débouchés dans le réseau des ambassades africaines, auprès des diplomates ou des familles expatriées francophones, comme chauffeurs, interprètes, jardiniers ou domestiques, laissant de côté leur vocation religieuse première.

8. Entre 7 600 € et 11 400 €.

Des migrants et des églises en Égypte : une composition dans le temps

Une diversité chrétienne dans un pays musulman

Terre d'évangile et foyer du christianisme, l'Égypte, passée sous domination arabo-musulmane au VI^e siècle, présente aujourd'hui une très grande diversité de communautés chrétiennes. En effet, coptes orthodoxes, coptes catholiques et coptes évangéliques cohabitent avec plusieurs Églises chrétiennes orientales mais également, et ce particulièrement depuis le XIX^e siècle, avec de nombreux ordres missionnaires et mendiants, venus d'Europe ou d'Amérique du Nord⁹. Franciscains, Jésuites ou encore Comboniens se sont alors établis dans les quartiers jouxtant le centre historique. Dans la deuxième moitié du XIX^e siècle, lorsque débute les travaux de construction du canal de Suez, des communautés protestantes et catholiques européennes (ingénieurs, ouvriers, politiques, financiers...) viennent se greffer à cette nébuleuse chrétienne préexistante. C'est en 1872 que la communauté protestante européenne (Suisse, Allemands et Français) se réunit et pose les bases de ce qui deviendra l'Église Évangélique du Caire (EEC), aujourd'hui unique Église francophone de rite protestant en Égypte. Dès 1882 (occupation militaire britannique), des lieux de cultes anglicans et épiscopaliens sont construits au Caire permettant de réunir les communautés « étrangères » anglophones. Au début du XX^e siècle et lors des deux Guerres Mondiales¹⁰, on assiste à une dernière vague de constructions d'édifices religieux « étrangers », dans le centre-ville comme dans les récentes banlieues aisées (Maadi), censés accueillir le personnel militaire et diplomatique britannique, américain puis australien, néo-zélandais ou sud-africain. Cette récente diversification du paysage religieux chrétien en Égypte est conséquente et durable, notamment par le marquage physique du paysage et la construction de temples et d'églises non-coptes dans le pays.

Les évènements politiques et militaires qui succèdent l'arrivée au pouvoir du président Gamal Abdel Nasser (1956), la crise du canal de Suez et la décision, appuyée par l'ONU et les États-Unis, de faire évacuer le pays par les troupes britanniques, françaises et israéliennes débouchent sur une nouvelle phase concernant les communautés chrétiennes dans le pays et sa capitale. Plusieurs lieux de culte se retrouvent désertés ou uniquement fréquentés par quelques minorités égyptiennes converties. En réalité, cette période d'inoccupation des lieux de cultes chrétiens « étrangers » ne dure pas puisque plusieurs d'entre eux vont, dès l'arrivée des premiers réfugiés, entamer un processus de « reconversion » dans l'accueil et l'assistance (scolaire, médicale, juridique) des migrants africains¹¹, sans distinction religieuse. Ce processus connaît un nouvel élan lors de l'arrivée de ressortissants américains, dans les années 1970, favorisée par la politique libérale

9. Sur ces derniers, vont s'appuyer en partie les réfugiés et migrants africains dans la deuxième partie du XX^e, afin de bénéficier de services divers ou de développer leurs propres Églises.

10. L'Égypte devient protectorat britannique de 1914 à 1922.

11. Cette situation palliée, encore aujourd'hui, le manque de prise en charge et de services offerts par l'État égyptien.

d'Anouar el-Sadate (*Infitah*). Tandis que les migrants musulmans se mêlent aux Égyptiens pour prier dans des mosquées « de quartier » et que les législations restent très strictes concernant la construction de nouvelles églises sur le territoire, des plages horaires sont spécialement aménagées dans ces lieux de culte pour que les différents groupes chrétiens se réunissent et prient dans leur langue d'origine. Les églises voient leur taux de fréquentation doubler et changent d'appellation pour devenir des églises « internationales » et « interdénominationnelles » et par conséquent, des espaces urbains à part, animés par de nouveaux acteurs.

Sur cette base historique particulière, certains migrants africains vont profiter de l'offre croissante de formations bibliques et théologiques pour découvrir et faire aboutir leur vocation religieuse et missionnaire ; d'autres Africains, formés ou non, vont profiter de cette demande naissante en Égypte pour migrer à leur tour au Caire et appuyer ce travail missionnaire auprès des migrants et des réfugiés.

La figure du pasteur et du prêtre migrant : une tradition missionnaire renouvelée ?

La figure du missionnaire pour lequel la migration est une partie intégrante de sa vocation et de sa profession, est une figure jusqu'ici plutôt classique de l'Église. À propos des différents ordres catholiques missionnaires et mendiants présents en Égypte, Michel Cuypers¹² explique : « initialement, nous parlions de missionnaires ; ils étaient tous des Européens qui quittaient leur pays pour développer le christianisme là où il n'y en avait pas ou bien là où existaient des schismes. Aujourd'hui, de plus en plus d'Africains prennent le relais ». L'originalité de ces parcours réside dans le fait que la demande religieuse émergente au Caire liée à la présence des réfugiés et des migrants chrétiens, est en train de créer un « appel d'offre », prenant sa source en territoire africain. Ces Africains ont généralement suivi une longue formation religieuse et théologique dans leur pays d'origine et dans d'autres pays d'Afrique, du Moyen-Orient, d'Europe ou encore d'Amérique du Nord. Ils sont nombreux à avoir suivi plusieurs années de formation à l'Institut Pontifical d'Études Arabes (PISAI) à Rome ou encore au *Jordan Evangelical Theological Seminary* d'Amman. Il s'agit essentiellement d'hommes, qui ont exercé plusieurs années en tant que prêtres ou pasteurs dans plusieurs pays d'Afrique ou d'Occident avant d'arriver en Égypte. Leur implantation dans les pays arabes est liée aux « besoins » – les missionnaires africains ont une légitimité à migrer là où se concentre une forte communauté africaine – ainsi qu'à leur attirance pour la civilisation arabo-musulmane et aux formes du dialogue interreligieux. L'apprentissage de l'arabe, durant leur cursus ou dans des instituts spécialisés, est un *passage obligé* pour eux. L'institut *Dar Comboni* a été transféré du Liban au Caire au début des années 1980 ; son rayonnement régional attire chaque année des prêtres en formation mais également des pasteurs et des laïcs.

12. Entretien avec Michel Cuypers, religieux et chercheur, IDEO, octobre 2009.

En outre, la réalité du terrain et la demande existant au Caire dépassent généralement leurs stricts rôles ou compétences initiales. En effet, la présence des réfugiés et migrants de nationalités, de tendances religieuses et de langues très diverses, de personnes, de femmes, de jeunes et d'enfants en situation parfois délicate et précaire, les incitent à devenir plus que de simples prêtres ou pasteurs. Il n'est pas rare de voir ces missionnaires s'engager davantage auprès d'ONGc, et faire preuve à la fois d'innovation et d'esprit œcuménique pour répondre à une demande religieuse et sociale bien spécifique. Flexibles, mobiles et ayant de fortes capacités d'adaptation, ils se remplacent, se relaient et se déplacent quotidiennement d'églises en églises afin de subvenir aux besoins dispersés à l'intérieur de la ville. Contrairement au contexte européen, les missionnaires africains n'entretiennent pas le registre de la « mission inversée »¹³. Leur rôle en Égypte, disent-ils, n'est ni le prosélytisme ni le sectarisme ; ils tentent plutôt de s'adapter à la diversité, de s'associer et de construire avec leurs compétences un univers religieux et social favorable à l'ensemble de la communauté africaine migrante, chrétienne et musulmane, étudiante, salariée ou réfugiée. Envoyés pour servir une communauté particulière (les réfugiés soudanais, la communauté protestante francophone du Caire, etc.) ou bien ayant postulé pour de tels postes, ils s'engagent à rester en Égypte pour un temps parfois indéterminé (certains sont au Caire depuis l'arrivée des premiers réfugiés soudanais) et à être envoyés dans d'autres pays du Maghreb ou du Moyen-Orient si de nouveaux besoins émergent. Avec le temps et du fait du non-remplacement des missionnaires d'origine européenne, certains accèdent à des postes à plus haute responsabilité au sein de leur paroisse. Enfin, les paramètres sécuritaires de l'exercice de leur mission en Égypte sont souvent évoqués, rappelant parfois furtivement les inégalités de traitement entre la religion majoritaire et les chrétiens. Ils ne peuvent distribuer de tracts ou coller des affiches dans l'espace public au risque d'être accusés de prosélytisme. Des réseaux d'information et de communication sont développés par le canal des ambassades africaines et européennes auprès des chargés des affaires culturelles et autres diplomates ou par le bouche à oreille (Internet compris). Les cultes sont contrôlés et leur exercice se fait dans des temps et des espaces bien délimités, même si des groupes de prière continuent d'établir discrètement des « églises de maison ». Pour exister en Égypte et mener à bien leur mission ces hommes de religion doivent négocier habilement leurs propres lieux et évoluer uniquement dans le cadre des activités qui leur sont assignées. À propos des lieux de culte, on assiste à une « revitalisation » de certaines églises ou temples, coptes ou d'origine étrangère, grâce à une occupation temporaire mais quotidienne de ces « anciens » lieux de prière.

13. Le terme même de « missionnaire » mériterait ici d'être discuté.



Photo 1 – Prêtre combonien kenyan à l'école de réfugiés du Sacré-Cœur de Sakakini (Le Caire, 2009 ; J. Picard).



Photo 2 – Prêtre catholique soudanais lors de la célébration d'un mariage à l'Église du Sacré-Cœur (Le Caire, 2010 ; J. Picard).

Si la plupart de ces religieux africains combattent le sectarisme (et ne se considèrent pas eux-mêmes comme des migrants), dans le cadre de leur hiérarchie, « mettre » un Africain sur la route des Africains est un moyen de regrouper et de fidéliser mais aussi de répondre à la demande de nouveaux fidèles. En terre d'islam, la tâche est ardue mais le public important. Retracer leurs parcours reste pertinent et demeure un moyen de mieux se renseigner, de mieux révéler une certaine réalité des migrants africains chrétiens du Caire.

Le pasteur méthodiste ivoirien Dominique

Il a effectué une formation à la faculté théologique protestante de Yaoundé au Cameroun, il a ensuite exercé son métier de pasteur pendant deux ans en Côte d'Ivoire où il était également conseiller national du Programme des Relations Islamo-Chrétiennes en Afrique (PRICA)¹⁴. Après une « spécialisation » de deux ans au centre *Dar Comboni*, « plus avancé sur les relations christianisme-islam que les protestants », il a postulé pour le poste pastoral vacant de l'*EEC*, communauté qu'il fréquentait en tant que fidèle durant ses années d'études au Caire. Il est le premier pasteur, depuis la fondation de l'*EEC* en 1910, à être d'origine africaine. Son prédécesseur, un pasteur Suisse, signalait déjà la croissance du nombre des fidèles africains, les difficultés qu'il avait à exercer dans un tel contexte, sans parler des obstacles politiques et judiciaires qu'il a rencontrés lorsqu'il a voulu entamer des démarches pour acheter leur propre « villa-église ». Cependant, le Pasteur Dominique refuse la dénomination d'« église africaine ». Il dirige « la seule communauté protestante évangélique d'expression française » alors que les fidèles sont bien en majorité des Africains francophones, réfugiés, étudiants, aventuriers attendant de trouver « le sésame pour partir » mais aussi diplomates. Son objectif est de créer de la mixité : « si vous êtes chrétiens, catholiques ou protestants, si vous parlez français, vous pouvez rejoindre la communauté. Il faut savoir agencer toutes les tendances (méthodistes, apostoliques, Assemblées de Dieu) : ici nous essayons de représenter l'Église de Jésus-Christ ». Malgré le perpétuel mouvement (géographique) des fidèles, « nous sommes ici dans un pays musulman et il faut éviter de se diviser et de se mettre en marge. (...) Ce n'est pas parce que je suis Baoulé que je vais, ici au Caire, regrouper tous les Baoulés. L'*EEC* refuse tous les ethnicismes. La seule chose qui nous lie c'est la langue française ». Il ajoute : « la loi égyptienne ne permet pas de transformer sa maison en lieu de prière. Si vous n'en faites qu'à votre tête, on vous prend, ça fait partie des risques ici ». Dispersée sur trois sites, la banlieue aisée de Maadi, le centre-ville du Caire et l'Église protestante d'Alexandrie, l'*EEC* évolue sous couvert de l'Église protestante presbytérienne d'Égypte, appelée également « Synode du Nil », membre du Conseil des Églises du Moyen-Orient. À propos des aventuriers africains qui fréquentent son Église : « Ils ont fait un choix. Je peux les aider moralement et spirituellement. Ils doivent trouver une vie décente ici et il m'arrive d'aider certains à trouver un travail, en faisant l'intermédiaire avec des familles occidentales ». En plus de ses nombreuses activités, le Pasteur et son équipe rendent régulièrement visite à des frères en prison. « Comme tout métier, le travail est dur ici en Égypte. C'est dur à cause de la langue, de la communication... Dur aussi de se faire prendre pour un Soudanais et de laisser parler dans votre dos (...) Non, les Égyptiens ne connaissent pas l'Afrique ».

14. Le PRICA est une organisation panafricaine fondée en 1959, ayant pour but de favoriser les bonnes relations entre chrétiens et musulmans en Afrique. Son secrétariat général est basé au Bureau Central à Nairobi, au Kenya.

D'autres petites églises africaines « indépendantes » existent et se multiplient au Caire et les pasteurs sont bien souvent des migrants formés au Caire. Ces « néopasteurs » sont donc des migrants devenus pasteurs.

De la migration à la mission

La figure du migrant devenu pasteur-missionnaire est une autre figure religieuse importante de la migration africaine. En effet, le statut du migrant africain en Égypte peut facilement évoluer au cours du temps et il n'est pas rare que cette évolution se fasse avec ou vers le domaine religieux, en direction d'une vocation religieuse découverte *a posteriori* ou redynamisée par la migration. On quitte son pays en tant que jeune adulte (20-35 ans environ), étudiant(e), sportif(ve) de haut niveau, chômeur(se) ou salarié(e) d'une entreprise, croyant(e) (souvent catholique) mais pas toujours pratiquant(e), et l'on entreprend au bout de quelques mois ou quelques années passés en Égypte, une formation religieuse ayant pour objectif de devenir *leader*, pasteur, évangéliste. Dans un mélange de dépit inconscient et d'opportunisme conscient (suite à un échec universitaire, à la non-obtention d'un permis de séjour ou d'un visa mais aussi suite à des visions, des songes ou des révélations divines [Mary, 2003], on réapprend la religion en profondeur, on redécouvre Dieu à sa manière et l'on décide de s'y consacrer. La destinée, la voie professionnelle n'est pas envisagée à l'avance mais se dessine bel et bien durant la période de transit. C'est donc ici d'abord le lieu et le temps passé qui transforment les acteurs, ce lieu de transit prolongé qui fait réviser les projets professionnels, religieux et migratoires de bon nombre de migrants africains. Pour beaucoup, la relation avec Dieu est considérée comme plus intense depuis qu'ils se trouvent en Égypte. Ils trouvent des causes transcendantes à leur parcours, des explications qui les dépassent et qui n'appartiennent qu'à Dieu. On retrouve dans les discours des expressions liées à l'« appel » de Dieu, l'idée d'avoir été « guidés » par lui. André Mary compare la mise en récit de ces expériences à un « produit d'une construction symbolique répétitive et rétrospective qui permet de dire (...) que ce qui est arrivé était prévu et conforme au plan de Dieu » [2003, p. 128]. Ces changements d'orientation, ces choix de vie, ne pourraient probablement pas être déclenchés sans la présence d'une offre de formation religieuse abondante et efficace au Caire ni sans le développement des mouvances évangéliques en Égypte. Nombreux sont ceux provenant d'une famille catholique qui se sont convertis au protestantisme évangélique ou au pentecôtisme, dans leur pays d'origine ou en Égypte. Il est difficile de déterminer les motivations premières à la conversion, notamment lorsqu'elle se fait en Égypte : sans véritablement parler d'une vocation religieuse découverte en terre d'islam, il semblerait que ce soit à la fois par conviction religieuse, imitation des membres de sa communauté et opportunité socio-professionnelle. À propos du pentecôtisme, Jean-Paul Willaime [1999] parle d'une « démocratie de l'accès au divin » et d'un « dieu de proximité », ce qui illustre bien le sentiment de familiarité et de confort qu'expriment certains migrants à l'égard de cette tendance religieuse. Une fois converti (le baptême des adultes – qui se réalise parfois dans les eaux du Nil – doit se faire en toute conscience),

chacun peut avoir accès à la parole et peut être considéré comme un potentiel évangéliste. *Maadi Community Church (MCC)* est devenu un point de passage connu de tous les migrants au Caire. Fondée par la communauté expatriée états-unienne dans les années 1950 dans la banlieue aisée de Maadi, elle a développé son caractère international et interdénominationnel en accueillant dès les années 1990 une partie de la communauté soudanaise présente au Caire (culte en arabe, assistance sociale). Suite au gonflement et à la diversification des migrations africaines dans la ville, elle a ouvert au début des années 2000 un autre culte destiné à tous les Africains non-soudanais et/ou anglophones. Dans le même temps, *MCC* a instauré plusieurs groupes de discussion et d'échanges (*life groups* à domicile) ainsi qu'un centre de formation et d'études bibliques très majoritairement fréquenté par les Africains. Pour 50 LE (environ 6 €) par mois, les étudiants peuvent suivre différentes formations allant de quatre mois à deux ans, pour obtenir le statut de *leader* de groupe ou un diplôme de pasteur. Certains travaillent dans le quartier ou plus loin comme femme ou homme de ménage ; d'autres s'arrangent pour se faire embaucher par *MCC*. Depuis une vingtaine d'années, la composition du personnel de *MCC* a d'ailleurs beaucoup évolué.



Photo 3 – Cérémonie de remise des diplômes aux pasteurs en formation à Maadi Community Church (Le Caire, 2010 ; S. Bava).



Photo 4 – Église nigériane indépendante - Pasteur formé à Maadi Community Church (Le Caire, 2009 ; J. Picard).

Robert, Maria, Jean-Paul et les autres... Des migrants devenus pasteurs

Robert a 34 ans, il est originaire d'un village du Sud-Soudan et avait pris l'habitude de suivre le rite protestant dans son pays malgré les réticences de son père catholique. Il a quitté Khartoum, où il étudiait, en 2004 et a très rapidement fréquenté MCC puisque sa cousine vivait à proximité. Il s'est porté volontaire pour aider le personnel de l'église tout en commençant à suivre les formations que celle-ci proposait. MCC a embauché Robert pour qu'il continue à servir l'église au quotidien (distribution d'eau et de thé au personnel, accueil des fidèles, ménage, petites réparations en tout genre). Il gagne aujourd'hui 200 dollars par mois, a obtenu son diplôme de pasteur et projette de réaliser un perfectionnement en Roumanie par le biais des Assemblées de Dieu afin d'obtenir un certificat de pasteur. Il ne pensait pas devenir pasteur avant d'arriver en Égypte : « Je suis venu, je voulais aller aux États-Unis. Mais je ne suis pas triste, je crois en Dieu, je ne peux pas être contrarié ». Maria, elle, est ghanéenne ; « née catholique », elle a commencé à prier dans une église charismatique à l'adolescence. Elle avait 21 ans lorsqu'elle a rejoint sa tante en Égypte en 2003. Elle a voyagé « à cause de l'argent » et assiste aujourd'hui une femme belge dans un salon de beauté à Maadi. Elle a découvert MCC en 2006 et est désormais *leader* d'un *life group*. Elle envisage d'entamer la formation pour devenir pasteur et espère « voyager à travers le monde et apporter la Bonne Nouvelle ». Les plus reconnus de ces néo-pasteurs peuvent parfaire leur vocation en fondant leur propre groupe de prière (*baby-church* ou *daughter-church*) voire leur Église, indépendamment de MCC. Pour Jean-Paul qui était déjà *leader religieux* en République Démocratique du Congo, l'idée d'approfondir sa formation religieuse n'a

pas émergé immédiatement. Arrivé au Caire en 2002 – lors de l'arrivée au pouvoir de Kabila –, il a décidé en 2005, suite à une prophétie, de suivre des cours bibliques dans un institut – non officiel – d'origine nigériane et hébergé dans les locaux d'une église évangélique égyptienne. Il a été ordonné pasteur en 2008 et il témoigne : « Dieu m'a rattrapé ici ! ». Il arrive enfin que certains s'autoproclament pasteurs. C'est le cas de Matthieu, jeune footballeur camerounais, issu d'une famille catholique. Il a rejoint l'Église évangélique du Christ de la Nouvelle Alliance (CNA) en 2001 au Cameroun. En 2006, il entame un voyage pour la Lituanie où il est censé passer des tests dans un centre de formation sportif. Lors de son escale en Égypte, on lui annonce que le voyage est annulé. Il a voulu « se concentrer » sur les réunions de prières qu'il organisait à domicile avec d'autres Africains francophones depuis son arrivée. Au final, la voie du football s'est avérée être « la voie du Seigneur » puisqu'il a créé en 2008 son Église, suite « aux visions que Dieu lui avait offertes » au Cameroun. Sa persévérance vaut d'après lui n'importe quelle école biblique. Il a repris le nom de CNA pour son Église dans le but de démontrer l'existence d'une communauté transnationale de fidèles et accorder ainsi à son Église un caractère plus officiel et légitime. En s'appuyant sur des passages de la Bible (Livre d'Isaïe, chap. 19, qui relate les malédictions divines qui se sont abattues sur l'Égypte et sur le peuple hébreu détenu en esclavage), Matthieu explique sa présence et celle des Africains en Égypte. Selon lui « tout est écrit », « rien n'est laissé au hasard » et Dieu l'a personnellement choisi comme leader pour rassembler et faire comprendre que l'Égypte doit désormais être vue comme une « nation spirituelle », une terre où « une prophétie est en train de s'accomplir », allant jusqu'à assimiler symboliquement les Africains d'Égypte au peuple hébreu de la Bible. La resymbolisation des parcours et la sacralisation de ce pays dans différents témoignages recueillis, semble aider les migrants à mieux accepter leurs conditions de vie et leur sort de passagers en *transit prolongé*. Pour certains, il devient nécessaire d'effectuer une sorte de pèlerinage dans tous les lieux saints évoqués par le Livre (le Mont Sinaï, Jérusalem et Israël), ce qui peut les encourager à poursuivre leur migration. Pour d'autres, se sentant investis d'une mission divine et armés d'une nouvelle vision du monde grâce à leur expérience égyptienne (un pasteur soudanais parlera de « *global thinking* »), il s'agit de retourner dans leur pays d'origine, de communiquer au plus grand nombre « la bonne parole » et de perpétuer leur manière de croire.

Conclusion : des migrants aux peuples en exil

Les carrières des figures religieuses africaines en terre d'Égypte empruntent souvent des itinéraires complexes avant de se peaufiner et de s'affirmer comme telles pendant un temps au moins, celui du passage durable en Égypte. La suite n'est pas toujours celle imaginée par les migrants mais la religion anime bel et bien leurs parcours. Si pour certains la religion fait déjà partie intégrante de leur vocation professionnelle, elle ouvrira pour eux comme pour d'autres de nouvelles possibilités sur leur route. Dans tous les cas elle est ré-inventée, retravaillée pour faire écho aux situations que vivent les migrants africains dans la mégapole caïrote. C'est ainsi que certaines figures religieuses de la migration vont convoquer l'histoire ancienne des premières communautés chrétiennes au secours d'une vie

religieuse dont les repères en terre d'islam sont fortement perturbés¹⁵. D'autres composent avec leurs compétences issues de leur formation dans les facultés religieuses d'Al Azhar pour élargir leurs réseaux socio-économiques et préparer leur avenir. Bien sûr, les figures présentées ici ne peuvent être détachées des espaces dans lesquels elles évoluent. Ceux de la religion d'abord, qu'elles redéfinissent, déploient [Pliez, 2005] et que l'on ne peut penser sans faire référence à l'histoire des églises africaines sur le continent mais également en Europe¹⁶ tout en révisant le paradigme de la « mission en retour ou mission inversée » pour un autre plus contextuel, qui tiendrait des évangiles et du « retour » du peuple exilé¹⁷. Ensuite ceux de la migration, espaces urbains, routes du désert, espaces économiques, qu'elles investissent et transforment au même rang que le font aujourd'hui les grandes églises et les ONG d'origine confessionnelle. Au-delà des acteurs et des espaces, les migrants africains se trouvent à l'origine d'un processus inédit de revitalisation religieuse, particulièrement au Caire, avec les étudiants qui alimentent les universités musulmanes et les migrants qui revivifient des lieux de cultes chrétiens, qui voyaient pourtant leur activité s'essouffler.

Bibliographie

- BAVA S. [2003], « Les Cheikh-s mourides itinérants et l'espace de la ziyâra à Marseille », *Anthropologie et Société*, vol. 27, n° 1, p. 149-166.
- BAVA S., PLIEZ O. [2009], « Itinéraires d'élites musulmanes africaines au Caire. D'Al Azhar à l'économie de bazar », *Afrique contemporaine*, vol. 3, n° 231, p. 187-207.
- BAVA S. [2009], « Être étudiant africain à Alger et au Caire au seuil du troisième millénaire », in S. Mazzella (dir.), *La mondialisation étudiante. Le Maghreb entre Nord et Sud*, IRMC-Karthala, p. 347-360.
- BENNAFLA K. [2005], « L'instrumentalisation du pèlerinage à La Mecque à des fins commerciales : l'exemple du Tchad », Chiffolleau S., Madœuf A., *Les pèlerinages au Maghreb et au Moyen-Orient, Espaces publics, espaces du public*, Beyrouth, IFPO, p. 193-202.
- BREDELOUP S., PLIEZ O. (s. dir.), [2005], « Migrations entre les deux rives du Sahara », *Autrepart*, n° 36, 199 p.
- KANE O. [2003], Intellectuels non europhones. Document de travail du CODESRIA, Dakar, 71 p.
- MARY A. [2003], « Parcours visionnaires et passeurs de frontières », *Anthropologie et sociétés*, vol. 27, n° 1, p. 111-130.
- OTAYEK R. [2003-2004], « Religion et Globalisation : l'islam subsaharien à la conquête de nouveaux territoires », *La revue Internationale et stratégique*, n° 52, p. 51-65.

15. « Ici en Égypte, c'est beaucoup plus difficile, le dimanche n'est plus le jour du seigneur, tu es perdu. Si tu ne peux pas te raccrocher à une communauté pour raviver ta foi, ta foi plonge. Donc tu dois changer tes habitudes ici et te dire que tous les jours sont les jours du seigneur » (Pasteur Dominique).

16. Cf. le dossier Mary, A. (dir.) [2008], « Christianismes du Sud à l'épreuve de l'Europe », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n° 143, 252 p.

17. Dans la bible le Sinaï est appelé le « désert de l'errance ».

- PLIEZ O. [2005], « The Church, a link of the territories of the African diasporas in Cairo ? », *Kolor*, vol. 5, n° 1, p. 75-82.
- SALL M.-Y. [2009], *Al-Azhar d'Égypte, l'autre institution d'enseignement des Sénégalais. Indicateurs statistiques, Contributions explicatives et base de données*, Éditions dar El ittihad, Le Caire.
- WILLAIME J.-P. [1999], « Le pentecôtisme : contours et paradoxes d'un protestantisme émotionnel », *Archives des sciences sociales des religions*, n° 105, p. 5-28.
- ZEGHAL M. [1996], *Gardiens de l'Islam. Les oulémas d'Al Azhar dans l'Égypte contemporaine*, Presses de Sciences-Po, Paris, 381 p.

Altérités religieuses, migrations et constructions identitaires à la frontière entre l'Argentine, le Paraguay et le Brésil

Fortunato Mallimaci, Verónica Giménez Béliveau***

Les courants migratoires sont depuis longtemps liés à l'émergence, à la mobilité et au développement des confessions religieuses. Dans la « province » de Misiones, située au nord-est de l'Argentine, à la limite avec le Paraguay et le Brésil, la présence de groupes de migrants qui traversent les frontières ont donné lieu historiquement à des échanges culturels, économiques et religieux. Le paysage social de chacun des trois pays limitrophes, l'Argentine, le Brésil et le Paraguay, profondément marqué par la matrice culturelle et religieuse d'origine nationale, trouve dans cette « Triple Frontière » les textures caractéristiques des territoires de frontières : mélange de langues et traditions, influences culturelles diverses, pratiques religieuses métissées.

Reposant sur un travail ethnographique entamé en 2004, cet article se propose de travailler les récits sur l'autre (confessionnel, ethnique, national), et les transformations de ces discours à partir de l'arrivée de nouveaux migrants d'origine islamique dans la région. Les dynamiques de construction de l'identité religieuse et nationale, longtemps soutenues par le jeu des différences et d'identifications entre un catholicisme hégémonique et des christianismes protestants d'origine européenne, font actuellement face à la présence d'une confession vécue comme radicalement autre, qui requestionne les repères identitaires et politiques des groupes religieux dans la région de la « Triple Frontière ».

Les migrants et leur religion : présupposés et mécanismes de la construction sociale d'un territoire

L'Argentine, le Brésil et le Paraguay partagent plusieurs kilomètres de frontières. Mais il existe un point, à la confluence du fleuve Paraná et Iguazú au niveau duquel les trois pays convergent, définissant une frontière tripartite. Cet espace,

* Sociologue, directeur du Centre franco-argentin des hautes études.

** Sociologue, École des hautes études en sciences sociales, Paris, Universidad de Buenos Aires.

vert de par la présence de forêts et humide de par ses fleuves, proche des fameuses Chutes d'Iguazú, commence à être connu dans les médias de communication locaux et internationaux comme la « Triple Frontière », et ce depuis deux événements spécifiques, liés à la violence associée au terrorisme. Le premier des événements relie une période qui va du premier attentat contre une institution juive à Buenos Aires, en 1992 (l'explosion dans l'ambassade d'Israël), jusqu'au second attentat, en 1994, à l'encontre de la mutuelle israélite AMIA. Au cœur de ces années, et à partir d'une ligne d'investigation qui suivait une piste sur l'un des responsables supposés des attentats dans la zone d'Iguazú, la frontière tripartite entre l'Argentine, le Paraguay et le Brésil a commencé à être appelée sous la forme d'un nom propre dans le cadre des médias argentins [Rabossi, 2007, p. 1]. La dénomination « Triple Frontière » transcende l'espace sud-américain répondant à un autre événement clef, l'attentat contre le *World Trade Center* à New York, en 2001. En cette occasion, coïncidant avec la recherche d'explications du crime et de connections qui permettraient de le comprendre, de nombreux articles sont publiés dans la presse nord-américaine faisant le lien entre l'espace désormais connu sous le nom de « Triple Frontière » et des cellules terroristes d'Al Qaeda [Montenegro et Giménez Béliveau, 2006]. L'élément qui permet de comprendre la raison d'un tel lien entre une région éloignée des pays islamiques est, précisément, la colonie arabe qui s'est installée dans les villes de Foz do Iguazú (Brésil) et de Ciudad del Este (Paraguay) depuis les années 1970 approximativement. Journalistes et analystes internationaux ont d'abord écrit sur la présence (jamais prouvée) des « cellules terroristes » dans une « région éloignée et sylvestre », ensuite ils ont parlé de « mafias commerciales » supposées présentes sur le marché libre de Ciudad del Este (Paraguay)¹ et de services d'intelligences de plusieurs pays. Le paysage décrit par les médias de communication construit la « Triple Frontière » comme un espace transnational divisé entre les pays qui confluent en elle, qui échappe au contrôle des États, et qui est érigée comme une « terre sans lois » [*ibid.*, p. 105], une zone grise au sein de laquelle les délits, crimes et complots peuvent se développer sans restrictions. Cette représentation de la « Triple Frontière » compose une vision particulière de l'autre, qui s'articule autour de la présence d'une communauté ethniquement définie dans un contexte différent de celui de ses origines, et avec un développement commercial considérable qui organise la circulation de biens, de personnes et d'argent dans un coin reculé du monde.

Association médiatique entre migrants islamiques et terrorisme

Mais cette construction sociale de la « Triple Frontière » affronte de sérieux problèmes dès lors qu'on abandonne les écrits des rédactions des journaux et que l'on se rapproche de la région à partir des outils que nous offre l'ethnographie. La construction de la « Triple Frontière » repose sur, au moins, deux présupposés,

1. Ciudad del Este (Paraguay) est une zone franche : elle possède un régime d'imposition spécifique qui lui permet d'importer des produits et de les réexporter sans payer d'impôts.

qu'il nous paraît intéressant d'examiner ici. Le premier est l'association entre arabe, islamiste et terroriste, le deuxième est la construction de la « Triple Frontière » comme un territoire transnational. De fait, la convergence entre une classification de type ethnique, une catégorie liée à la confession religieuse et une activité délictuelle à travers la figure du *terroriste islamique transnational*, constitue l'une des images les plus puissantes de part l'ampleur de sa circulation et les sentiments qu'elle suscite, qui parcourent le monde moderne. Cependant, cette figure emblématique qui circule de manière aussi fluide, porteuse de sens spécifiques, dans les réseaux de communication globaux, court-circuite au moment où l'on prétend l'actualiser dans le cadre d'une population spécifique. C'est ce qui se passe dans le cas des villes de la « Triple Frontière » dans lesquelles résident et circulent des migrants d'origine arabe² : cette figure du « terroriste islamique » devrait s'incarner dans un voisin, dans le propriétaire de la chaîne de magasins de vêtements, dans le client. La proximité quotidienne rend difficile l'association immédiate avec le terroriste international.

Et, en effet, la population locale ne croit pas à la présence de terroristes dans sa ville. Ou, plus concrètement, elle ne croit pas à l'association médiatique entre « Arabes », « islamiques » et « terroriste », ayant pour centre Foz do Iguazú ou Ciudad del Este. De l'énoncé modéré « il paraît que l'on souhaite associer [la Triple Frontière] avec le terrorisme, avec des lieux de contrebande, et à moi cela ne me parle pas » prononcé par un fonctionnaire paraguayen³, en passant par le discours un peu plus engagé d'un haut fonctionnaire élu du Paraguay, qui soutient que « La contrebande existe, mais comme à n'importe quelle frontière du monde. Le terrorisme non, nous n'y croyons pas. Il y a bien sûr des Libanais, des Arabes qui travaillent ici, Et si l'on a démontré qu'ils envoient de l'argent à leur pays, ce ne sont que des montants sans importance. Ces affirmations ont porté préjudice à l'image de Ciudad del Este »⁴, l'absence des « cellules terroristes d'Al Qaeda » si célébrées médiatiquement [Montenegro, Giménez Béliveau, 2006, p. 57], paraît être une idée généralisée.

La question de la présence terroriste est fortement présente, bien plus sous la forme d'un argument à nier que comme une affirmation à laquelle on donnerait du crédit, et a donné lieu à des recours humoristiques et à l'élaboration de géostratégies. Parmi les premiers, il est possible de mentionner l'utilisation ironique qu'un hôtel de Foz de Iguazú a faite de la rumeur médiatique de la présence de Ben Laden dans la « Triple Frontière », reposant sur la découverte supposée d'une photographie d'un paysage ressemblant aux Chutes d'Iguazú lors d'un

2. La « communauté arabe, fréquemment créée comme une communauté homogène par les mass-média » [Montenegro, 2010, p. 167], est composée par des migrants de nationalités différentes. On pourrait parler d'autour de 18 000 personnes (12 000 desquelles résident en Foz do Iguazú et 6 000 en Ciudad del Este). La plupart d'eux (environ le 90 %) sont Libanais, et on peut aussi compter un ensemble de 50 familles palestiniennes, et un nombre réduit d'Égyptiens et de citoyens de la Jordanie [Montenegro, 2010, p. 168].

3. Entretien avec le Secrétaire de l'Environnement du Gouvernement de la Province du Paraná (Paraguay), 31/01/2007, Ciudad del Este.

4. Entretien avec le Gouverneur du département du Alto Paraná (Paraguay), 05/02/2007, Ciudad del Este.

bombardement en Afghanistan. « Si Ben Laden est venu ici, c'est que cela doit en valoir la peine. Foz, tout le monde veut la connaître », clamait une affiche à l'entrée de l'hôtel [Karam, 2010]. La circulation de la figure du terroriste islamique génère aussi des hypothèses qui proposent une argumentation de l'intérêt des États-Unis pour la zone. Un commerçant de Foz de Iguazú suggère, par exemple, que « la guerre n'est pas faite contre la Triple Frontière, la guerre est faite contre les Arabes musulmans. Aujourd'hui, il y a une guerre déclarée contre l'islam, contre l'islam, parce que c'est l'unique religion socialiste, l'unique religion qui se préoccupe de l'homme, pour être humain, comme un tout... Avant il fallait en finir avec le communisme, maintenant il faut en finir avec l'islamisme... Ils voient un arabe, c'est un terroriste, les médias associent l'islamisme au terrorisme, c'est une guerre déclarée, des États-Unis... et la cause c'est le pétrole »⁵. L'inscription de la « Triple Frontière » dans une géographie du risque mondial est possible à partir de l'activation de la figure du « terrorisme transnational global » [*ibid.*, p. 206], qui émerge des imaginaires étatiques pour construire des agents mobiles à une échelle géographique planétaire :

« L'emploi de la force d'État présuppose un territoire sur lequel l'appliquer, ou la conquête de ce dernier. Mais [les terroristes transnationaux] ne se limitent ni ne s'enracinent dans aucun territoire (à la différence des États). Aussi, n'ayant pas d'État, ils sont présents partout et nulle part (une limite pour l'intimidation et l'intervention militaire) »
[*ibid.*, p. 206].

Les médias de communication sont indispensables pour l'élaboration de la « Triple Frontière » comme un espace transnational virtuel. La circulation, dans le cadre d'une « opinion publique cosmopolite » et globalisée [*ibid.*, p. 211] d'images prévenant de géographies différentes promeut de nouvelles associations : comme le soutient Beck [*ibid.*, p. 212], « dans chacune des opinions publiques apparemment nationales se produisent de nouveaux échanges entre intérieur et extérieur, ennemi et ami, nous et les autres ». Les médias de communications de masse sont le support nécessaire pour cette circulation.

La composante ethnico-religieuse devient pertinente dans le cadre d'une élaboration renouvelée du « voisin ethnique » [Appadurai, 2007, p. 113] qui mobilise des « incertitudes sociale et des certitudes idéologiques » [*ibid.*, p. 115]. La circulation de la marque ethnique et religieuse de l'autre comme source potentielle de danger, qu'Appadurai [2007] situe dans les années 1990, se superpose dans les pays du littoral atlantique du continent américain à des images fondatrices associées aux apports des groupes de migrants dans les sociétés alluviales. Les « Arabes » qui résident à Foz de Iguazú sont perçus par la population des villes comme l'une des nombreuses ethnies qui contribuent au développement et à la diversité culturelle de la ville, mais cette image, s'inscrivant principalement dans un cadre national, se superpose à celle d'un éventuel terroriste masqué, promue par les médias de communication ; une image qui, si elle s'applique au voisin, circule, opère, crée des associations.

5. Entretien avec K.O., commerçant d'origine libanaise, 06/02/2007, Foz de Iguazú, Brésil.

*L'occupation du territoire par des contingents migratoires divers :
une politique des états*

Avant de continuer à approfondir les imaginaires locaux face aux migrants et aux « autres », nous allons nous attacher à présenter le second des présupposés sur lequel repose la définition de la « Triple Frontière », c'est-à-dire, son caractère de région « transnationale », zone de confluence des trois pays qui la composent. En réalité, l'objet que les médias de communication, notamment nord-américains, construisent, force l'idée de la « transnationalité » de la région à partir de sa désignation comme un espace hors du contrôle des états nationaux. Un paragraphe éloquent du *The Middle East* de 2003, cité par Montenegro et Giménez Béliveau [2006, p. 55] renforce l'idée de désordre et de dérèglement associée au manque d'État :

« Ce lieu sans lois est une ancienne zone de trafic de drogues, d'armes et de bandits ; c'est une région étrange, où les gouvernements des trois pays se sont révélés incapables d'imposer tout type d'ordre, de même que l'insouciance des forces de la loi et de l'ordre l'a converti en ce qu'est devenue la zone de la Triple Frontière ».

La région est perçue comme une réduction à la loupe d'une zone qui dessine un cercle, mettant en exergue trois villes appartenant à trois pays différents, dans un mouvement qui les uniformise les unes les autres, effaçant les asymétries. Et la combinaison entre uniformisation et coupe géographique arbitraire ne résiste pas à l'examen de la recherche ethnographique : l'un des premiers points de notre recherche montre la force des ancrages nationaux au moment de déclarer son identité, de définir des mouvements, ou d'organiser les politiques pour la région.

La zone a constitué un point extrême de chacun des pays qui convergent en elle. Sauvage, inaccessible, originellement habitée par des groupes indigènes de la famille guarani, la région a été peuplée au cours du xx^e siècle grâce à des fronts pionniers. C'est l'extrême orient du Paraguay, qui au milieu du xx^e siècle a décidé d'avancer vers l'Est en créant une voie terrestre qui le rapproche du Brésil et d'une sortie maritime ; elle constitue l'extrême nord-est de l'Argentine, dont la province de Misiones a été contrôlée directement par le gouvernement national (conservant le statut juridique de *territoire national*, formellement, jusqu'en 1953, même si dans les faits, l'organisation politique de la province s'est maintenue pendant une vingtaine d'années⁶) ; c'est l'extrême sud-ouest du Brésil, qui organise une colonisation de la région à travers un programme gouvernemental connu sous le nom de « Marche vers l'Ouest » [Silva et Debad, 2006]. L'orientation historique du peuplement de la région s'est effectuée à partir de régions plus « centrales » des pays vers le point de convergence des trois frontières, qui constitue, comme nous avons pu le voir, une lointaine limite pour les uns et pour les autres. Les fronts pionniers qui ont organisé l'installation de colons dans la zone le firent à partir d'un imaginaire marqué par des idées nationalistes, qui en de nombreuses occasions ont considéré le pays voisin comme un potentiel ennemi.

6. Voir sur ce thème Amable, Dohmann, Rojas [2008].

Au Brésil dans les années 1940, « Vargas n'économise aucun effort dans cette œuvre de nationalisation des frontières, ce qui se manifeste à travers plusieurs charges pour la colonisation et l'occupation du territoire du Paraná... Elles révèlent les préoccupations suivantes : a) une préoccupation pour les Brésiliens, résidents ici, *no abrasilerados* – concept appliqué aux Brésiliens nés et qui vécurent ici mais pratiquaient l'espagnol et utilisaient la monnaie argentine, et b) la préoccupation territoriale, face au *danger* argentin – concept utilisé pour définir la *menace* ressentie par le Brésil au cours de cette période, prenant compte de la rivalité entre le Brésil et l'Argentine » [Silva et Debald, 2006, p. 100].

Dans la province de Misiones, en Argentine, nous rencontrons une image spéculaire de l'idée de danger concernant la nation voisine dans le processus de peuplement des territoires de l'extrême orient. Ces terres, qui marquent la limite avec le Brésil, étaient des terres fiscales ; de fait, à différents moments des successifs plans de colonisation ont été organisés dans les zones considérées comme vacantes. L'un de ces plans a été le « Plan de Colonisation Andresito », mis en place au cours de la dictature militaire argentine (1976-1983), dont les directives considéraient que les terres au nord de Misiones étaient trop dépeuplées, et que pour cela, elles restaient exposées à « l'intrusion » permanente de Brésiliens. Le plan de colonisation crée le municipio Comandante Andresito, avec l'apport d'Argentins (natifs et descendants d'étrangers qui s'étaient installés dans d'autres zones de la province au cours du xx^e siècle), déployant un sens aigu de la nationalité :

« Les colons participants au Plan Andresito se sentent de vrais pionniers de la frontière, respectant les requêtes de l'État Autoritaire... Ils se sentent porteurs d'une culture nationale représentée par les symboles nationaux et surtout très Argentins, malgré le fait que ces sentiments s'extériorisent avec un fort accent étranger (polonais, allemand, suisse, etc.) ou dans un *portugol* imparfait » [Pyke, 2006, p. 92].

Renforçant l'orientation historique, ancrée au niveau nationale, du peuplement de la région, l'observation du territoire de la « Triple Frontière » révèle un espace organisé selon un découpage national, au niveau duquel les trois nations se touchent. Culture, politique, la façon de communiquer sont plus proches entre les habitants de Foz de Iguazú, et ceux de Curitiba (Capital de l'État de Paraná – Brésil –, auquel Foz appartient) qu'avec ceux de Puerto Iguazú, qui a leur tour sont plus proches dans leur manière de parler et dans leurs rapports à la politique des habitants de Posadas (capitale de la province de Misiones – Argentine –) que de ceux de la ville de Ciudad del Este ; la manière de se mettre en relation avec les autorités civiles et religieuses s'apparent plus, dans le cas de Ciudad del Este, à Asunción, capitale du Paraguay, qu'au mode de relation à Foz de Iguazú, au Brésil, ou Puerto Iguazú, en Argentine. Et s'il est certain que les activités, en particulier le commerce, rendent les échanges plus fluides et étroits, les asymétries, à l'origine de ces échanges (différences de la valeur monétaire, inégalité de l'imposition) reconnaissent son origine dans l'organisation nationale.

Ce qui donne à la région des trois frontières les nuances qui la rendent singulière tient à la manière de percevoir la convergence des trois états ; cependant, la « Triple Frontière » apparaît à partir de la conception de catégories de pensée supranationales, avec lesquelles les habitants de la région et les gouvernements locaux et nationaux se reconnaissent peu et supportent mal ; ces catégories ne peuvent malgré tout être éludées, du fait de leur dimension discursive et de leur pouvoir médiatique.

Les migrants et leurs religions : nation, altérités et constructions identitaires

Temporalités segmentées

Dans le cadre de cette partie, nous travaillerons sur les dynamiques de construction identitaire dans la partie argentine de la « Triple Frontière », la province de Misiones. Nous analyserons ici la construction de « l'autre » migrant et son évolution. La figure du migrant a été associée au cours du ^{xx} siècle à la figure du « colon », qui a contribué à la construction d'une idée du territoire et au façonnement des traits du travail et de la culture ; plus récemment elle s'oppose à la figure de « l'occupant », dont les caractéristiques sociales, religieuses, culturelles diffèrent du premier. La vision de « l'autre » se transforme, cependant, à partir de l'apparition de nouveaux courants migratoires porteurs de traits culturels et religieux vécus au départ comme étant radicalement autre, mais aussi à partir d'imaginaires qui renvoient à des projets politiques régionaux, à l'exemple du développement du MERCOSUR, qui affectent la manière de concevoir sa propre nationalité en relation avec celle du voisin.

La province de Misiones se caractérise, depuis la fin du ^{xix}, par la présence de migrants qui arrivent dans cette région à la recherche d'un lieu dans le monde. De peuplement plus tardif que d'autres régions de l'Argentine, elle se caractérise par la prééminence d'activités liées à l'exploitation du sol, forestière et agricole. Comme l'affirme Bartolomé [1998, p. 14] :

« La colonisation massive, initiée à la fin du ^{xix}, a agi sur un espace qui, malgré son riche passé aborigène et l'expérience notable des Jésuites, était restée dépeuplé du fait des vicissitudes des Guerres de l'Indépendance et des conflits dérivés de l'expansionnisme luso-brésilien. Ce dépeuplement est arrivé au point que certaines sources estiment qu'en 1869, le territoire n'était peuplé que de "3 000 Indiens" ».

L'expansion de la population s'effectue à partir de déplacements de contingents originaires d'autres provinces, des pays voisins (Paraguay, Brésil, Uruguay), et de l'apport de migrants d'Europe. L'imaginaire social de Misiones se construit à partir de ces couches migratoires successives, et comme toute construction de représentations, il illumine certains aspects du processus historique et en laisse d'autres dans l'ombre [Joutard, 1983]. Ainsi, l'immigration européenne est présentée comme l'une des caractéristiques fondamentales de la province et de ses habitants, surévaluée dans les livres d'histoire et dans les constructions

symboliques. Comme le notent Amable, Doman et Rojas [2008, p. 68, 73], entre 1874 et 1883 les familles d'origine locale étaient 2 145 dans la capitale provinciale, Posadas, alors que les familles d'origine étrangère s'élevaient à 95 ; de même, en 1914, le recensement national comptait 86,6 % d'habitants d'origine locale sur le territoire de Misiones. La figure de l'autochtone (créole, Argentin, habitants de Corrientes, Paraguayen, ou assimilés), si elle ne cesse d'être présente, apparaît hors contexte, déplacée par rapport à la représentation du migrant avec ses habits colorés, ses danses et ses plats typiques. L'image du migrant, avec une série d'attributs associés « au progrès », s'est imposée pour construire un imaginaire de la société au sein duquel la multiculturalité est une valeur positive, et la convivialité entre groupes d'origines nationales diverses, une richesse. L'immigrant, caractérisé par des traits phénotypiques des peuples d'Europe de l'Est, est pensé comme porteur de la civilisation, diffuseur de techniques agricoles « modernes » dans un espace « sauvage et forestier ». Comme le présente la page officielle de la ville d'Oberá, seconde ville (en nombre d'habitants) de Misiones, et centre géographique du processus de colonisation pionnier⁷ :

« L'immigration marque au fer l'histoire de Misiones dans la mesure où elle change complètement le paysage de la Province et la physionomie de sa population, incorporant les idéaux de communauté et les expériences techniques réalisées en Europe ».

Même prenant en compte la survalorisation de l'apport européen, il est vrai que l'immigration d'origine européenne a eu un poids relativement important dans la région par rapport à d'autres aires géographiques d'Argentine⁸. Sur le référent empirique du migrant provenant d'Europe Centrale s'est constitué la figure du « colon », qui associe des traits ethniques, religieux et culturels.

Les protestants historiques⁹ comme « colons »

La représentation étendue des migrants pionniers dans la région de Misiones se borne sur la figure du « colon ». Le « migrant-colon » est décrit à partir d'un chemin d'intégration à la société argentine, dans lequel les traits d'altérité nationale, religieuse, ethnique, sociale se voient progressivement affaiblis.

Le parcours d'ascension sociale et la culture du travail sont au centre de la définition du « colon », oblitérant d'autres traits différenciateurs, comme

7. En www.obera.gov.ar, page officielle de la ville d'Oberá, consultée pour la dernière fois le 30/01/2010.

8. Comme l'affirme Schiavoni [1998, p. 52], « à la différence de ce qui a pu se passer dans les zones de colonisation agricole plus anciennes du pays, ces colons provenaient principalement du nord et de l'est de l'Europe. Si la prédominance numérique est marquée par Allemands, Polonais et Ukrainiens, il existe aussi d'importants centres d'origines scandinave, suisse, française, etc., qui donnent lieu à une véritable mosaïque ethnique ».

9. Les protestants historiques, Luthériens, Anglicans, Presbytériens, Méthodistes, arrivent à la province de Misiones avec les contingents migratoires. Ils se réunissent dans les Eglises suivantes : Iglesia Evangélica Congregacional, Iglesia Evangélica Luterana Unida, Iglesia Evangélica del Río de la Plata, Asociación de Iglesias Cristianas de fe Evangélica, Comunidad Cristiana Evangélica, Fundación Misionera de la Iglesia de Dios, entre autres [Amable, 2007].

l'appartenance religieuse multiple. Le « colon » idéalement conçu est issu d'une famille monogame, qui travaille avec lui dans l'exploitation agricole ; de religion chrétienne, est travailleur, propriétaire et connaît le succès : « Dans le contexte de la production agricole familiale de Misiones, le "colon" décrit par Bartolomé représente une trajectoire sociale ascendante » [Schiavoni, 1998, p. 54].

Un fonctionnaire de la province illustre très bien cette conception du migrant : « n'importe où à Misiones, il y a des colons qui travaillent la terre, dont la leur, ou amodiée, mais ils ont tous une culture du travail dans la ferme... »¹⁰. Posséder « une culture du travail », attribut des « colons », s'oppose généralement à l'absence d'un tel attribut chez les Créoles (argents ou migrants des pays limitrophes), chez certains nouveaux migrants et souvent chez les pentecôtistes, spécialement les leaders religieux. Les catégories de « Créoles » et « d'intrus » ou « d'occupants » se superposent progressivement. La construction de la figure du migrant « colon » par opposition à l'habitant local charge de connotation positive l'un des deux pôles, le « colon étranger », et condense les valeurs négatives dans l'autre pôle, le « créole ». Voyons ici la conception des uns et des autres dans l'un des nombreux récits glorificateurs de l'immigration qui circulent à Misiones :

« Il y a des différences culturelles entre *gringos* et *criollos* que nous ne pouvons pas laisser de côté. L'une de ces différences est le thème du travail dans la mesure où ils dédieraient une grande partie de leur temps et de leurs efforts au travail, visant constamment à l'accumulation et à l'épargne, alors que le *criollo* se préoccupe de couvrir les nécessités de base pour lui et sa famille (logement, alimentation, vêtement)... Du point de vue économique, les *gringos* se caractérisent pour être des épargnants, conservant peso après peso et se privant dans les premières années de beaucoup de choses, même d'avoir des enfants, mais se donnant la possibilité d'avoir des fermes, des maisons en dur, des autos, etc. En revanche le *criollo*, dans les colonies et dans la plupart des cas, ne se prive d'aucun plaisir dans la mesure où il n'a aucun inconvénient à travailler toute sa vie sous la dépendance d'un autre » [Hirsch, 2001, p. 62, 63].

Étant perçu d'abord comme un autre national, le « colon » est rapidement « argentinisé » à partir d'un double mouvement symbolique. D'un côté la volonté d'intégration du migrant à l'Argentine comme pays d'élection le rapproche, « l'argentinise », soulignant l'adoption de nouvelles coutumes et de la langue espagnole (bien que cette dernière soit parlée avec un accent). De l'autre, le modèle de pays à travers lequel l'Argentine se pense considère la société argentine comme le fruit de l'apport migratoire : précisément, c'est une « mosaïque » dans laquelle chacune des communautés apporte des connaissances, des expériences, des caractéristiques à un espace commun marqué par « l'argentinité ». Ce récit est particulièrement périlleux dans la province de Misiones.

L'on peut percevoir dans le discours qui glorifie le travail comme chemin d'ascension sociale, les échos d'une ascétique associée au protestantisme historique ; l'appartenance à des traditions religieuses différentes, pourtant, n'est pas

10. Entretien avec A.T., fonctionnaire de la Province de Misiones, réalisée à Posadas le 09/08/2008.

particulièrement soulignée en tant que marque d'altérité. La tradition religieuse du « colon » le distingue en effet de la majorité catholique de la population locale ¹¹, sans pourtant le placer dans un lieu d'altérité irréconciliable. Aux premiers temps de la colonisation, le partage des difficultés dans un contexte nouveau pour les uns et pour les autres rapproche catholiques et protestants, les confrontant à une réalité rude et laborieuse ¹². Les nouveaux villages ne comptent pas avec des prêtres ou pasteurs qui y résident de manière permanente, ce qui génère des contacts entre les fidèles des différentes traditions religieuses chrétiennes : ainsi, par exemple, les pasteurs allemands demandaient des textes religieux en espagnol afin de propager leur foi parmi les « Créoles » proches de ses ouailles provenant d'Allemagne [Zorzin, 2009, p. 107].

La convergence entre catholiques et protestants historiques s'appuie sur les origines de l'expérience migratoire à propos des difficultés partagées d'adaptation à un nouveau contexte. Plus tard, au cours du dernier quart du xx^e siècle, l'approfondissement du travail œcuménique entre les Églises protestantes historiques et l'Église catholique a consolidé une certaine convivialité entre les institutions qui les a amenées à créer des espaces de collaboration face à la sphère politique. Selon l'évêque de Puerto Iguazú d'alors :

« À Puerto Iguazú, il n'y a pas de luthériens, mais à Eldorado si, et à Montecarlo, et ces populations, ces colonies un peu plus anciennes comptent avec une présence luthérienne assez importante. Ce sont des églises très sérieuses, avec lesquelles nous maintenons un très bon dialogue, ici on parle de l'œcuménisme qui se répand sans aucun problème... En général, il y a un très bon dialogue » ¹³.

Les distances avec « l'autre » religieux se raccourcissent à partir de la mise en place de politiques de promotion de l'œcuménisme, qui débouchèrent à certains moments spécifiques sur des collaborations politiques concrètes ¹⁴.

11. L'Église catholique elle-même considère que le diocèse de Puerto Iguazú (l'un des deux diocèses qui divisèrent jusqu'en 2009 la province de Misiones) compte parmi l'un des plus faibles pourcentages de catholiques de toute l'Argentine (70 %), données reprises du *Guía Eclesiástica Argentina*. Les données du guide ecclésiastique, publiées par l'Église catholique, doivent être considérées comme provenant des acteurs religieux eux-mêmes. La première enquête académique réalisée en 2008 par le CELL/CONICET met en exergue qu'il y a 76,5 % de catholiques, un pourcentage de 11,3 % d'indifférents à la religion et 9 % d'évangéliques (protestants historiques – 1,1 % – et pentecôtistes – 7,9 %) en Argentine. Dans la région du nord-est, qui inclut la province de Misiones, on compte un pourcentage de 84 % de catholiques, 11,8 % d'évangéliques, légèrement au-dessus de la moyenne nationale et seulement 3,2 % de la population indifférente à la religion, alors que le niveau national dépasse les 11 %. Données disponibles à www.ceil-piette.gov.ar

12. « En général, dans les colonies la vie entre les fidèles de religions différentes était harmonieuse, étant donné que les colons étaient peu nombreux et qu'ils avaient besoin de se soutenir mutuellement pour s'en sortir des difficultés des premières années » [Amable, 2007, p. 37].

13. Entretien avec Joaquín Piña, évêque de Puerto Iguazú, 29/08/04, Puerto Iguazú.

14. L'évêque du diocèse de Puerto Iguazú depuis sa fondation, Joaquín Piña, héritier des courants progressistes liés à la Théologie de la Libération, a propagé dans son diocèse l'Option par les Pauvres ; il a encouragé une participation plus ample et l'horizontalité des liens entre les fidèles. L'approfondissement de l'engagement avec les couches populaires et paysannes de la population a amené l'évêque et le groupe de catholiques qui l'entourait à s'affronter avec le gouvernement de la province de Misiones. Ce conflit devient encore plus grave quand le gouverneur convoque un plébiscite afin de lui permettre encore une réélection, et c'est le même Piña qui décide de conduire la coalition opposante. Le FUD (Front Unis par la Dignité) finalement l'emporte sur la liste du gouverneur. La coalition est composée par un nombre élevé

Dans la mesure où il passe rapidement de la pauvreté à la « classe moyenne propriétaire »¹⁵, et dans des temps aujourd'hui considérés comme éloignés, le « colon » ne s'installe pas dans la catégorie de l'autre social. Il arrive pauvre, mais cesse de l'être très vite, en vertu précisément de sa « capacité de travail ». « Épargneurs », comme les nomme Hirsch [2001, p. 62, 63], « comme de bons Allemands, si tenaces, si travailleurs », comme les définit l'évêque catholique Piña¹⁶, le parcours qui les amène à passer de la pauvreté, dans leur pays d'origine, à être propriétaires à Misiones apparaît comme une sorte de destin manifeste de la construction de la figure du « colon », au sein de laquelle la provenance s'associe dans l'imaginaire avec le succès des trajectoires biographiques en termes économiques et sociales.

Les « intrus », pauvres et pentecôtistes

L'image du migrant comme « colon » surgit à partir des premières vagues migratoires à Misiones et se prolonge dans le temps, consolidant avec les années ses attributs positifs : la création à partir de 1980 de la « Fête de l'Immigrant » dans la ville d'Obera, en est seulement un exemple. Cette figure s'oppose à la figure d'un migrant plus récent, celle de « l'intrus », ou de l'« occupant », qui se charge d'attributs négatifs. Schiavoni [1998] considère que la différence entre « occupant » et « colon » ne correspond pas exactement aux catégories ethniques ou nationales, mais renvoie plutôt au moment de l'installation des migrants sur le territoire :

« De cette manière, la catégorie "occupant" se définit fondamentalement par sa composante clandestine, associée à des conditions précaires de possession de la terre, à la culture annuelle et, en général, à des situations d'instabilité et de pauvreté. La catégorie "colon", de son côté, décrit une situation de légalité obtenue à partir de l'assurance de la possession de la terre, d'une occupation stable, de l'enracinement et de la permanence [ibid., p. 91] ».

Ces temporalités segmentées, plus que la provenance et l'appartenance religieuse, définissent les limites entre les catégories sociales ; cependant, comme l'affirme plus avant la même Schiavoni [ibid., p. 91], « les composants de la catégorie "occupant" atteignent leur expression la plus complète dans le cas des immigrants brésiliens qui rentrent illégalement dans le pays ». C'est précisément cette superposition entre catégorie sociale – fondée sur les modalités productives et le régime de possession de la terre, directement liés avec l'établissement plus ou moins récent sur le territoire – et la catégorie ethnico-nationale et religieuse qui nous amène à réfléchir sur la figure du migrant comme « intrus ».

Si comme l'affirme Schiavoni [ibid., p. 19], « l'occupation spontanée de terres fiscales est un processus permanent, qui accompagne le peuplement officiel », à

de leaders religieux, catholiques et protestants, notamment de l'Église Évangélique du Río de la Plata (IERP).

15. Une étude de cas intéressante sur cette évolution peut-être lue dans Gallero [2008].

16. Entretien avec Joaquín Piña, évêque de Puerto Iguazú, 29/08/04, Puerto Iguazú.

quel moment et qui sont désignés comme des « intrus » ou des « occupants » ? Et à partir de quels aspects des multiples possibles se définit l'altérité ?

Revenant un peu en arrière, nous constatons qu'à partir des années 1940, lorsque le territoire de Misiones a été occupé à environ 36 % [*ibid.*], l'immigration provenant des pays d'Europe s'est réduite. Cependant, la « frontière agricole » continue de s'étendre dans un processus spontané, non organisé par les autorités nationales. Les historiens de la province de Misiones soutiennent que :

« À partir de 1940 l'immigration commence à diminuer : l'immigration provenant d'outre-mer cesse de venir, à l'exception de l'immigration japonaise, mais l'installation des Argentins se poursuit, tant des Créoles que des fils des anciens immigrants, de même que des Brésiliens et des Paraguayens qui se sont généralement installés comme des intrus sur des terres inoccupées »

[Amable, Dohmann, Rojas, 2008, p. 65].

Il apparaît ici un premier aspect de la construction de l'altérité de ces « nouveaux » migrants, distants d'une vingtaine d'années de la vague antérieure (entre 1935 et 1955, approximativement), qui sont précisément les années au cours desquelles l'Argentine évolue, se transformant d'un pays conservateur à une société de masse¹⁷. On remarque l'altérité nationale des nouveaux arrivants. Il est important de souligner que beaucoup de ceux que l'on nomme « intrus » sont des Argentins de plusieurs générations : ce que nous souhaitons mettre en évidence ici n'est pas l'inscription nationale objective des migrants, mais la construction de la figure de « l'intrus » à partir d'opérations de sens qui révèlent quelques caractéristiques et en effacent d'autres. Dans cet imaginaire, les « intrus » proviennent des pays voisins et sont, en Argentine, des Brésiliens et des Paraguayens. Les uns et les autres ont des caractéristiques clairement différenciées : le « Brésilien » est perçu comme actif, envahisseur, destructeur de forêt pour en tirer avantage ; le « Paraguayen » est considéré passif, préférant subsister de trafics divers, légaux ou illégaux. Mais les deux sont chargés d'attributs négatifs généralisés à travers leur nationalité, qui les convertissent en migrants perçus comme des « autres » non intégrables. Cet autre est perçu comme menaçant, allant quasiment à l'encontre des courants d'idées qui ont permis l'intégration avec le MERCOSUR [Jelin, 1999 ; Merenson, 2007]. Le « Brésilien » envahit, apparaît comme un voisin potentiellement dangereux, laissant ressurgir les idées de conflit régional des années 1970 : « *Tu ne peux pas aller vivre là-bas si tu ne parles pas portugais. Tout est marqué par la culture, l'idiosyncrasie, la langue et la religion. Toute la partie de la frontière. C'est très puissant cela* », affirme un fonctionnaire de la province de Misiones, à partir de la zone des Frontières. « Là-bas » définit la frange nord orientale du territoire provincial, qui marque la limite avec le Brésil. Cet espace est conçu comme « vide », et sous le risque permanent d'une intrusion étrangère. Cet immigrant qui « s'introduit », en outre, a des caractéristiques sociales clairement définies :

17. Ce sont les années de croissance du péronisme comme force populaire de masse, qui va profondément modifier la scène politique argentine, et qui s'appuie précisément comme force partisane sur les secteurs sociaux constitués par les migrants internes, appelés péjorativement par leurs adversaires : « *cabe-citas negras* » et « *descamisados* ».

« Et les pauvres du sud [du Brésil]... sont expulsés. C'est pour cela qu'ils viennent par là, ils ne leur donnent rien, ils n'ont aucune terre. Ils passent la frontière, ils nous envahissent de n'importe quelle manière, avec une forte collaboration du Mouvement des Sans-Terres... Eux (les autorités du Brésil), ils veulent trouver une solution au problème des sans-terre avec la province de Misiones. Ils font venir beaucoup de gens, énormément de gens... Et ils passent, ils te font venir, par exemple, une fille avec des enfants en bas âge, dans une barque, une truie enceinte, et ils te disent, vas-y, trouve-toi une place dans les 2000 hectares, ou vas-y trouve-toi une place à Pozo Azul... »¹⁸.

L'appartenance religieuse de ces « nouveaux » occupants du territoire creuse encore les distances sociales, et l'œcuménisme en œuvre qui allie catholiques et protestants historiques ne s'étend pas jusqu'aux croyants pentecôtistes. Ceux-ci, et surtout leurs leaders, sont chargés de la marque de l'altérité à partir de déterminants théologiques et sociaux, associés au caractère « étranger » des Églises. Un pasteur protestant historique affirme que :

« Les pentecôtistes, même si on ne peut pas généraliser, maintiennent une ligne théologique dualiste, moraliste et de la prospérité. Toutes les églises de cette région ont une influence brésilienne très forte... Les Églises pentecôtistes prêchent parmi les plus pauvres, mais elles développent la théologie de la prospérité, recrutant quelques fidèles riches et proposant leur situation comme un but à atteindre par les plus humbles de la congrégation. Ceux-ci, dans l'espoir d'atteindre le chemin du salut, donnent tout à son église et à son pasteur »¹⁹.

Créant un schéma basé sur deux pôles, l'individuel et le collectif, la représentation des Églises pentecôtistes, préférées des migrants les plus récents, est placée par les leaders catholiques et protestants historiques du côté de l'individuel. Selon un leader protestant historique :

« Je crois que beaucoup de personnes cherchent une espèce d'abri, ils veulent se sentir soutenus, et se sentir dignes à l'intérieur d'une logique de consommation... Ils cherchent aussi une solution magique aux problèmes : il faut croire en Jésus, lui offrir son cœur, donner son argent et avoir pleine confiance en lui, et c'est toujours à un niveau personnel et non pas communautaire... »²⁰.

Et avec cet « autre » religieux, le travail commun n'est pas possible : « Les modalités d'être église' des pentecôtistes sont très différentes des nôtres. Le travail en commun n'est pas possible »²¹. L'altérité religieuse ne permet pas le dialogue œcuménique entre protestants historiques et pentecôtistes. Comme les catholiques, les protestants historiques préfèrent tisser d'autres alliances. Un dirigeant catholique définit la situation religieuse de Misiones de la façon suivante :

« Après il y a les autres, certains parlent de sectes, ils n'aiment pas qu'on les désigne comme des sectes, venus pour partie des États-Unis et pour partie du Brésil, du sud du Brésil. Beaucoup sont venus par ici, ces Églises de type pentecôtiste, Assemblées de Dieu, on en est plein, il y en a partout... Certains ont des réclamations

18. Entretien avec A.T., fonctionnaire de la Province de Misiones, 09/08/2008, Posadas (Argentine).

19. Entretien avec C.M., Pasteur de l'Église Évangélique du Rio de la Plata (IERP), 06/08/2010.

20. Entretien avec A. K., Pasteur de l'Église Évangélique du Rio de la Plata (IERP), 20/07/2010.

21. Idem.

sociales, mais d'autres sont des gens très fanatiques. Très ignorants et très fanatiques »²².

Et si l'espace catholique de la région est marqué par un type de catholicisme qui fait sienne « l'Option des pauvres » [Mallimaci, 1995 ; Setton, 2007 ; Giménez Béliveau, 2008], le rapprochement en termes de compromis idéologique, doctrinal et politique n'est pas suffisant pour minimiser la distance avec une option religieuse distincte (ce sont des pauvres, mais ils choisissent d'être pentecôtistes).

Le migrant récent est, en plus d'un autre religieux et national, un autre social clairement défini. Il est pauvre, et comme tel il est « manipulé » par différents agents qui pensent pour lui. Les dirigeants politiques et les pasteurs pentecôtistes sont les sujets actifs qui manipulent, selon cette représentation assez répandue. Ainsi l'expriment un fonctionnaire du gouvernement de Misiones et un leader d'une église protestante historique :

« Les "occupants" ont des supposés parents, amis, gens qui les amènent, même lorsqu'apparaît un problème juridique, qu'ils veulent les expulser, il apparaît quelqu'un qui parle *castellano*, qui parle parfaitement, et qui a des connaissances juridiques... »²³.

« Les églises d'origine pentecôtiste s'identifient fortement avec les chefs politiques des villages, les maires et les édiles »²⁴.

Ce migrant étranger est défini comme pauvre non seulement à partir de l'idée de manques matériels mais aussi de l'impossibilité d'un agencement autonome pour tout ce qui n'est pas le dur travail agricole d'autosubsistance : d'autres décident toujours pour lui, depuis les autorités brésiliennes, qui les expulsent vers le territoire de Misiones jusqu'aux agents locaux qui, liés aux mouvements politiques et religieux en Argentine, les guident dans leur installation, et les entrepreneurs argentins qui profitent du déboisement produit par les « intrus » pour faire avancer la frontière agricole dans des espaces réservés auparavant pour la protection de la forêt originelle :

« Le pauvre Brésilien, le Sans Terre, est un instrument pour prendre possession de la terre, et il paie avec sa liberté. C'est comme le droit de cuissage... c'est l'infanterie. Après ils les laissent jusqu'à ce qu'ils obtiennent des papiers, et ils restent là »²⁵.

Les représentations sur le migrant paraguayen coïncident dans leur négation de toute forme d'agencement, et il apparaît même privé de la volonté de travailler. Fainéant, en particulier l'homme, il se dédie au commerce lorsque l'opportunité apparaît :

« [Les Paraguayens] n'ont pas de terre parce qu'ils n'ont pas de quoi travailler. Les Paraguayens ne veulent pas travailler, ils préfèrent venir avec un petit sac de marijuana. Le Guarani n'a pas de culture du travail. Tous ceux qui travaillent au

22. Entretien avec J.G., dirigeant catholique, 10/08/2009, Puerto Iguazú.

23. Entretien avec A.T., fonctionnaire de la Province de Misiones, 09/08/2008, Posadas (Argentine).

24. Entretien avec C.M., Pasteur de l'Église Évangélique du Río de la Plata (IERP), août 2010.

25. Idem.

Paraguay sont des *gringos*. Le Paraguayen, le Guarani, lui, n'a pas de culture du travail, le sens du sacrifice pour le travail, il est plus commerçant. Le type qui apporte des montres de contrebande, des femmes, des enfants, il vend des cigarettes, tout ce que tu peux imaginer »²⁶.

Et, nous l'avons vu, la caractérisation religieuse du migrant en tant que pentecôtiste ne fait que renforcer l'image des individus manipulés par des agents politiques et religieux plus puissants. Cette caractérisation du migrant renvoie à l'opposition « colon »/ « créole ». La figure locale, le « créole » est assimilée dans ce cas au Paraguayen/Guarani défini par opposition au « *gringo* », le « colon » en fonction de sa relation au travail et à l'argent : le « *gringo* » travaille la terre, le « Paraguayen/Guarani » n'a pas de culture du travail.

Les nouveaux migrants représentent, en outre, non seulement une menace en tant que porteur d'une nationalité et d'une religion distincte, mais aussi pour incarner un projet d'occupation des terres disputées avec la conservation de la forêt originelle. Elle est rendue évident ici par un projet politique et économique différencié, à travers lequel les « intrus » personnifient une menace pour la richesse des ressources forestières et la biodiversité de la province. Il est important de noter que depuis la moitié des années 1980 les ressources forestières de Misiones commencent à être comprises en termes écologiques. Sont ainsi créés les Zones Naturelles Protégées à l'intérieur desquelles la taille des arbres est réglementée. Ces nouveaux espaces, conçus en termes écologiques, se voient menacés par l'action de « déforestation » des « intrus » :

« Ils sont nombreux et ils ont un avis différent du nôtre, une éducation distincte. Parce qu'ils détruisent la forêt, nous allons adopter une position fortement critique. Le Brésilien vient et il détruit tout... Ils déforêtent tout... et ils sèment, et lorsqu'ils passent la frontière, ils tentent de faire la même chose, ils se construisent une petite ferme de 10 hectares, et au bout de six mois, il n'y a plus un putain d'arbre. Ils ont besoin de produire, pour un kilo de produit ils mettent un kilo d'énergie, cela ne les préoccupe pas. Ils détruisent tout et brûlent, et quand ils brûlent, la forêt ne revient pas. Après ils plantent de la pâture, ou ils plantent du soja »²⁷.

Ici le migrant ajoute à l'altérité nationale, une altérité idéologique : porteur d'un projet politique distinct, la conservation contre la culture, la forêt originelle contre l'utilisation du sol pour une agriculture de subsistance. Cependant, les projets politiques différenciés cachent une différenciation centrale dans la conception de l'autre, qui est liée à une différenciation en termes de classes sociales. Le migrant est un autre notamment parce qu'il est pauvre, et c'est cette caractéristique qui constitue un obstacle à leur « intégration » à la société locale ; intégration qui, dans le modèle assimilationniste qui ordonne la perception du migrant à partir de la figure du « colon », domine la construction des imaginaires de la migration. Des pauvres qui envahissent les forêts pour les brûler et libérer des terres pour l'agriculture, expulsés du Brésil à cause du manque de terre, des pauvres qui

26. Entretien avec C.S., fonctionnaire de la Province de Misiones, 08/08/2008, Posadas.

27. Entretien avec A.T., fonctionnaire de la Province de Misiones, 09/08/2008, Posadas.

viennent du Paraguay et s'installent pour vivre de petits trafics légaux ou illégaux : une commune pauvreté.

« Et ici il n'y a pas de fermiers, ce sont des indigents, qui constituent une main-d'œuvre bon marché, ceux qui sortent pour ramasser les saloperies. Tout ce qu'il y a de plus bas, insignifiant, avec une éducation quasiment inexistante. Les enfants se nourrissent au collège, dans les paroisses, les églises. Et les majeurs, les plus grands vont travailler, faire la manche, et ils travaillent de n'importe quoi, à la périphérie, de n'importe quoi, comme maçon »²⁸.

Encore une fois le pauvre est construit comme une figure contraire à celle du « colon », qui travaille : il est étranger, « ignorant », pentecôtiste. Le migrant pauvre ne travaille pas, il vit comme il peut. Les tentatives de faire une distinction entre migrants d'une même provenance nationale ne font que renforcer les stéréotypes de classe : les Paraguayens ne sont pas tous pauvres, ceux qui appartiennent aux strates sociales supérieures s'intègrent sans aucun problème à la société :

« ... des Paraguayens qui viennent ici, certains restent et d'autres vont à Buenos Aires, et ils vont dans les villas. Paraguayen, supporter de Boca et péroniste... Il y a beaucoup de gens paraguayens qui vivent là-bas, qui sont des gens bien ou de classe moyenne aisée, qui à un moment sont partis à cause de Stroessner, et sont venus ici, et ils se sont adaptés à la société. Ils vivent bien, ce sont des progressistes, des commerçants... »²⁹.

De toutes les facettes de la construction de l'altérité, peut-être que la classe est la plus forte, celle à partir de laquelle apparaissent de nouvelles distinctions qui marquent les caractéristiques du migrant. L'ignorance qui leur est attribuée les construit comme des groupes ouverts aux influences qui proviennent du pays voisin, le Brésil. De nouveau les différents aspects de l'altérité se combinent, et la figure de l'autre national menaçant et actif s'articule avec celle de l'autre religieux qui croît de manière exponentielle.

« Nous restons stupéfaits, depuis Eldorado jusqu'à Irigoyen, chaque kilomètre et demi il y a une maison qui accueille une Assemblée de Dieu... Étant proche du Brésil, beaucoup de petits villages qui sont à la frontière avec le Brésil reçoivent aussi les émissions des chaînes brésiliennes, qui possèdent 60 chaînes par câble... Il y en a beaucoup qui sont liés aux cultes qu'il y a là-bas »³⁰.

« Je veux être averti, parce que, petit à petit, c'est comme une prison. Si tu n'es pas évangéliste tu ne trouves pas de travail, ton fils au collège n'est pas bien vu... Ce que je vois c'est que de nombreuses choses tu ne les obtiens pas si tu n'as pas cette carte de membre ».

Le migrant définit comme un autre religieux combine les traits de l'altérité sociale et de l'altérité nationale. Cela peut éventuellement le convertir en dangereux envahisseur. En ce sens, il faut lire le rôle attribué aux médias de communication, en particulier aux médias brésiliens qui « envahissent » l'espace audiovisuel argentin. C'est ce cadre qui rend compréhensible les accusations portées à

28. Idem.

29. Idem.

30. Entretien avec C.S., fonctionnaire de la Province de Misiones, 08/08/2008, Posadas.

l'encounter des « radios FM pentecôtistes » qui soutiennent les migrants par le biais d'une présence religieuse audible en permanence, avec l'avantage d'être parlée en brésilien.

Les musulmans, entre la « collectivité migrante » et la représentation du « terroriste »

Les deux pôles autour desquels se dessine la figure du migrant, le « colon » intégré et « l'intrus » envahisseur, s'articulent encore une fois pour penser la communauté arabe présente dans la région. Dans ce contexte de représentations différenciées de la figure du migrant, comment perçoit-on le migrant d'origine arabe, arrivé dans la région de la « Triple Frontière » dans les années 1970, qui a donné lieu, de surcroît, à des répercussions médiatiques selon lesquelles la région est définie comme un « nid de terroristes » ? Quels imaginaires se construisent autour de cette figure qui combine de manière inédite l'altérité religieuse, politique, ethnique ?

Comme tout processus social complexe, il possède différentes épaisseurs. Une première nous permet de voir que le migrant arabe³¹ est compris en termes de « collectivité », occupant un espace ethnique folklorisé, de même que d'autres groupes de migrants d'origines nationales diverses. Ainsi, au cours de la Fête de l'Immigrant d'Obéra les « Arabes » ont leur propre place à côté des collectivités Allemande, Russe, Nordique, Italienne. En même temps cette image de migrant qui s'intègre à la société réceptrice se heurte à la figure du « terroriste islamique international » qui circule globalement, et s'oppose à cette dernière. De manière quasiment uniforme, les communautés arabes des villes voisines de Foz do Iguazú au Brésil et de Ciudad del Este au Paraguay sont considérées comme étant hors de tout soupçon de la pratique active du terrorisme. Un évêque catholique de Misiones considère que :

« Ciudad del Este est un marché perse. Elle vit du commerce, c'est la capitale de la contrebande. N'importe quoi. Il y a beaucoup d'Orientaux, d'Arabes, les pauvres Paraguayens sont ceux qui vendent dans la rue. Ceux qui ont l'argent sont ceux qui viennent de l'extérieur. Bon, ce que l'on dit du terrorisme, cela tient plus de l'imagination de Bush que d'autre chose. Les pauvres Arabes en souffrent parce ce qu'ils les fichent comme s'ils étaient de terroristes, mais ce sont des commerçants »³².

Le migrant arabe musulman³³ est chargé de plusieurs aspects de l'altérité, qui sont définis comme positifs ou négatifs selon l'acteur social qui les énonce, mais

31. Pour une caractérisation de la migration arabe dans la région, voir note 2.

32. Entretien avec Joaquín Piña, évêque de Puerto Iguazú, 29/08/2004, Puerto Iguazú.

33. La migration d'origine arabe dans la région de la « Triple Frontière » compte à partir des années 1980 une pluralité d'institutions sociales et religieuses. Le fleurissement de ces institutions permet aux migrants de religion islamique de diffuser soit la langue arabe, soit leur religion. En 1981 commence la construction de la mosquée Omar Ibn Al-Khatib à Foz do Iguazú qui est finalement ouverte en 1983, au même temps que l'École Arabe ; en 1988 est fondée la Société islamique de Foz do Iguazú. En 1988 à Ciudad del Este un groupe de migrants créent le Centre Arabe Islamique Paraguayan, et en 1994 on inaugure la Mosquée Prophète Muhammad dans le centre de la ville paraguayenne [Montenegro, 2010, p. 169].

coïncident en substance dans leurs attributs. En principe, se présentant comme un autre ethnique et religieux, porteur d'une culture distincte, il est apprécié dans le cadre de la construction de la diversité, qui considère les apports culturels des groupes de migrants comme une valeur positive, qui contribue à la diversité. La position sociale des migrants arabes génère différentes conceptions. Ils sont, pour tous les acteurs, des commerçants qui prospèrent dans leurs activités. En ce sens, ils deviennent un autre dans le cadre du projet politique catholique, qui situe, dans le centre « l'Option pour les pauvres », les Arabes migrants de la « Triple Frontière » comme des pauvres poursuivis par l'empire nord-américain à cause de leur religion, tout en apparaissant dans la société locale comme de riches patrons de négoce qui emploient les pauvres « créoles »/paraguayens. Cette distance dans les regards de l'autre est décrite par Setton [2007, p. 77] à partir d'une célébration catholique qui a eu lieu dans le diocèse d'Iguaçu au cours de l'année 2005 :

« Le problème référait à l'élaboration de la propre identité des chrétiens "engagés", à la possibilité d'un mouvement ouvert à la pluralité des expériences religieuses. Cette construction de soi-même devait confirmer l'interaction avec l'altérité... Les mêmes participants [décidèrent] d'organiser une visite à la mosquée de Foz de Iguaçu... La visite de la mosquée s'est effectuée un vendredi, jour de la prière collective, ce qui permit à la trentaine de participants du Séminaire de Formation Théologique... de pouvoir observer les automobiles qui sortaient du parking adjacent au temps, transportant des hommes bien vêtus qui n'avaient rien à voir avec la pauvreté ou la vulnérabilité, au moins économique. Les distinctions symboliques paraissaient évidentes entre ces hommes et ceux qui apparaissaient à travers le thème du Séminaire : "Jusqu'aux pauvres, les peuples se rencontrent pour vivre ..." ».

Nous pouvons apprécier de nouveau ici l'importance que joue, dans la construction des représentations de l'autre, une approche en termes de classe [Fonseca, 2005]. Le migrant comme un autre religieux, apprécié positivement à cause de sa position politique de persécuté par un empire puissant (États-Unis), se superpose à un autre social : les migrants arabes ont réussi à obtenir une situation en termes de classe qui les rend proches d'un « nous », intégrés à la société de destination, de même qu'à un autre politique et doctrinal face aux assomptions idéologiques des catholiques progressistes, pour qui le pauvre est le centre d'un compromis religieux.

Conclusions

Au cours de cet article, nous nous sommes proposés d'aborder différentes façons de percevoir le migrant dans une région du monde, la « Triple Frontière » entre le Brésil, l'Argentine et le Paraguay, fortement marquée par les migrations de signes religieux et de nationalités diverses. Nous avons centré notre analyse sur l'interaction des imaginaires locaux, produit des sociabilités quotidiennes des acteurs, avec les images qui circulent globalement dans la sphère de l'opinion publique globale [Beck, 2008]. Ces imaginaires circulent avec une intensité singulière dans la région de la « Triple Frontière », qui a été particulièrement

stigmatisée par les médias de communications supralocaux comme un espace sans lois, au sein duquel pullulent la contrebande de différentes natures et les terrorismes divers [Montenegro, Giménez Béliveau, 2006].

En guise de conclusion, il nous paraît important de souligner ici deux problèmes qui apparaissent centraux dans notre analyse. Le premier point est lié à la construction du migrant comme un « autre », au sein duquel les différentes facettes de l'altérité se superposent et s'articulent, en se combinant de manière distincte selon les attributs des sujets migrants, les caractéristiques de la société d'origine et d'accueil, et la direction des flux à l'intérieur desquels ils se mobilisent.

Les migrants arabes de la ville de Ciudad del Este et de Foz de Iguazú sont perçus dans la région de la « Triple Frontière » à partir du prisme des effets de la globalisation culturelle et transnationale. À partir de l'une de ces dimensions, ils sont stigmatisés comme islamiques et terroristes, selon le discours des médias de communication de masse, alors qu'à partir d'une autre dimension, ils sont présentés comme des exemples de résistance et de lutte contre l'Empire Mondial, dans les Forums Sociaux Mondiaux, et leurs filières qui ont eu lieu dans la région. « Les Arabes islamiques » sont des autres par leur confession religieuse, et à partir de cet élément, pour certains acteurs, cette altérité est emphatisée par des projets politiques divergents, alors auquel sont intégrés par d'autres agents au sein d'un projet politique de signe contraire à celui qu'ils sont supposés adhérer. Le comportement quotidien des nouveaux groupes religieux de migrants est perçu et analysé à l'intérieur de cultures politiques et religieuses dominantes qui oscillent entre la discrimination de cet autre, et la solidarité et l'accompagnement à partir d'éthiques religieuses universelles. Mais les flux globaux de capitaux et de biens qui donnent lieu à la globalisation se développent en parallèle à la migration des pauvres et des vulnérables, qui se matérialise à travers ces hommes et ces femmes qui peuvent seulement vendre leur force de travail. Dans ces cas, l'exploitation de classe renforce les imaginaires de longue date, invoquant l'image de l'« intrus », de l'« usurpateur » et de l'« envahisseur ».

Cet aspect nous conduit au second problème qu'il nous intéresse de souligner, qui rentre en relation avec la force des imaginaires nationaux au moment de penser l'autre, et la manière dont ces imaginaires s'articulent avec une approche en termes de classe, de genre, de choix religieux, dont le format assume les particularités de chaque espace national. En ce sens, il nous a semblé intéressant de repenser les processus transnationaux à partir de données issues de terrains spécifiques. Les études des processus transnationaux abordent les flux globaux de capital, de biens et de personnes ; ces flux s'incarnent à travers des sujets, porteurs d'identités, parmi lesquelles se situent les identités nationales. Dans le cadre de la négociation entre les sujets et les sociétés d'accueil, se créent ainsi de nouvelles géographies religieuses hybrides. Et si ces espaces sociaux transformés se superposent aux frontières nationales, ce sont ces conditionnements nationaux, qui prédominent dans les pratiques et les différenciations en termes de classe, de genre, de politique et de religion, qui caractérisent les imaginaires dominants de chacun des États nationaux.

Bibliographie

- AMABLE M. [2007], *Iglesia y Sociedad Misionera. La Iglesia Católica en Misiones (1934-1986)*, Posadas, Ediciones Montoya.
- AMABLE M., DOHMANN K., ROJAS L. [2008], *Historia de la Provincia de Misiones. Siglo XX*, Posadas, Ediciones Montoya.
- APPADURAI A. [2007], *El rechazo de las minorías. Ensayo sobre la geografía de la furia*, Buenos Aires, Tusquets.
- BARTOLOMÉ L. [1998], « Prólogo », in Gabriela Schiavoni (dir.), *Colonos y ocupantes. Parentesco, reciprocidad y diferenciación social en la frontera agraria de Misiones*, Posadas, Editorial Universitaria.
- BECK U. [2008], *La sociedad del riesgo mundial. En busca de la seguridad perdida*, Buenos Aires, Paidós.
- FONSECA C. [2005] « La clase social y su recusación etnográfica », *Etnografías contemporáneas*, n° 1.
- GALLERO C. [2008], « La etnicidad alemana-brasileña en la pequeña explotación agrícola en Misiones », in Bartolomé L., Schiavoni G. (éd.) *Desarrollo y estudios rurales en Misiones*, Buenos Aires, CICCUS.
- GIMENEZ BELIVEAU V. [2008], « Sociabilidades, liderazgos e identidad en los grupos católicos argentinos. Un acercamiento al fenómeno de los comunitarismos a través del caso de los Seminarios de Formación Teológica », in Alonso Tejada A. (éd.) *América Latina y el Caribe : territorios religiosos y desafíos para el diálogo*, Buenos Aires, CLACSO.
- Guía Eclesiástica Argentina*, Buenos Aires, AICA, 2009.
- HERVIEU-LEGER D. [1999], *Le pèlerin et le converti. La Religion en mouvement*, Paris, Flammarion.
- HIRCH M. I. [2001], « Pasaje de ida », *La colonización alemana en Misiones*, Posadas, Editorial Universitaria de Misiones.
- JELIN E. [1999], « Dialogues, understandings and misunderstandings : social movements in MERCOSUR », *International Social Science Journal*, n° 159.
- JOUTARD Ph [1983], *Ces voix qui nous viennent du passé*, Paris, Hachette.
- KARAM J. [2010], « Atravesando las Américas : la “guerra contra el terror”, los árabes y las movilizaciones transfronterizas en Foz do Iguazú y Ciudad del Este », in Giménez Béliveau V., Montenegro S. (éd.) *La Triple Frontera. Dinámicas culturales y procesos transnacionales*, Buenos Aires, Espacio Editorial.
- MALLIMACI F. [1995], « Les courants au sein du Catholicisme argentin : continuités et ruptures », *Archives des Sciences Sociales des Religions*, n° 91, juillet-septembre, p. 113-136.
- MERENSON S. [2007], « Integración, estereotipos y MERCOSUR », in Grimson A. (ed.) *Pasiones nacionales. Política y cultura en Brasil y Argentina*, Buenos Aires, Edhasa.
- MONTENEGRO S. [2010], « Proyectos misionales y representaciones sobre la diversidad cultural : el evangelio transcultural para árabes en la Triple Frontera », in Giménez Béliveau V., Montenegro S. (éd.) *La Triple Frontera. Dinámicas culturales y procesos transnacionales*, Buenos Aires, Espacio Editorial.
- MONTENEGRO S., GIMENEZ BELIVEAU V. [2006] *La Triple Frontera. Globalización y construcción social del espacio*, Buenos Aires, Miño y Dávila.

- PYKE J. [2006], « El accionar de la Nación y el Estado durante la última dictadura militar en Argentina : el plan de colonización Andresito en la frontera de Misiones (1978- 1983) », in Sterling G. (éd.), *Abordagens historiográficas na Fronteira*, Foz do Iguazú, Uniamérica.
- RABOSI F. [2008], *En las calles de Ciudad del Este. Una etnografía del comercio de frontera*, Asunción, Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica.
- SCHIAVONI G. [1998], *Colonos y ocupantes. Parentesco, reciprocidad y diferenciación social en la frontera agraria de Misiones*, Posadas, Editorial Universitaria.
- SETTON D. [2007], « Construcción de la identidad en la diversidad a través del diálogo inter-religioso. El Seminario de Formación Teológica de Puerto Iguazú », *Religioni e Società*, n° 57, gennaio-aprile 2007, p. 72-80.
- SILVA M., DEBALA B. S. [2006], « A Tríplice Fronteira no contexto do Estado Novo : Leis e Políticas de nacionalização », in Germán Sterling (éd.), *Abordagens historiográficas na Fronteira*, Foz do Iguazú, Uniamérica.
- ZORZIN A. [2009], *Memorias, visiones y testimonio*, Buenos Aires, Iglesia Evangélica del Río de la Plata.

Entretiens cités.

- Joaquín Piña, Évêque catholique, 29/08/2004, Puerto Iguazú, Argentine, réalisé par Verónica Giménez Béliveau et Silvia Montenegro.
- C. M., Pasteur de l'Église Évangélique du Rio de la Plata (IERP), 06/08/2010, réalisé par Fortunato Mallimaci.
- A. K., Pasteur de l'Église Évangélique du Rio de la Plata (IERP), 20/07/2010, réalisé par Fortunato Mallimaci.
- J.G., Dirigeant catholique, 30/08/2004, Puerto Iguazú, Argentine, réalisé par Verónica Giménez Béliveau et Silvia Montenegro.
- J.A., Secrétaire de l'Environnement du Gouvernement de la Province du Paraná (Paraguay), 31/01/2007, Ciudad del Este, réalisé par Verónica Giménez Béliveau.
- G.C., Gouverneur du département de l'Alto Paraná (Paraguay), 05/02/2007, Ciudad del Este, réalisé par Verónica Giménez Béliveau.
- K.O., commerçant d'origine libanaise, 06/02/2007, Foz do Iguazú, Brésil, réalisé par Verónica Giménez Béliveau.
- C.S., fonctionnaire de la Provincia de Misiones, 08/08/2008, Posadas, Argentine, réalisé par Fortunato Mallimaci et Verónica Giménez Béliveau.
- Joaquín Piña, Évêque catholique, 09/08/2008, Posadas, Argentine, réalisé par Fortunato Mallimaci et Verónica Giménez Béliveau.
- A.T., fonctionnaire, Province de Misiones, 09/08/2008, Posadas, Argentine, réalisé par Fortunato Mallimaci et Verónica Giménez Béliveau.

Les cultes de la kola dans l'Afrique coloniale : trajectoires et appropriations d'un phénomène religieux

*Laurent Manière**

Monseigneur Jean-Marie Cessou, vicaire apostolique du Togo français, publia en 1936 une étude consacrée à « une religion nouvelle en Afrique Occidentale : le “Goro” ou “Kunde” ». Paru dans la revue *Études missionnaires*, cet article s'appuyait sur l'expérience de plusieurs ecclésiastiques qui décrivaient la propagation sur le littoral du Golfe de Guinée d'un culte en provenance du nord de la Gold Coast¹. Ce phénomène inquiétait particulièrement les autorités religieuses car il paraissait séduire aussi bien les adeptes des religions locales que les récents convertis au christianisme. Le rituel était décrit comme un mélange original de diverses influences, aussi bien locales que chrétiennes, mais dans lequel l'usage thérapeutique de la noix de kola apparaissait comme déterminant. L'administration coloniale s'inquiéta elle aussi de la propagation du culte dont elle surveilla les adeptes togolais et dahoméens.

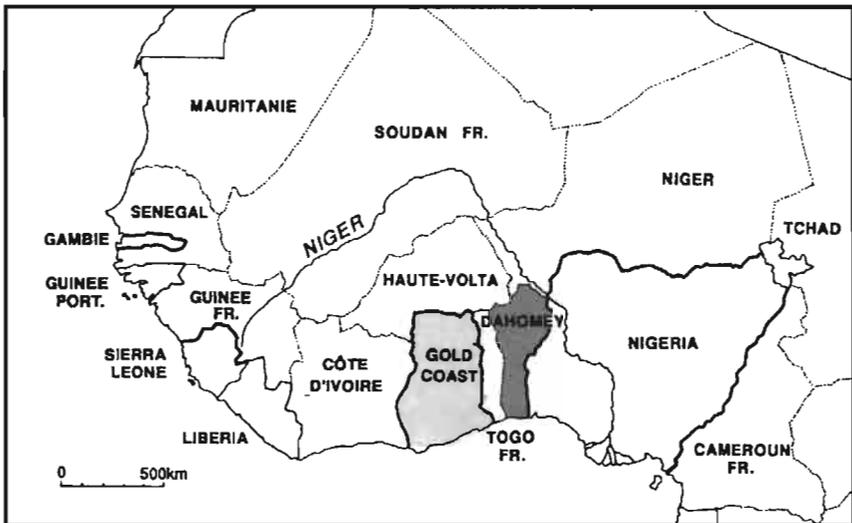
Cette angoisse des autorités coloniales vis-à-vis de ce qu'ils considéraient comme un nouveau culte traduit d'abord l'extraordinaire fourmillement des religions africaines et, dans le contexte togo-dahoméen, du système religieux vodu. Contrairement à ce que pourrait laisser penser la lecture de ces sources occidentales, la capacité d'emprunter et d'innover en matière religieuse n'était absolument pas un phénomène nouveau en Afrique. Derrière les dénominations génériques utilisées par les colonisateurs (« Goro » ou « Kunde ») se cachent en réalité plusieurs divinités dont les mouvements (géographique et symbolique) se révèlent difficiles à appréhender tant leurs rituels semblent s'être constitués par agrégation d'influences diverses, évoluant différemment selon les communautés qui les diffusaient et les adoptaient. Judy Rosenthal [1998] qui a étudié la transe et les cultes de possession en territoire Ewe emploie la métaphore du caméléon pour illustrer

* Ater INALCO/chercheur associé au SEDET-Paris 7.

1. Monseigneur Jean-Marie Cessou relatait sa propre expérience dans les villages de Kowie et Djéméki, situés à une trentaine de kilomètres de Lomé (Togo français), au Togo français. Cessou publia également le témoignage. Celui de Monseigneur Hermann qui dès 1926 avait commenté la progression de *Kunde*, « encore appelé Atiké ou Goro », dans la colonie voisine du Togo britannique. Il dénonçait les agissements du « Goro » dans les deux cercles de Kpandu et de Ho (Togo anglais). Ces deux monographies étaient complétées par une « Brève étude sur le Goro » écrite par le père Folikwe-Kpodar, qui décrivait la situation dans la région de Kpalimé (Togo français) en 1934.

la capacité des cultes vodu à incorporer des rites ou des divinités étrangères, traverser les frontières réelles et métaphoriques et se recomposer au gré des situations. Elle explique comment des cultes venus du Nord se sont intégrés dans le panthéon vodu du sud-Togo pour devenir *Gorovodu*, des « vodus de la kola ». L'ethnologue Albert de Surgy a décrit comment ces *gorovodu* furent intégrés à une catégorie particulière de vodu, les *Atike-vodu* (« vodus médicaments ») [De Surgy, 1988 et 1994]. Cette capacité d'incorporation a permis à l'anthropologue Alessandra Brivio d'affirmer que « dans les années 1930, le gorovodou fut accueilli comme une vraie nouveauté alors qu'il ne s'agissait pas d'une vraie rupture avec le passé : il s'insérait dans un milieu culturel déjà prêt à en assimiler le langage » [Brivio, 2008, p. 237].

Ces quelques analyses consacrées aux cultes de la kola ont commenté leur aspect symbolique mais ne se sont pas réellement intéressées à leur trajectoire historique et spatiale dans le contexte colonial, de la Gold Coast jusqu'au Dahomey². Pourtant, la nature et l'intensité des réseaux humains et matériels, les nouvelles frontières mises en place, l'action évangélicatrice de certaines sociétés missionnaires, la désorganisation sociale et les rivalités politiques nées avec la colonisation ont sans aucun doute eu une influence déterminante dans le parcours de ces cultes et la constitution de leurs rites. Il s'agit de comprendre comment et pourquoi ce phénomène religieux s'est transformé au fur et à mesure des territoires traversés. Mais il s'agit aussi de porter un regard critique sur la description laissée par les missionnaires qui ignorèrent cette vitalité et semblèrent ne voir dans cette religion qu'un culte dégénéré.



L'Afrique de l'Ouest en 1930.

2. Seul l'historien Benjamin Lawrance [2007] a évoqué la publication de Mgr Cessou dans une analyse consacrée au thème de la résistance dans les cultes vodu. Son objectif était de démontrer la capacité de transformation du vodu dans le contexte colonial d'une chefferie remodelée.

De la Gold Coast au Togo : contacts et migrations

Le sud de la Gold Coast fut la terre de brassage et d'intégration de cultes de la kola venus du nord. Contrairement aux divinités familiales ou claniques se transmettant héréditairement, quiconque pouvait par achat se procurer une réplique de ces objets rituellement fabriqués, consacrés, puis entretenus selon des règles précises. Ceci explique qu'il soit particulièrement difficile de saisir le parcours exact de ces divinités propageables puisqu'il existe plusieurs directions envisageables et autant d'adaptations locales. Ce mode de diffusion par cession avait permis la constitution de références religieuses communes dans les régions littorales du golfe de Guinée³. La période coloniale vit ce phénomène d'emprunt religieux s'intensifier, par la mise en contact de populations étrangères qui étaient désormais confrontées à de nouveaux enjeux et de nouvelles interrogations.

La Gold Coast avait une tradition d'accueil ancienne, bien antérieure à l'ère coloniale. Jean Rouch évoquait « une sorte de vocation historique » de la région qui suscitait « un appel continu des populations extérieures vers l'Ashanti et la Côte » [Rouch, 1956, p. 13]. Avec la conquête britannique, les mouvements de population et les échanges s'intensifièrent à partir de la fin du XIX^e siècle. Paul Lovejoy a montré comment la région d'Akim, située dans l'est de la région ashanti, devint alors un centre important d'exploitation de kolatiers [Lovejoy, 1980, p. 125-126]. Cette extension se fit sous l'impulsion des commerçants hausas qui parvinrent à étendre leurs réseaux commerciaux et ouvrir de nouvelles routes après la défaite ashanti. À partir de 1910, les migrations venues du nord s'accrurent encore avec la production de cacao, l'exploitation forestière et minière et la mise en place de grands chantiers de travaux publics destinés à doter la colonie d'infrastructures. Les Hausas et les Gurmas fournirent des contingents de travailleurs importants.

Ces mouvements de population eurent pour corolaire une circulation importante des objets et des pratiques religieuses. La région d'Akim, devenue le cœur de l'économie cacaoyère, fut une plaque tournante extrêmement importante. L'anthropologue Margaret Field s'est intéressée aux conditions d'apparition de nombreux nouveaux cultes dans la région [Field, 1940 et 1948]. Elle a montré comment ceux-ci répondaient à de nouveaux besoins dus aux changements suscités par l'industrialisation coloniale, en particulier les mines et l'industrie cacaoyère. Cette nouvelle économie avait en effet déplacé des groupes de population, affecté les relations sociales et propagé certaines pathologies, notamment les maladies vénériennes. Ce sont souvent aux sorcières qu'on attribua la responsabilité des souffrances endurées et, dans ce nouveau contexte, aucun des anciens dieux, Akan ou chrétien, ne satisfaisait les besoins de sécurité. Les nouveaux

3. Des cultes réputés efficaces pouvaient depuis longtemps se vendre et se propager à grande vitesse depuis longtemps. Honorat Aguessy a démontré quelles étaient les similitudes religieuses entre les peuples aja-éwé et yoruba dans la zone Togo-Bénin-Nigeria, en étudiant successivement les noms désignant les attitudes, les personnages et les objets religieux, la prédiction des événements par le système de divination *Fa*, et enfin la conception du changement dans chacune de ces zones culturelles [Aguessy, 1984, p. 236].

cultes décrits par Margaret Field assumèrent ce rôle protecteur et, de simples cultes de guérison privés, ils se répandirent au-delà des limites familiales. Des villages entiers importèrent de nouveaux « remèdes » venus des territoires du Nord pour lutter contre la sorcellerie. John Parker a quant à lui étudié l'émergence de deux cultes anti-sorcellerie originaires du nord de la Gold Coast dans la région forestière ashanti entre 1889 et 1910 : Sakrabundi et Aberewa. Il indique que ces deux cultes furent suivis par d'autres à partir des années 1920 parmi lesquels *Kunde*, *Senyakupo*, *Nana Tongo* et *Tingare*. Parker a montré comment ces vagues de mouvements religieux étaient en partie basées sur des pratiques rituelles anciennes en provenance de la savane. Les cultes en provenance du Nord furent alors interprétés par les Akan comme plus efficaces car les peuples de ces régions semblaient exempts des ravages attribués à la sorcellerie. La colonisation favorisa le développement des échanges de ces ressources religieuses mais elle créa aussi les conditions par lesquelles cette demande s'accrut [Parker, 2004, p. 419-420].

Kunde fait partie de ces nouveaux cultes qui arrivèrent dans la région forestière d'Akim. Son passage est attesté par un document administratif daté de 1916, publié par Judy Rosenthal [1998, p. 82]. Dans cette lettre adressée au Commissaire du territoire Ashanti, le Secrétaire des Affaires indigènes de la Gold Coast signale que le chef de la région d'Akim s'est plaint de l'arrivée d'un « fétiche » appelé « Kune ». Le Secrétaire Général demandait au Commissaire d'être particulièrement attentif à cette information puisque le culte était suspecté d'être identique dans ses pratiques à celui d'« Aberewa », le culte décrit par John Parker qui avait troublé la région quelques années auparavant [Parker, 2004].

D'autres cultes rendus à *Kunde* furent également signalés dans la colonie voisine du Togo. Albert de Surgy a décrit l'attrait des populations togolaises pour des « Atikè-Vodu » (Vodu médicaments) venus du Nord et passés par la Gold Coast :

« Au cours des décades écoulées, on est allé s'en procurer non seulement chez les féticheurs de l'actuelle République populaire du Bénin (ex-Dahomey), mais encore au Ghana, y compris surtout auprès des populations ayant émigré dans les zones forestières ou industrielles ou dans les villes commerçantes du Ghana, et jusque dans les pays d'origine de celles-ci. Une faveur toute particulière a été réservée à ceux suspectés de quelques liaisons avec l'islam car ils paraissaient plus efficaces pour lutter contre les abus de la magie locale.

Comme les Atikè-vodu originaires du nord ont la réputation d'apprécier les offrandes de noix de kola, on les regroupe sous l'appellation de goro-vodu ou « vodu à cola »

[De Surgy, 1988, p. 186].

Les relations entre Gold Coast et Togo étaient anciennes et intenses [Gayibor, 1997, p. 168]. Le Togo ravitaillait la Gold Coast en petit bétail (poulets, chèvres, moutons...) et en vivres frais (ignames, maïs, gari...). Les mouvements de population étaient importants, que ce soit en raison de la fuite fiscale ou des besoins de main-d'œuvre de l'économie cacaoyère. Les migrations volontaires concernaient, à l'origine, les populations côtières, souvent passées par les écoles missionnaires, qui partaient chercher du travail dans les villes de Gold Coast. Plus on s'éloigne

de la côte et plus l'émigration était dirigée vers le salariat agricole et l'économie cacaoyère de Gold Coast. Un grand nombre de Togolais s'y rendait chaque année pour le travail du cacao : entretien et nettoyage des fermes, débroussaillage de plantations nouvelles, cueillette et transport de la récolte aux stations d'achat. Certains Togolais y acquirent des terres qu'ils cultivaient eux-mêmes à l'aide d'une main-d'œuvre familiale ou autre venue du Togo. Entre les communautés et les familles demeurées au pays, les relations continuaient d'être suivies.

Les missionnaires qui dénoncèrent l'arrivée du « Goro » localisent tous la zone d'infiltration au Togo près de la frontière de Gold Coast, dans la zone sud-Ouest du territoire. La première tentative de pénétration remonterait à 1912-1913 dans la région de Kpandu (district de Kété-Kratchi). Mgr Hermann indique que son propagateur fut expulsé par les Allemands, soucieux de contrôler au mieux les mouvements de population, et s'installa juste de l'autre côté de la frontière, à Dukuma⁴. Mgr Cessou désigne un certain Kodjo Kuma comme l'initiateur du culte ; il met l'échec de cette première tentative sur le compte de l'action du gouvernement allemand « [...] vigilant par nature et en méfiance contre tout ce qui venait de Gold Coast [...] et « qui refoulait les Noirs anglais susceptibles de contaminer le « bon esprit » des Togolais » [Cessou, 1936, p. 5]. Les témoignages oraux recueillis par Albert de Surgy confirment que le culte en question était rendu à *Kunde* et que son chef et propagateur s'appelait Kodjo Kuma [1994, p. 382].

La première guerre mondiale et la fin de la domination allemande permirent la diffusion du culte. Avec un Togo scindé en deux zones britannique et française, les échanges furent facilités⁵. Le Togo continua de dépendre largement de l'extérieur et le problème de frontière avec la zone britannique fut un souci récurrent des autorités françaises⁶. Parmi les facteurs qui peuvent expliquer le succès général des cultes de guérison après-guerre, nous pouvons ajouter que leur développement correspond au moment où l'épidémie de grippe espagnole fit des ravages en Afrique (1919-1921) [Lawrance, 2007, p. 100].

C'est dans ce contexte que Kodjo Kuma, établi en Gold Coast dans son centre de Dukuma, aurait alors désigné « quelques individus pour être ses lieutenants » et propager le culte vers le Togo. C'est là que les missionnaires décrivent un nouveau rite complexe, mélangeant plusieurs influences.

Le rite rendu à *Kunde* : mélanges et intégrations

L'on retrouve dans le rituel décrit par les missionnaires de nombreux éléments culturels spécifiques aux cultes du Golfe de Guinée.

4. Localité située près de la frontière de la Gold Coast, au confluent de la Volta et de l'Oti.

5. Les territoires furent définitivement partagés en 1919 avec l'accord Simon-Milner.

6. Les recensements de Gold Coast dénombreaient 50 000 émigrants en 1921 (dont 12 000 en provenance d'Afrique française) et 300 000 en 1931 (dont 200 000 en provenance d'Afrique française) : cf. Allan Wolsey Cardinall, *The Gold Coast, 1931*, Government Printer, Accra, 1932, 265 p.

Les adeptes de *Kunde* se réunissaient régulièrement autour d'un autel pour adresser des offrandes (souvent des noix de kola) et des sacrifices (chiens et volailles notamment). La fonction propitiatoire du sacrifice adressé à la divinité correspondait aux usages religieux locaux. Le père Folikwe-Kpodar, en poste à Kpalimé en 1934, affirme que la prière adressée à la divinité « est toujours païenne, c'est-à-dire qu'elle tourne continuellement autour des liens d'ici bas, tels que la prospérité matérielle, la fécondité des ménages, des champs, des animaux, la faim, l'absence de toute souffrance ; et qu'elle implore une sanction corporelle et même la mort contre les ennemis » [Folikwe-Kpodar, 1936, p. 27]. Une nouveauté était que souvent, ces sacrifices ne se faisaient plus en nature et que l'équivalent de la valeur de la bête à sacrifier était versé en numéraire. Monseigneur Hermann indique que le versement d'une somme de trois shillings se substituait au sacrifice d'un chien [Hermann, 1926, p. 25].

Le culte intégrait certains aspects des rites de divination en usage dans la région, dont certains utilisaient déjà la noix de kola dans leur système d'interprétation du destin, notamment l'oracle *Fa*, encore appelé *Afa* [De Surgy, 1996 ; Hounwanou, 1984 ; Maupoil, 1943]. Pour déterminer l'origine d'un désordre, Hermann indique que des émissaires étaient envoyés à Dukuma, « chef-lieu du culte » où, « au milieu d'amandes de palme employées par la secte Afa, pour découvrir les choses cachées, on observe les mouvements des poulets étranglés pour découvrir les causes d'un décès, la culpabilité d'un voleur, etc. » [Hermann, 1926, p. 25]. De Surgy indique que, malgré leurs origines diverses et étrangères, les vodu-médicaments ont été intégrés au système religieux local parce qu'ils étaient « placés sous le contrôle d'Afa » [De Surgy, 1994, p. 371]. L'on interrogeait l'oracle pour demander si la guérison d'un malade était en vue. Deux moitiés de noix tombées sur deux faces différentes révélaient une réponse favorable. Les deux faces plates en l'air signifiaient un refus de répondre. Les deux faces plates au sol signifiaient que le malade n'avait pas tout dit et devait avouer.

Kunde était en effet réputé pour avoir de grandes vertus curatives. Selon Cessou, les Hausas utilisaient déjà la kola pour ses qualités aphrodisiaques et, parmi les maladies que les adeptes du Goro venaient soigner, il y avait souvent l'impuissance et la stérilité. Les adeptes refusaient d'utiliser des médicaments, qu'ils soient d'origine européenne ou locale, et les officiants du culte organisaient eux-mêmes des séances de guérison « qui ont fait sensation, ont été exploitées et montées en épingles » [Cessou, 1936, p. 18]. Le seul traitement autorisé était de la noix de kola mâchée que le prêtre de *Kunde* crachait sur le patient. Les missionnaires dénoncèrent cet aspect du culte qui, disaient-ils, avait coûté la vie à de nombreux adeptes et constituait une source de revenu importante pour ses responsables. Les adeptes du Goro ne pouvaient fréquenter ni hôpitaux ni dispensaires, cela leur était interdit par leurs chefs :

« Au cours de mes tournées, j'ai pu le constater. Dans les villages où le Goro est maître, les dispensaires ne sont guère fréquentés. À mon dernier passage à Mission-Towé l'infirmier se plaignit que les membres de la société Goro ne veulent pas venir se faire soigner »
[Cessou, 1936, p. 18].

Les cérémonies s'accompagnaient de trances de possession particulièrement spectaculaires. Une personne possédée par la divinité était prise de tremblement, tombait par terre et s'agitait pendant que l'officiant du culte tentait de mettre fin à la crise. Le plus souvent, cette crise avait valeur d'avertissement mais la possession pouvait aussi correspondre à la volonté de *Kunde* de faire passer un message. L'on interrogeait alors l'oracle *Afa* pour qu'il définisse la marche à suivre.

Ces cérémonies étaient accompagnées de danses et de chants. L'utilisation des tambours hausas lors des cérémonies vient confirmer l'origine nordique du culte. Les chants décrits par les missionnaires du Togo comportaient des paroles en hausa mais aussi ashanti et ewe. Les principaux responsables du culte portaient des titres d'origine akan (*Sofu* ou *Osofo* désigne le fondateur de sanctuaire), ce qui ajoutait au prestige hausa une origine ashanti.

Outre ces éléments d'origine locale et communs à beaucoup d'autres cultes du Golfe de Guinée, les missionnaires qui décrivent le phénomène *Kunde* au Togo insistent beaucoup sur la présence d'influences chrétiennes, y compris dans les chants qui reprenaient des cantiques catholiques et protestants. Ce sont sans aucun doute ces influences qui expliquent l'attention particulière qui fut accordée au « Goro ».

Monseigneur Hermann désigne *Kunde* comme « *le culte d'un "tron" ou fétiche nouvellement inventé, qui prétend être un paganisme spiritualisé, aussi bon que la religion chrétienne* » :

« Kundé est un esprit spécial envoyé par Dieu. Cet esprit aide les gens qui viennent à lui mais il n'aide personne d'autre comme sauveur, les organisateurs de la nouvelle religion mettent Kundé à la place de Jésus-christ. Il n'y a en revanche pas un mot du pardon des péchés, ni de la justification, ni des conditions du salut éternel » [Hermann, 1926, p. 24].

Le père Folikwe-Kpodar affirme que le culte « *a emprunté au christianisme le décalogue et autres pratiques religieuses, telles que l'observation du dimanche et la confession des péchés* » [Folikwe-Kpodar, 1936, p. 27]. Certaines prescriptions décrites par les missionnaires rappellent de façon troublante les commandements chrétiens : « Ne pas tuer, ne pas commettre l'adultère, ne pas voler, être bon envers tout le monde, aller à la réunion du dimanche » [Hermann, 1926, p. 24]. Le culte commençait tous les samedis soirs, on dansait et chantait toute la nuit jusqu'au dimanche où deux cérémonies se tenaient en même temps que les messes chrétiennes :

« Le dimanche matin, vers l'heure où les chrétiens (catholiques et protestants) sonnent les cloches pour appeler leurs fidèles à l'église, le tambour "goro" bat à nouveau pour appeler les adeptes au culte. [...] L'après-midi, vers 14 heures, c'est-à-dire à l'heure où les cloches appellent de nouveau les chrétiens aux offices, le tambour Goro retentit lui aussi, appelant ses adeptes. Ceux-ci se rassemblent à nouveau devant la niche et dansent jusque vers 19 heures »

[Cessou, 1936, p. 34].

Les missionnaires attribuaient ces influences à des chrétiens « apostats et polygames », des « chrétiens tombés » [*ibid.*, p. 10]. Monseigneur Hermann indique que « parmi ces lieutenants du prêtre Kundé, il y a de mauvais chrétiens entretenant plusieurs femmes » [Hermann, 1926, p. 26]. Une probable raison du succès du culte *Kunde* au Togo après la période allemande fut la conséquence de l'évacuation pendant la guerre des membres des missions allemandes. Celles-ci laissèrent sur place les communautés protestantes qui s'étaient constituées. Le champ d'évangélisation de la mission de Brême était principalement localisé au Sud-Ouest, dans la région Ewé⁷. Si les missionnaires luthériens de la Mission de Brême furent au début de la guerre autorisés à rester au Togo, ils furent expulsés des territoires sous contrôle français et britannique fin 1917. Or, c'est dans cette région que le culte se diffusa avec le plus de rapidité. D'après Jean-Marie Cessou, les missionnaires allemands se plaignaient de la concurrence d'Églises chrétiennes africaines et des adeptes du Goro dans leur revue, *Monats Blatt der Norddeutschen Missions Gesellschaft*. Le *Journal des Missions évangéliques* de Paris exprimait le même regret⁸. Mais les protestants n'étaient pas les seuls touchés et les communautés catholiques participaient au mouvement en achetant et en installant le culte de la kola dans leurs villages.

Selon Jean-Marie Cessou, le Goro serait un christianisme dégradé, forgé par des apostats :

« C'est un fait que le Goro est un produit de cervelles chrétiennes : un simple examen de son contenu et de ses rites suffit à le prouver. Parmi ses fondateurs et ses propagateurs, il y eut et il y a des catholiques et des protestants. [...] c'est grâce à eux, et par eux, que le "Goro" a pris naissance, qu'il a pénétré la masse païenne et s'est imposé à elle. »
[Cessou, 1936, p. 10-12].

La prière adressée lors du culte hebdomadaire aurait une fonction curative et Monseigneur Cessou attribue le refus des adeptes de *Kunde* de se faire soigner et d'absorber des médicaments à l'influence originelle d'une secte chrétienne nord-américaine, la *Christian Science*. Née aux États Unis à la fin du XIX^e siècle sous l'impulsion de Mary Baker Eddy, l'idée centrale de la *Christian Science*, développée dans l'ouvrage *Science and Health, with key to the scriptures*, était que la maladie et les autres malheurs humains étaient un effet du pêché, une punition du manque de foi. En conséquence, ils ne se guérissaient pas par des traitements ou des remèdes, mais par la foi et la prière. Cessou appuie son hypothèse sur le fait qu'il avait trouvé en 1922 à Lomé, « aux mains d'un petit groupe de lettrés chrétiens », des exemplaires d'une revue : la « *Faith Tabernacle* », qu'il désigne comme l'organe de diffusion de la *Christian Science*. Le vicaire commet là une erreur puisque cette revue était en réalité le journal de la *Faith Tabernacle Ministry*, mouvement américain d'inspiration pentecôtiste créé par le pasteur

7. L'on compte parmi les stations de la mission de Brême : Peki (Gold Coast), Waya, Wegbe, Ho, Amedjope, Akpafu, Wora, Kpalime, Agou (Togo anglais), Mission-Tové et Lomé (Togo français.) La mission catholique occupait plus précisément le sud-Est et le centre du territoire togolais.

8. Voir les numéros de juin 1933 (p. 373), décembre 1933 (p. 692), février 1935 (p. 92) et avril 1935.

américain A. Clark et qui mettait lui aussi l'accent sur la guérison par la prière. Sandra Fancello qui s'est intéressée à la diffusion de la *Faith Tabernacle Ministry* nous apprend que Peter Anim, un natif de Gold Coast, se convertit à cette religion et créa plusieurs assemblées dans la région de Volta et sur le plateau Ashanti [Fancello, 2006, p. 34].

La thèse de la dégénérescence d'un culte chrétien est contestable. L'on a vu que *Kunde* était d'origine nordique et l'on ne peut attribuer son introduction à la *Christian Science* dont nous n'avons trouvé aucune trace d'implantation en Gold Coast avant la première guerre mondiale. Les années 1920-1930 furent marquées par l'explosion de prophètes et prophétesses qui prétendaient guérir toutes les maladies et enseigner la religion chrétienne par l'inspiration directe du Saint-Esprit et peut-être certains de ces mouvements eurent-ils une influence sur certaines adaptations du rite de guérison (prière rédemptrice, chants d'origine chrétienne, pratique de la confession publique)⁹. Cependant, ce transfert serait purement formel puisqu'aucun enseignement doctrinal (comme celui du pasteur Clark pour la *Faith Tabernacle Ministry*) n'était repris dans le culte ; c'est la noix de kola qui jouait un rôle central chez les groupes décrits par Cessou et c'est au propre dynamisme des religions africaines que l'on doit attribuer la progression énergétique de *Kunde*.

De la même façon, Monseigneur Cessou voit dans cet usage de la noix de kola un apport musulman dû à « l'islam véhiculé par les marchands hausas » [Cessou, 1936, p. 19]. Il semble difficile d'attribuer aux marchands hausas une telle influence. En effet, le ciment et le modèle culturel de ces marchands était l'islam et ils n'ont jamais adressé un culte direct à la kola. Il ne semble pas y avoir eu de transfert de pratiques musulmanes vers le *gorovodu*, hormis chez quelques communautés qui adoptèrent le vendredi comme jour de prière collective.

Le mélange d'éléments rituels décrit par les missionnaires indique donc que le culte *Kunde* est né d'un attrait des populations littorales de Gold Coast et du Togo pour une divinité venue du Nord. La kola était déjà très utilisée dans l'usage de la médecine locale, aussi n'est-il pas étonnant qu'elle fût choisie comme remède universel. Certaines populations togolaises intégrèrent l'adoration de cette nouvelle divinité dans leur propre système religieux en y incorporant des influences chrétiennes. En réalité, la position du *gorovodu* face au christianisme et aux rites locaux est, on le verra, pour le moins ambiguë. S'il est syncrétique et emprunte plusieurs éléments aux cultures africaines ainsi qu'au christianisme, le *gorovodu* se place dans une situation de concurrence avec les religions préexistantes puisque certains de ses commandements sont directement dirigés contre certains aspects du vodu et du christianisme. Le succès venant, il devint un important enjeu de pouvoir et d'influence dans la région.

9. Le père Koch, missionnaire à Half-Assinie (Gold Coast), décrit en 1931 l'itinéraire de Anna Ackab, membre de l'Église wesleyenne et dont le rituel de guérison connut un grand succès : Koch A., 1931 « Côte d'Or : pauvre Église ! Pauvres gens », *Écho des Missions Africaines de Lyon*, n° 5, mai, p. 113-114.

De Kpandu à Lomé : réseaux de propagation d'un culte populaire

L'on a vu que le mode de reproduction et de distribution des cultes de la kola se faisait par cession. Certains se répandirent de façon dispersée, à la façon des vodu. D'autres se diffusèrent par l'intermédiaire de personnages charismatiques qui déployèrent une activité intense dans un contexte de forte concurrence. L'activité de certains d'entre eux fut intense et, pour faire face à une concurrence disparate, certains parvinrent à imprimer une direction au culte.

Parmi eux, l'introducteur de *Kunde* au Togo, Kodjo Kuma, entreprit de nombreux voyages sur le territoire togolais. En 1935, il se trouvait dans la région de Lomé pour imposer une hiérarchie et une direction unique. Son objectif était que désormais seuls les fondateurs et les chefs locaux approuvés par lui auraient le droit de fonder de nouveaux centres de culte. Il eut recours à l'administration coloniale pour se procurer des documents destinés à officialiser le mouvement.

Mgr Cessou publia en annexe de son étude deux copies de ces documents intitulés « certifications » ou « témoignages » utilisés par Kodjo Kuma et d'autres chefs de *Kunde*. Ces documents quittancés sur ordre de l'administration et timbrés de son cachet, n'étaient à ses yeux que de simples laissez-passer ou « constats d'organisation de culte ». En effet, des arrêtés locaux prévoyaient que toute demande adressée à l'administration soit munie d'un timbre de quittance de trois francs, ce qui donnait à ces simples requêtes les apparences de documents officiels. Pour ceux qui les rédigèrent et les firent authentifier du cachet administratif, ces documents servaient à faire croire que la religion était tolérée, et même approuvée et recommandée. Jean-Marie Cessou avertit l'Administrateur-Maire de Lomé de la manœuvre qui, par la suite, fit retirer de la circulation un certain nombre des « Certifications » et « Témoignages » en question.

Dans une de ces « certifications » Kodjo Kuma déclarait être « le fondateur, tant en Gold Coast qu'au Togo de la dite vénération (dite vénération de la noix de kola) » et à ce titre autorise son lieutenant dans la région de Lomé à exercer un « contrôle sur les autres individus en état de vagabondage et sans ressources qui viennent de la Gold Coast sous le faux nom du culte Kundé [...] » [Cessou, 1936, p. 243]. Un autre « Témoignage » publié par Cessou nous apprend que sa présence au Togo s'inscrivait en fait dans un projet plus vaste, celui d'un « voyage de propagande, de réformes et de réorganisation jusqu'à Cotonou » [*ibid.*, p. 244]. Cette influence de Kodjo Kuma dans la région de Lomé et au Dahomey est confirmée par un document de l'administration coloniale qui estime que c'est vers 1930-1931 que le culte fut introduit au Dahomey « via le Togo et Ouidah par un individu de Gold Coast, nommé Kodjo Kouma »¹⁰.

Certains sanctuaires des villages de Kowie et Djéméki décrits par Monseigneur Cessou se trouvaient dans le réseau d'influence dirigé par Kodjo Kuma. Il y avait

10. ANS, Fonds moderne AOF, 17G92, *Activités fétichistes*, Gouverneur général au Lieutenant-Gouverneur du Dahomey, Porto-Novo, 18 février 1937.

des « chefs du culte » qui avaient acheté à la maison mère de Lomé le droit d'installer des sanctuaires dédiés à *Kunde* et de simples « possesseurs » qui achetaient simplement le droit d'exploiter le culte. Les installateurs du culte à Kowie percevaient 10 % de ceux pour qui ils installaient la divinité.

Cessou remarqua que les installateurs et possesseurs de *Kunde* étaient souvent des chefs ou des chrétiens. Sur les huit chefs ou possesseurs de la kola que Mgr Cessou recensait dans le village de Kowie, il y avait un chef de canton, un « sous-chef », un protestant, un catholique. Sept de ces sanctuaires avaient été installés par « Daniel W., un catholique et Egbon, un protestant » [*ibid.*, p. 32]. Mgr Cessou accusait notamment les groupes d'« évolués » ou « éduqués », souvent christianisés, élevés dans les écoles des missions de faire partie des « protecteurs » du Goro et d'avoir favorisé la propagation du culte sur le territoire. Les certifications et témoignages démontrent que les notables et les membres « évolués » maniant le français et les subtilités de l'administration coloniale étaient certainement impliqués dans la stratégie du mouvement ¹¹.

Mais l'action s'appuyait également sur des chefs locaux qui étaient d'excellents relais et introducteurs dans les terroirs africains. Kodjo Kuma entreprit son voyage de réforme au Dahomey en compagnie du prêtre vodu Sossou Klou. Affaiblis par la laïcisation des institutions et l'intervention de l'administration dans les affaires politiques, de nombreux chefs à la recherche d'une nouvelle légitimité, soumis à une critique intense, s'emparèrent eux aussi du phénomène ¹². Ils y virent un moyen de reprendre ou de raffermir un pouvoir que la présence coloniale avait fortement diminué. La référence à *Kunde* était en effet un instrument déterminant pour légitimer la punition des meurtriers, des voleurs ou des adultères. Monseigneur Hermann indiquait qu'il lui semblait « que ce culte eut été inventé pour remplacer la police » [Hermann, 1926, p. 24] et si l'on songe à la situation dans laquelle se trouvaient les chefs de village qui avaient vu leurs pouvoirs de sanction confisqués par l'administration coloniale, on conçoit que le recours à l'autorité de *Kunde* ait été fort utile.

La manipulation de la divinité était aussi un possible instrument d'autonomie financière :

« Les chefs et les notables togolais et dahoméens ont fort bien vu l'atout que le "Goro" en leur procurant la richesse, en leur redonnant une influence qu'ils avaient perdue, mettait dans leur main, et les facilités qui en résultent, pour la reconquête de l'autonomie locale »
[Cessou, 1936, p. 16].

11. Un témoignage est rédigé par Blaise Kuassi, journaliste dahoméen particulièrement surveillé par les autorités coloniales dans les années 1930.

12. Dans toute l'Afrique occidentale française, les années 1930 sont marquées par des dénonciations nombreuses portées contre les chefs, accusés de vouloir restaurer à leur profit des cérémonies religieuses interdites par les Français (rites d'intronisation, sacrifices humains, anthropophagie, enlèvements de jeunes recrues...). En Côte d'Ivoire, le tribunal de Tabou prononça en 1936 plusieurs condamnations à mort pour assassinat et anthropophagie.

Les missionnaires indiquaient que, grâce aux bénéfiques constitués par leurs activités de chefs de culte, les possesseurs de *gorovodu* se construisaient « de belles maisons » [Hermann, 1926, p. 23] et devenaient dans leurs villages « des personnes influentes et respectées » [Cessou, 1936, p. 13]. Ceci profitait également aux chefs de centres régionaux qui exigeaient qu'une partie des sommes données par les adeptes leur soit reversée. Selon Hermann, les villages du district de Kpandu envoyaient une somme annuelle de vingt livres sterling au centre de Dukuma [Hermann, 1926, p. 22]. Les revenus étaient constitués par les offrandes pour l'adhésion ou la guérison, mais aussi par les amendes ou pénitences qui étaient infligées et dont le paiement était exigé en numéraire. Selon Hermann, le meilleur revenu était constitué par la succession de fidèles décédés et dont on recherchait la cause de la mort auprès de l'oracle *Afa* : « Si un adhérent est déclaré avoir été tué par le fétiche à cause d'un crime, surtout à cause d'adultère, tout ce qui appartient à l'intéressé, revient aux chefs Kundé » [*ibid.*, p. 23].

Pour asseoir leur influence, les chefs du culte revendiquaient l'exclusivité par rapport aux autres religions. L'on a vu que les cérémonies Goro se déroulaient exactement aux mêmes horaires que celles des communautés chrétiennes et trois des commandements des adeptes de Djemeké indiquaient clairement le rejet des groupes catholiques et la promotion d'une endogamie exclusive :

- Tu n'iras pas chez les chrétiens, catholiques ou protestants.
- Tu n'enverras pas tes enfants à l'école ou à l'église.
- Tu ne donneras aucune de tes filles en mariage à un chrétien.

Mais le culte se positionnait également de manière autonome vis-à-vis des vodou locaux et notamment par rapport aux malheurs causés par la sorcellerie puisque l'un des commandements exigeait de « ne pas employer de gris-gris, ni d'amulettes » [*ibid.*, p. 24]. C'est un aspect qui est décrit de façon très marginale par les missionnaires mais la protection contre les sorciers était l'une des raisons les plus répandues de l'adoption d'un *gorovodu*. On attendait qu'ils guérissent les maladies mais aussi qu'ils dépistent les sorciers en leur infligeant des souffrances jusqu'à ce qu'ils viennent eux-mêmes avouer leurs fautes, ou en les faisant dénoncer par les personnes soumises aux transes de possession. Un sorcier détecté devait être purifié puis s'acquitter du versement d'une amende.

Cette situation interstitielle dans l'espace religieux se traduisait dans l'occupation du territoire villageois puisque les membres du « Goro » se réunissent « sur une place spéciale hors du village, où ils se sont construits une espèce de chapelle basse » construite en pierre [Hermann, 1926, p. 23]¹³. Cessou évoque l'apparition de « niches caractéristiques à la lisière des villages » [Cessou, 1936, p. 6].

S'il a pu trouver un écho favorable parmi les communautés chrétiennes, *Kunde* n'était donc pas l'apanage de tel ou tel groupe et devait son succès au fait qu'il

13. D'où le nom de *Kpevodu* que l'on retrouve parfois.

se posait à la fois dans la continuité de l'ancien système en adoptant le langage rituel vodu tout en cherchant à en rejeter les excès et en prônant l'adoption de certains principes universels. Le rite d'initiation, très simple, consistait juste à offrir une noix de kola et un don en argent au chef. En s'abstenant des conditions d'appartenance sociale, cette cérémonie permettait à chacun d'y adhérer. La recomposition religieuse qui s'opéra autour de *Kunde* était en fait la traduction de la recomposition politique et sociale en cours dans l'Afrique coloniale.

D'autres cultes de la kola, connurent des trajectoires analogues dans la région, avec quelques variations dans le rite. Le culte d'*Alafia*, originaire du nord, passa lui aussi par la Gold Coast et Lomé avant d'être adopté au Dahomey.

Alafia au Dahomey, un culte anti-colonial ?

En 1937, la colonie du Dahomey était agitée depuis quelques années par plusieurs affaires à caractère religieux. Des chefs de canton étaient accusés d'avoir commis des sacrifices humains. Les « évolués » chrétiens étaient également montrés du doigt. C'était l'époque du procès du journal *La Voix du Dahomey* et l'on suspectait l'existence d'une « association politique secrète dans le Bas-Dahomey »¹⁴. Les mouvements prophétiques et messianiques d'inspiration chrétienne adoptés par des chrétiens « déchus » étaient suspectés d'être généralement anti-blancs et de recevoir des directives de la Gold Coast et du Nigeria.

Désigné par les missionnaires, ce qu'on appelait alors unanimement le « Goro » était donc logiquement montré du doigt. L'administrateur Christian Merlo rédigea une note intitulée « Synthèse de l'activité fétichiste » qui fit grand bruit en AOF. Elle fut publiée quelques années plus tard par le *Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire*. L'administrateur français y dénonçait les méfaits du « fétichisme » dans les régions Sud du Togo et du Dahomey. Il opposait un « animisme » bon enfant consacré aux cultes domestiques des ancêtres au « fétichisme » des adeptes de certaines divinités vodu populaires et des nouvelles religions venues de Gold Coast. Merlo évoquait donc le Goro en dénonçant son caractère politique et le « danger international » qu'il était censé représenter [Merlo, 1950, p. 1158]. Un autre administrateur français basé au Dahomey, Bernard Maupoil, dénonçait dans l'étude qu'il publia en 1943 le travestissement de ce culte « sous un masque catholico-islamique ». Maupoil y voyait « un essai de société secrète, mi-confessionnelle-mi politique » [Maupoil, 1943, p. 55].

Le Gouverneur général de l'Afrique occidentale française exigea que l'on mène une enquête sur le « Goro » :

« Sur ce fond fétichiste se grefferaient des réminiscences d'inspiration chrétiennes et islamiques qui seraient destinées surtout à se concilier les populations évoluées du Togo et du Dahomey.

14. ANS, 17G92, Gouvernement général de l'Afrique occidentale française, Note secrète, 10 mars 1937.

En réalité, ce culte aboutirait à former une société secrète d'empoisonneurs à tendance politique et il est vraisemblable que les adeptes du nouveau culte soient les instigateurs des actes criminels dont vous m'avez signalé la répétition à plusieurs reprises depuis trois ans [...] »¹⁵.

L'enquête menée au Dahomey se concentra principalement sur les deux villes littorales d'Ouidah et Cotonou où plusieurs divinités de la kola furent introduites durant l'entre-deux-guerres. Les résultats de cette investigation administrative révèlent un visage assez différent de la description que les missionnaires avaient donné pour le Togo. Ces parcours et ces emprunts démontrent la diversité des appropriations et le dynamisme religieux de la région.

À Ouidah, le culte aurait été installé quelques années auparavant par un homme nommé Ledi, lui-aussi originaire de Gold Coast. À la suite d'un litige attribué à la mauvaise influence du nouveau culte, le Goro fut jeté à la mer. En 1932, Jean Adjovi, ancien tirailleur devenu citoyen français et riche propriétaire foncier, fit revenir Ledi qui installa le Goro chez lui. À la même époque deux autres Goro en provenance d'Anécho (Togo) furent installés à Ouidah chez Dagbe Houato Hounyovi et Lokodanon. Le 18 avril 1937, Lokodanon aurait fait une cérémonie devant 40 personnes dont 10 venaient de Gold Coast, ce qui démontre qu'au Dahomey, les échanges avec la Gold Coast étaient également nombreux. Deux des trois Goro furent « privés de leurs pouvoirs » parce que leurs possesseurs ne s'étaient pas acquittés de leurs dettes. Il ne restait au moment de l'enquête qu'un seul Goro « mais il n'a jamais été établi jusqu'ici que les intéressés en avaient profité dans un but répréhensible »¹⁶. La religion vodu fut une terre d'intégration favorable si bien qu'en 1940, l'administrateur Merlo lui-même assimilait le culte aux autres divinités vodu et, malgré son origine récente, il le présentait comme parfaitement intégré dans l'espace urbain de la ville d'Ouidah [Merlo, 1940].

À Cotonou, le groupe suspecté par l'administration comptait une trentaine d'adeptes parmi lesquels quelques « évolués » : Jean Kokou, membre de la commission municipale, Augustin Nicoué, imprimeur, et Robert Mamavi, agent des douanes, ex-membre du comité paroissial de la ville et assesseur titulaire au tribunal colonial d'appel de Cotonou, étaient désignés. L'administrateur qui visita le terrain sur lequel se déroulaient les réunions décrivit une construction en maçonnerie de 2,5 mètres de haut, 4 mètres de long et 2 mètres de large. Cette chapelle construite « en dur » était comparable à celles que les missionnaires avaient décrites dans le cas de *Kunde*. Sur la façade principale, il lisait l'inscription « ALAFIA-HO-NOU » (Devant la maison d'*Alafia*¹⁷) et une date « 3-6-1933 » correspondant à l'introduction du culte. D'après les enquêtes orales conduites par de Surgy, *Alafia* serait d'origine sarahoui. C'est un militaire de Gold Coast nommé Kwasi Mensah qui l'aurait ramené chez lui après un voyage dans le nord. De Gold

15. ANS, 17G92, Gouverneur général au Lieutenant-Gouverneur du Dahomey, Porto-Novo, 18 février 1937.

16. ANS, 17G92, Lieutenant-Gouverneur du Dahomey au Gouverneur général, 23 juin 1937.

17. *Alafia* signifie bonheur en Gurma.

Coast, le culte passa de mains en mains jusqu'à Lomé par l'intermédiaire de Gbéka [De Surgy, 1994, p. 389].

Interrogé par l'administration, Robert Mamavi en donna une description assez précise. Le culte s'adressait à « Atike Hlouen Amegan » (« médicament sauveur des hommes ») que « l'on a surnommé Goro-Vodou ». Parmi les services que rendait *Alafia* la fonction anti-sorcellerie était déterminante :

- « 1. Il protège les hommes contre la force de sociétés secrètes nommées AZE (sorcellerie)
2. Il protège les hommes contre les malfaiteurs qui font des gris-gris pour faire du mal à leur prochain.
3. Il protège les hommes contre tous dangers ou accidents (naufrages, accidents de voiture, attaques nocturnes, etc.)
4. Toute personne attaquée par les sorciers ou gris-gris est immédiatement guérie une fois amenée chez Atike.
5. Plusieurs femmes qui pendant leur grossesse sont dérangées par les sorciers et empêchées d'accoucher, sont paisiblement délivrées.
6. Des mères qui ne font que des mort-nés (*Abikou*) ont aujourd'hui des enfants. »

Alafia guérissait toutes sortes de maladies provoquées par des sorciers, punissait les épouses adultères en les rendant malades jusqu'à les forcer à avouer, et interdisait à ses adeptes de voler. Peut-être en raison d'influences musulmanes, il n'acceptait pas d'alcool mais seulement de l'eau et de la kola. On immolait sur lui un petit chien et le recours à l'oracle *Afa* était courant.

Les liens avec la religion chrétienne étaient moins marqués qu'au Togo. Le jour du rite était fixé au dimanche une fois par mois : « le dimanche, grand tam-tam, tous les fidèles sont parés de beaux pagnes et bijoux (plus de 300 spectateurs) ». Comme dans le cas de *Kunde*, le culte défendait des règles de vie, principes universels sans doute inspirés du christianisme ou de l'islam et se présentait comme un nouvel instrument de justice sociale : « La vengeance, la haine, la rancune, la colère, le vol, le mensonge, la dispute, l'irrévérence, rendre le mal pour le mal, l'adultère » étaient interdits.

L'exemple d'*Alafia* à Cotonou indique que le rite endossa ici une fonction anti-sorcellerie, à l'instar de nombreux autres cultes dans l'Afrique coloniale [Gray, 2001 ; McCaskie, 1981 ; Morton-Williams, 1956 ; Parker, 2004]. S'il se lissait dans le paysage et s'il adoptait le langage culturel fon, le culte décrit par Robert Mamavi continuait d'occuper une position interstitielle en prônant l'exclusivité religieuse : « Atike défend à ses protégés de faire n'importe quels sacrifices ailleurs »¹⁸.

Conclusion

Si l'irruption des cultes de la kola au Togo a pu être interprétée par les autorités coloniales comme l'expression d'un rejet dirigé contre les missions ou

18. ANS, 17G92, *Activités fétichistes*, Lieutenant-Gouverneur du Dahomey au Gouverneur général, 6 août 1937.

l'administration, il semble que cette situation ait été transitoire et n'ait en réalité correspondu qu'à une phase d'adaptation. Le discours missionnaire s'est évidemment focalisé sur la situation de concurrence à laquelle se heurtèrent les communautés chrétiennes dans certaines régions mais, outre le fait qu'il confondait en une seule expression (« Goro », « Kunde ») plusieurs divinités appartenant à la même famille, il ne décela dans cette évolution que le produit d'une dégénérescence d'un culte chrétien original. Or, la diffusion et le succès du phénomène furent bien le produit d'une évolution locale moderne, répondant aux nouveaux changements économiques et sociaux.

La rupture des cultes de la kola avec les anciens cultes locaux « réside dans l'individualisation et la mercantilisation dont ils sont porteurs » [Tall, 2005, p. 270]. Ils ont été interprétés comme des cultes conduisant à la prospérité et leur diffusion dans le sud du littoral du Golfe de Guinée fut souvent le fait de groupes en quête de pouvoir et d'autonomie dans le système colonial. Les adeptes du culte cherchaient une nouvelle façon d'interpréter le sens de la vie mais le phénomène s'inscrivait néanmoins dans le terreau culturel local en adoptant le langage rituel du vodu, et notamment les aspects sacrificatoires. Ces synthèses religieuses ne se caractérisent donc ni par un changement abrupt, comme le prétendaient les missionnaires, ni par une continuité essentielle [Goody, 1957], mais par des modèles complexes d'interactions.

En s'abstenant des anciennes relations lignagères, portés par de nouveaux réseaux humains, par le développement du salariat et d'une économie monétaire, ces cultes acquièrent rapidement une dimension transnationale. L'exemple de Kodjo Kuma incarne la nouvelle figure de ces « entrepreneurs » de la religion [Fourchard *et alli*, 2005]. Imbriqués dans des réseaux d'échelles différentes, ils proposèrent des stratégies locales qui répondaient à des processus historiques globalisés. Albert de Surgy indique que Kodjo Kuma continua ses tentatives d'organisation et qu'il tenta de créer à Lomé en 1960 « une société, pourvue de cartes de membres énumérant les sept commandements à y respecter¹⁹, à laquelle tout honnête homme pouvait librement adhérer moyennant un droit modique d'entrée et une offrande au fétiche » [De Surgy, 1988, p. 188]. De telles entreprises se multiplièrent au Dahomey au lendemain de la seconde guerre mondiale. René Grivot, alors inspecteur des affaires administratives dans cette colonie, décrit l'engouement fulgurant des populations du Sud pour les cultes Goro pendant les années 1951 et 1952. La description qu'il fait pour cette période – qui mériterait une analyse à part entière – est comparable à celle laissée par les missionnaires pendant l'entre-deux-guerres. Impulsés par des réseaux principalement originaires de Gold Coast, les principaux relayeurs locaux furent les chefs de canton, les chrétiens, les anciens tirailleurs, les notables, les fonctionnaires... Le phénomène prit une ampleur considérable et des villages entiers se livrèrent à la chasse aux sorcières. Grivot estime

19. Ils étaient imprimés en français : « Tu ne tueras pas. Tu ne voleras pas. Tu ne rechercheras pas la femme d'autrui. Tu ne mentiras pas. Tu feras selon les lois de ton gouvernement. Tu n'adoreras pas les idoles de la chair humaine et de l'huile de palme. Tu ne feras pas de gris-gris ».

que « sur une population globale de deux cent mille habitants environ dans le cercle d'Abomey, on estime à trente mille le nombre des adeptes venus au Goro » [Grivot, 1954, p. 134]. Comme au Togo, les adeptes du Goro commencèrent par se positionner assez durement face aux tenants du vodu et du christianisme et furent l'objet de représailles administratives avant de trouver une place plus consensuelle.

Les formes actuelles du *Gorovodu* continuent d'occuper cette position interstitielle particulière dans l'espace religieux béninois. Jean-Claude Barbier et Elisabeth Dorier-Apprill ont analysé les cohabitations et concurrences religieuses contemporaines dans le Golfe du Bénin et indiquent que le Goro, connu aujourd'hui sous le nom de « *tron* » ou « *thron* », connaît une expansion récente dans les milieux urbains et péri-urbains « comme choix possible participant aux reconstructions identitaires ». Les auteurs classent le Goro dans la catégorie des cultes « post-coutumier » puisqu'ils sont « déterritorialisés, extra lignagers, centrés sur une divinité unique, contrairement au vodun et où l'affiliation est un acte individuel volontaire qui ne requiert pas d'initiation spéciale » [Barbier et Dorier-Apprill, 2002, p. 229]²⁰. Quant à Alessandra Brivio, elle a montré comment le Goro ou *tron* se présente aujourd'hui comme un vodou « propre », dédié aujourd'hui à la lutte contre la sorcellerie :

« Le gorovodu connaît aujourd'hui, surtout au Bénin, une période de forte revitalisation. Bien qu'incorporé dans la religion vodou, il a gardé ses particularités qui le distinguent des plus anciennes divinités, considérées comme autochtones » [Brivio, 2008, p. 237-238].

Après avoir traversé en quelques années seulement les frontières de l'espace colonial, le culte s'est adapté à la société béninoise d'aujourd'hui en investissant un nouvel espace intermédiaire transculturel et transsocial, démontrant une nouvelle fois sa capacité de résilience et de réinvention.

Sources

Monographies et études sur le Goro

CESSOU Monseigneur J.-M. [1936], « Une religion nouvelle en Afrique Occidentale, le "Goro" ou "Kunde" ; son aspect au Togo », *Études missionnaires*, Supplément à la *Revue d'histoire des missions*, t. IV, n° 1, avril, p. 1-39 et t. V, n° 2, novembre, p. 230-244.

FOLIKWE-KPODAR Père [1936], « Brève étude sur le "Goro" », in CESSOU (Mgr J.-M.) (éd.), « Une religion nouvelle en Afrique Occidentale, le "Goro" ou "Kunde" ; son aspect au Togo », *Études missionnaires*, Supplément à la *Revue d'histoire des missions*, t. IV, n° 1, avril, p. 26-28.

GRIVOT R. [1954], *Réactions dahoméennes*, Paris, Éditions Berger-Levrault.

20. Cette remarque peut être nuancée dans la mesure où la culture vodou comporte également depuis longtemps des dieux extra lignagers et déterritorialisés : *Sakpata*, *Hebiosso* ou le *Fa* n'appartiennent pas à un lignage ou un territoire et s'étendent également en territoire yoruba.

- HERMANN Monseigneur A. [1928], « À travers le pays Ewe », *Écho des Missions africaines de Lyon*, avril, p. 83-84.
- HERMANN Monseigneur A. [1936], « “Kunde” ou un nouveau fétiche expliqué par Mgr Hermann », *Catholic Magazine of Lower Volta*, cité par CESSOU (Monseigneur J.-M.), « Une religion nouvelle en Afrique Occidentale, le “Goro” ou “Kunde” ; son aspect au Togo », *Études missionnaires*, Supplément à la *Revue d'histoire des missions*, t. IV, n° 1, avril, p. 21-26.
- KOCH Père A. [1931], « Côte d'Or : pauvre Église ! Pauvres gens », *Écho des Missions Africaines de Lyon*, n° 5, mai, p. 113-114.
- KNOPS Révérend Père [1930], « Le protestantisme en Afrique occidentale », *Écho des missions africaines de Lyon*, janvier-février, p. 16 sq.
- MAUPOIL B. [1961], *La géomancie à l'ancienne côte des esclaves*, Paris, Institut d'ethnologie,
- MERLO C. [1940], « Hiérarchie fétichiste de Ouidah », *Bulletin de l'institut français d'Afrique noire*, tome II, n° 1-2, janvier février, p. 1-84.
- MERLO C. [1950], « Synthèse de l'activité fétichiste aux Bas Togo et Dahomey », *Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire*, tome XII, n° 4, p. 1155-1166.

Archives administratives

Archives nationales du Sénégal (ANS), Fonds moderne AOF, série 17G92, *Activités fétichistes*.

Bibliographie

- AGUESSY H. [1984], « Convergences religieuses dans les sociétés aja, éwé et yoruba sur la côte du Bénin », in De Medeiros F. (dir.), *Peuples du Golfe du Bénin, Aja-Ewé*, Paris.
- AUSTIN D. [1963], « The uncertain frontier : Ghana-Togo », *The journal of modern african studies*, vol. 1, n° 2, London, 1963, p. 139-145.
- BARBIER J.-C., DORIER-APPRILL E. [2002], « Cohabitations et concurrences religieuses dans le golfe de Guinée. Le Sud-Bénin entre Vodun, islam et christianisme », *Géographies*, vol. 79, n° 2, p. 223-236.
- BRIVIO A. [2008], « Le Tron est un vodou propre. Vodou entre islam et christianisme », in Hainard J., Mathez P., Schinz O. (dir.), *Vodou*, Genève, p. 235-256.
- CARDINALL A.W. [1932], *The Gold Coast, 1931*, Government Printer, Accra, 265 p.
- DE SURGY A. [1988], *Le système religieux des Evhé*, Paris.
- DE SURGY A. [1994], *Nature et fonctions des fétiches en Afrique noire*, Paris.
- DE SURGY A. [1996], « L'Église de Fa au Bénin : Dynamiques religieuses en Afrique Noire », *Social compass*, vol. 43, n° 2, p. 209-224.
- FANCELLO S. [2006], *Les aventuriers du pentecôtisme ghanéen. Nation, conversion et délivrance en Afrique de l'Ouest*, Paris.
- FIELD M. J. [1940], « Some new shrines of the Gold Coast and their significance », *Africa*, vol. 13, n° 2, p. 138-149.
- FIELD M. J. [1948], *Akim-Kotoku : An Oman of the Gold Coast*, London.

- FOURCHARD L., MARY A., OTAYEK R. (dir.) [2005], *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest*, Paris, Karthala.
- GAYIBOR N. L. [1997] (dir.), *Le Togo sous domination coloniale*, Les presses de l'Université du Bénin, Lomé.
- GESCHIERE Peter [1997], *The Modernity of Witchcraft : Politics and the Occult in Postcolonial Africa*, University of Virginia Press.
- GOODY J. [1957], « Anomie in Asahanti ? », *Africa*, 27, p. 356-363.
- GRAY N. [2001], « Witches, oracles and colonial law : evolving anti-witchcraft practices in Ghana, 1927-1932 », *International Journal of African Historical Studies*, vol. 34, n° 2, p. 339-364.
- HOUNWANOU R. T. [1984], *Le Fa, une Géomancie Divinatoire Du Golfe Du Bénin*, Nouvelles Éditions Africaines.
- LAWRANCE B. N. [2007], *Locality, Mobility and « Nation ». Periurban Colonialism in Togo's Eweland, 1900-1960*, University of Rochester Press.
- LOVEJOY P. E. [1980], « Kola in the History of West Africa », *Cahiers d'Études Africaines*, vol. 20, n° 1-2, p. 97-134.
- MCCASKIE T. [1981], « Anti-Witchcraft cults in Asante : an essay in the social history of an African people », *History in Africa*, vol. 8, p. 125-154.
- MORTON-WILLIAMS P. [1956], « The Atinga cults among the south-western Yoruba : a sociological analysis of a witch finding movement », *Bulletin de l'IFAN*, série B, n° 3-4, p. 315-334.
- PARKER J. [2004], « Witchcraft, anti-witchcraft and trans-regional ritual innovation in early colonial Ghana : Sakrabundi and Aberewa, 1889-1910 », *The journal of African History*, n° 45, p. 393-420.
- ROSENTHAL J. [1998], *Possession, Ecstasy, and Law in Ewe Voodoo*, University of Virginia Press.
- ROUCH J. [1956], *Migrations au Ghana (Gold Coast). (Enquête 1953-1955)*, Paris.
- TALL E. K. [1995], « Dynamique des cultes voduns et du christianisme céleste au Sud-Bénin », *Cahiers des sciences humaines*, Paris, vol. 31, n° 4, p. 797-823.
- TALL E. K. [2005], « Stratégies locales et relations internationales des chefs de culte au Sud-Bénin », in Fourchard L., Mary A. et Otayek R. (dir.), *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest*, Paris, Karthala, p. 267-284.
- WARD Barbara [1956], « Some observations on religious cults in Ashanti », *Africa*, vol. 26, n° 1, p. 47-61.

Protestantisme en migration : entre les îles Cook et la Nouvelle-Zélande

Gwendoline Malogne-Fer*

L'évangélisation des îles Cook¹, en Polynésie, entre 1821 (Aitutaki) et 1857 (Pukapuka), est l'œuvre conjointe des missionnaires britanniques de la London Missionary Society (LMS) et de Polynésiens convertis – dont le plus célèbre est Papehia – évangélistes et *Teachers* originaires des îles Sous le Vent (actuelle Polynésie française)². Contrairement aux missionnaires britanniques qui, à partir de 1806, devaient se marier avant leur départ pour la Polynésie, les *Teachers* tahitiens ont pu épouser des femmes autochtones³. Le mariage de Papehia avec une fille de chef de haut rang (Ariki) de Rarotonga symbolise ainsi l'alliance originelle entre Ariki et protestantisme [Lange, 2005, p. 63-64]. En 1839, l'ouverture du Takamoā Theological College à Rarotonga permet de former les Cook Islanders qui deviendront à leur tour pasteurs ou missionnaires dans les îles de Polynésie et de Mélanésie, notamment, à partir de 1872, en Papouasie Nouvelle-Guinée [*ibid.*, p. 66-77]. Proportionnellement au nombre d'habitants, ce sont les Cook Islanders qui ont fourni à la LMS le plus grand nombre de missionnaires en Océanie. Turakiare Teauariki [1996], dernier missionnaire originaire des îles Cook en Papouasie Nouvelle-Guinée, de 1963 à 1975, est devenu à son retour président de la Cook Islands Christian Church (CICC), Église congrégationaliste héritière de la LMS.

* Sociologue rattachée au Groupe Religions, Sociétés, Laïcités (Paris).

1. Ces îles, nommées ainsi depuis 1888 en l'honneur du navigateur James Cook qui les « découvrit » au cours de son deuxième voyage (1772-1775), sont composées de 15 îles polynésiennes réparties en 2 groupes : l'archipel du Nord composé d'atolls et celui du Sud composé d'îles hautes dont Rarotonga, l'île principale.

2. Ces recherches ont été réalisées dans le cadre d'un détachement au CNRS et d'une allocation post-doctorale de l'Institut Émilie du Châtelet portant sur l'accès des femmes polynésiennes au pastorat dans les églises protestantes de Nouvelle-Zélande. La méthode repose sur des entretiens semi-directifs effectués auprès de pasteurs en Nouvelle-Zélande (Auckland et Wellington) en 2005 et 2007 et à Rarotonga (îles Cook) en 2005 et 2009, la participation aux cultes et à des cérémonies particulières, la lecture des mémoires des élèves pasteurs et des archives comme le journal quotidien *Cook Islands News* (CIN). Les entretiens avec les pasteurs ont été privilégiés dans la mesure où j'analyse prioritairement dans cet article les transformations de l'institution religieuse et les modes de régulation du pluralisme religieux.

3. Pour une analyse historique et anthropologique de la rencontre entre missionnaires britanniques et communauté mā'ohi à Tahiti au XIX^e siècle, voir Baré [1987].

La commémoration de l'arrivée de l'Évangile, le 26 octobre, jour de fête nationale, permet de célébrer l'identité nationale et chrétienne des Cook Islanders dont la spécificité est d'avoir activement participé en dehors des frontières nationales à l'évangélisation des autres îles d'Océanie. L'héritage chrétien de la nation est inscrit dans le préambule de la Constitution des îles Cook de 1965. Mais alors que la plupart des États d'Océanie accédant à l'indépendance au cours des années 1960-1970 ont érigé les « principes chrétiens » en socle fondateur de leur identité nationale, l'analyse du christianisme est restée marginale dans les études anthropologiques. En Océanie les débats autour de « l'invention de la tradition » à partir des années 1980 ont mis en évidence la centralité de la question de l'« authenticité », et avec elle celle de la permanence culturelle, en anthropologie [Friedman, 2002]. La représentation des îles du Pacifique comme espaces « hors du temps » [Thomas, 1998] et préservés des influences occidentales est restée vivace, marginalisant dans les recherches anthropologiques l'historicité des rapports sociaux, l'étude des phénomènes urbains ou du christianisme. Mais l'« authenticité » n'est pas uniquement une préoccupation des anthropologues, elle constitue pour nombre de Polynésiens une ressource argumentaire toujours disponible de (dé)légitimation des pratiques et un critère de jugement participant aux négociations identitaires notamment au sein des communautés transnationales ou en diaspora comme dans le cas des îles Cook. Analysant la production de la musique populaire des îles Cook, Alexeyeff [2004(a)] suggère, en reprenant la perspective d'Appadurai [2005], que les discussions sur le caractère (in)authentique des créations musicales illustrent les négociations identitaires au sein desquelles la production culturelle et le « travail de l'imagination » occupent une place prépondérante et contribuent à l'émergence d'une « communauté affective ». Quel est le rôle des religions chrétiennes dans la constitution de ces communautés transnationales ? Dans quelle mesure l'imbrication entre l'identité nationale et le christianisme, inscrite dans la Constitution, est-elle remise en cause ou renforcée par les migrations des Cook Islanders ? Les îles Cook connaissent en effet, depuis la fin de la seconde guerre mondiale, une intensification des migrations internes (des îles éloignées vers Rarotonga, l'île principale) et internationales : au recensement de 2006 les Cook Islanders étaient 20 000 aux îles Cook, 58 000 en Nouvelle-Zélande et 30 000 en Australie. Les migrations des Cook Islanders aux îles Cook et en Nouvelle-Zélande prennent des formes variées : migrations permanentes ou temporaires, circulations, allers-retours, elles constituent autant de déplacements englobés sous le terme de mobilité [Catarino et Morokvasic, 2005]. Le langage de la mobilité sert également à décrire les pratiques religieuses contemporaines : les figures du pèlerin et du converti inscrivent ainsi le mouvement au cœur de la modernité religieuse, la mobilité devenant un gage d'authenticité [Hervieu-Léger, 1999].

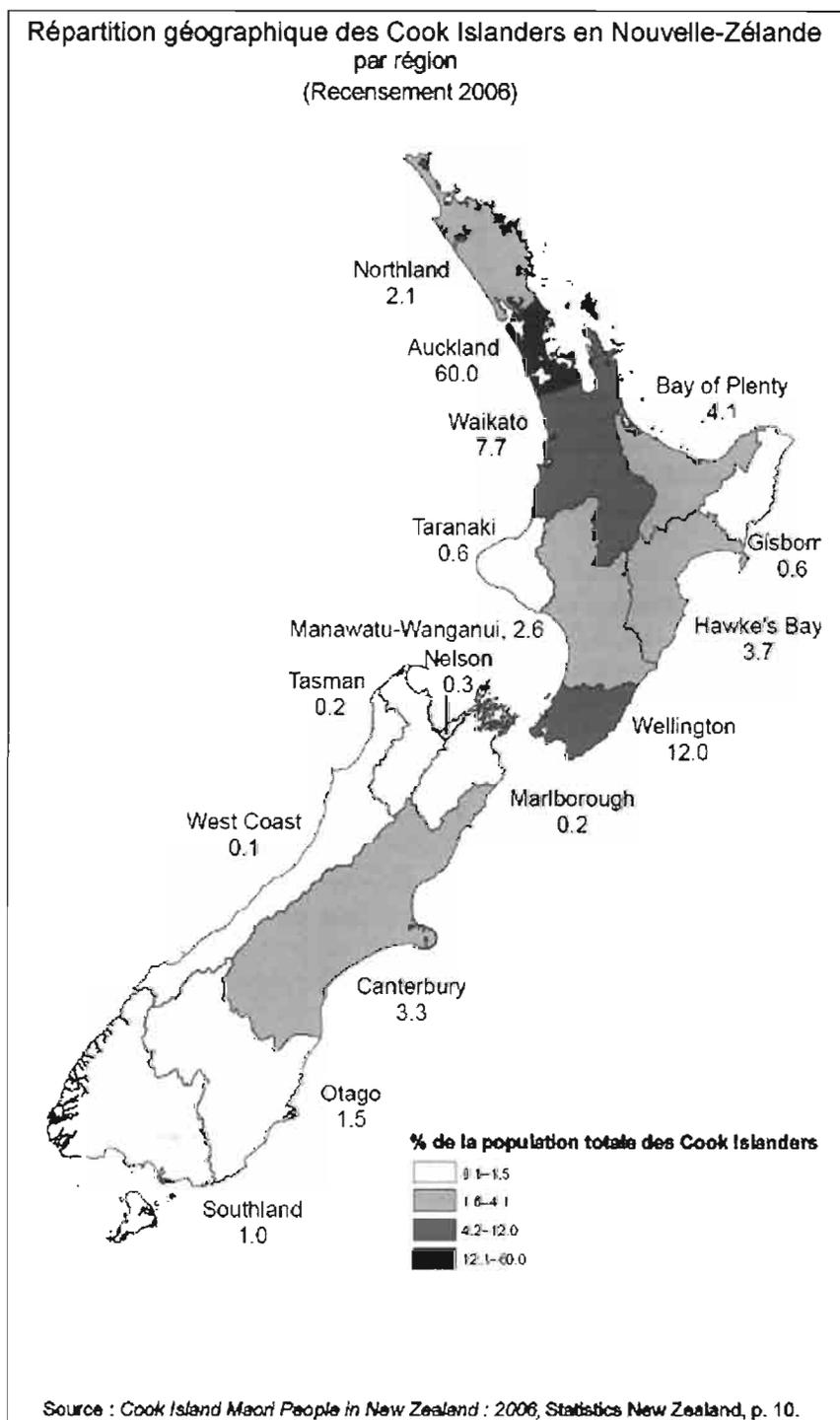
L'objectif de cet article est d'analyser les répercussions des migrations des Cook Islanders en termes de croyances et de pratiques religieuses, d'organisations ecclésiales et de redéfinition des identités culturelles dans le pays d'installation mais aussi dans le pays d'origine.

Ces migrations s'inscrivent, en Nouvelle-Zélande comme aux îles Cook, dans un paysage religieux marqué par une forte diversification, notamment au sein du protestantisme. Cette diversification de l'offre religieuse soulève la question de l'« authenticité » des pratiques religieuses et culturelles, notamment en contexte concurrentiel et multiculturel néo-zélandais ; elle incite, aux îles Cook, les autorités religieuses et politiques à mettre en place de nouvelles modalités de gestion du pluralisme religieux.

Les Cook Islanders en Nouvelle-Zélande : l'implantation des Pacific Island Churches et les ambiguïtés du multiculturalisme transpolynésien

Depuis les années 1950, les migrations des Cook Islanders vers la Nouvelle-Zélande se sont accrues. Les Cook Islanders de la première génération étudiés par Anthony Hooper à la fin des années 1950 à Auckland constituaient une migration de travail, volontaire et *a priori* temporaire. Leur concentration spatiale au centre-ville d'Auckland (dans les quartiers de Ponsonby, Newton et Parnell) résultait à la fois de discriminations dans l'accès au logement et de la volonté des migrants de s'installer à proximité immédiate des personnes originaires de la même île ou du même district [Hooper, 1961]. L'intensification de ces migrations s'explique en partie par le statut constitutionnel des îles Cook. Sous protectorat britannique de 1888 à 1901 puis annexées par la Nouvelle-Zélande en 1901, les îles Cook ont obtenu en 1964 un statut de *self governance* qui leur confère une autonomie politique, certaines prérogatives (monnaie et défense) restant de compétence néo-zélandaises. Ce statut se traduit par une aide annuelle de la Nouvelle-Zélande et par le maintien pour les Cook Islanders de la citoyenneté néo-zélandaise. Au recensement de 2006, les 58 000 Cook Islanders de Nouvelle-Zélande continuaient de vivre quasi-exclusivement en zone urbaine, essentiellement à Auckland et Wellington (carte 1). Mais les Cook Islanders se caractérisent désormais par une proportion importante de personnes nées en Nouvelle-Zélande – 73 % – et une faible maîtrise d'une langue polynésienne : seuls 16 % des Cook Islanders et 5 % de ceux qui sont nés en Nouvelle-Zélande parlent une langue polynésienne. Les appartenances « ethniques » multiples sont nombreuses : 47 % des personnes déclarent deux ou trois appartenances, particulièrement chez les plus jeunes⁴. Les raisons du départ en Nouvelle-Zélande sont essentiellement liées à la poursuite d'études et la recherche d'un emploi salarié. La dimension économique des migrations ne doit cependant pas être surestimée [Morton Lee, 2004, p. 136-138] : en Nouvelle-Zélande les Cook Islanders occupent fréquemment des emplois peu qualifiés alors que les conditions de vie à Rarotonga se sont considérablement améliorées. Un autre motif, culturel et familial, permet d'expliquer l'ampleur de ces migrations.

4. Statistics New Zealand Tatauranga Aotearoa, *Cook Island Maori People in New Zealand : 2006* (source : www.stats.govt.nz).



Les études anthropologiques sur les Pacific Peoples⁵ en Nouvelle-Zélande insistent en effet sur le maintien des liens avec les personnes restées dans les îles de Polynésie [Macpherson, Spoonley et Anae, 2001 ; Macpherson, Spoonley et Pearson, 2004]. Ces liens sont maintenus grâce aux échanges monétaires [Connell et Brown, 2005], d'informations (téléphone, internet, journaux télévisés, échange de cassettes) et de biens (artisanat et nourritures). Kalissa Alexeyeff a montré l'importance des échanges de nourritures entre les îles Cook et la Nouvelle-Zélande et surtout la valeur affective et symbolique de ces échanges :

« The majority of Cook Islanders live abroad (primarily in New Zealand and Australia), familial and community relationships are maintained by frequent visits to and from the Cook Islands. (...) As a result, when Cook Islanders from home visit family abroad, they take large quantities of local food with them (...) Home-grown food creates affective excess when it travels overseas. It presents the bounty of home ; the bounty of food and the bounty of sustaining loving relationships. » [Alexeyeff, 2004b, p. 68 et 70]

Les migrations s'accompagnent de représentations associées aux terres d'accueil et d'origine, qui évoluent au fil du temps : « *Pour moi* » – raconte le pasteur Taurangi – « *quand je suis venu ici, c'est à cause de ce que j'entendais à propos de la Nouvelle-Zélande, beaucoup d'argent, une terre d'abondance, tout ce genre de choses.* »⁶ Dans le même temps, l'attachement au pays d'origine reste particulièrement vivace chez les migrants de la première génération et se traduit par des projets de migration retour – qui ne se réalisent pas toujours, les membres de la famille proche étant également installés en Nouvelle-Zélande :

« Maintenant, je pense que je vais plutôt retourner là d'où je viens, je viens de Penrhyn, à trois heures de vol de Rarotonga, et nous pensons y retourner quand je serai pasteur à la retraite. Je ne supporte plus la vie d'aujourd'hui en Nouvelle-Zélande. Maintenant je me rends compte que je n'ai pas une minute à moi, il faut tout le temps avoir l'œil sur la montre ! (...) Nous y sommes retournés il y a deux ans, j'ai trouvé que c'est un endroit très beau et la terre est fertile... beaucoup de choses que l'on n'a pas besoin d'acheter. Le seul problème, c'est que c'est trop loin de Rarotonga, si on est malade c'est très difficile d'aller chez le médecin, mais la vie là-bas, maintenant, je crois que c'est une île très riche ! »⁷

Les liens entre les personnes d'une même famille dispersée géographiquement sont également maintenus grâce à l'organisation de cérémonies particulières – baptêmes, anniversaires et enterrements – le plus souvent religieuses. Ainsi en octobre 2005 la célébration – un samedi après-midi dans une salle louée à Mangere dans la banlieue d'Auckland – des 21 ans de Jenny, la fille adoptive (petite-fille) du pasteur Taurangi a rassemblé 300 Cook Islanders venus de Nouvelle-Zélande, d'Australie, des îles Cook et de Tahiti. Au cours de la cérémonie, un ancien venu

5. Le terme de Pacific Peoples désigne en Nouvelle-Zélande les migrants originaires des îles du Pacifique, le plus souvent des îles de Polynésie.

6. Entretien avec le pasteur Taurangi originaire de Penrhyn (îles Cook) de la PIC de Manukau du 21 septembre 2005.

7. *Ibidem*.

de l'atoll de Penrhyn retrace la généalogie de cette famille. Les personnes rassemblées ne sont pas toutes des membres réguliers d'une église protestante de Cook Islanders, néanmoins le christianisme constitue un héritage commun qui donne une dimension religieuse non confessionnelle à cette manifestation, à travers les prières, l'interdiction d'alcool et le rappel de principes tout autant culturels que bibliques (comme le respect des anciens). Les Tivaevae, tissus cousus sous forme de patchwork, occupent une place particulière au cours de la cérémonie⁸. Les Tivaevae servent de dessus de lit ou de décoration dans les maisons, ils sont également fréquemment utilisés pour décorer les façades de salles omnisports ou de bâtiments loués utilisés par les Cook Islanders. Au cours de la cérémonie, les femmes s'avancent et déposent aux pieds de Jenny des Tivaevae destinés à recouvrir progressivement la jeune fille. Les Tivaevae constituent donc un support matériel permettant, en recréant un environnement polynésien, de s'approprier des lieux et un support symbolique de la réincorporation de l'individu (devenu adulte) au sein de la famille et de la communauté.

Les migrations des Pacific Peoples s'inscrivent dans un paysage religieux néo-zélandais marqué par des dynamiques de sécularisation – désormais les chrétiens représentent moins de la moitié de la population –, de pluralisation religieuse et d'affirmation des identités culturelles. La pratique religieuse des Cook Islanders en Nouvelle-Zélande est plus forte que celle des Pâkehâ (Néo-Zélandais d'origine européenne) mais moins importante que celles des Cook Islanders vivant aux îles Cook⁹. Cette fréquentation moins assidue des églises s'accompagne d'une grande mobilité religieuse. Lelei Patia, aujourd'hui pasteur de la CICC, a vécu de nombreuses années en Nouvelle-Zélande au cours desquelles il a fréquenté différentes églises chrétiennes, presbytériennes et congrégationalistes :

« J'ai grandi dans une famille qui croyait fermement en Dieu et allait à l'église. Et quand je suis venu en Nouvelle-Zélande, ça a été une période pendant laquelle je continuais à aller à l'église, mais pas aussi bien qu'avant, je commençais à adopter la manière de vivre de Nouvelle-Zélande et en tant que jeune, quelquefois je pensais à d'autres choses qu'à aller à l'église, je me suis souvent éloigné de l'église. Mais avec toujours en moi, il y avait toujours en moi une place pour Dieu. Mais quand on vient en Nouvelle-Zélande, il y a beaucoup de nouvelles choses à voir... ».¹⁰

Deux exemples permettent de mieux comprendre les reconfigurations identitaires parmi les Cook Islanders en Nouvelle-Zélande et le rôle joué par les églises et les leaders religieux : l'implantation d'Églises transpolynésiennes et la politique

8. Les épouses de missionnaires de la LMS ont introduit, au XIX^e siècle, les techniques de couture et les motifs à l'origine des Tivaevae.

9. Lors du recensement de 2006, 70 % des Cook Islanders déclarent une affiliation religieuse et parmi eux 42 % se déclarent presbytériens ou congrégationalistes. À titre de comparaison, lors du recensement de 2006 les appartenances religieuses aux îles Cook sont, par ordre d'importance : la Cook Islands Christian Church (52,6 %), l'Église catholique établie en 1894 (17 %), les Adventistes (7,5 %), les Mormons (3,7 %), les Témoins de Jéhovah (2,1 %), les Assemblées de Dieu (3,6 %), l'Église apostolique (2 %), autres (4 %), sans religion (3,8 %), pas de réponse (2,5 %).

10. Entretien avec le pasteur Lelei Patia, pasteur de la CICC de Titikaveka, du 11 novembre 2005.

de reconnaissance de la diversité religieuse et culturelle menée par le gouvernement néo-zélandais.

L'arrivée des Polynésiens en Nouvelle-Zélande après la seconde guerre mondiale a incité les dirigeants de la LMS à créer des paroisses polynésiennes appelées Pacific Island Churches (PIC) regroupant au sein d'une même paroisse des Polynésiens d'origine différente (Samoans, Niueans et Cook Islanders) mais partageant une culture chrétienne commune issue de la LMS¹¹. La première PIC est implantée à Newton au centre d'Auckland à l'initiative du missionnaire Robert Challis. Au cours des années 1960-1970, suite à la création de groupes de maisons et grâce au soutien des paroissiens de Newton, plusieurs PIC sont créées dans la banlieue d'Auckland à une époque où la pression foncière au centre-ville oblige les Polynésiens à migrer en banlieue. Les PIC initialement rattachées à l'Église congrégationaliste de Nouvelle-Zélande sont intégrées en 1969 à l'Église presbytérienne de Nouvelle-Zélande, suite à la fusion entre ces deux Églises.

L'originalité de cette organisation paroissiale réside d'une part, dans la coexistence de différentes communautés polynésiennes ayant chacune un culte dans leur langue présidé par un pasteur de la même communauté linguistique, et d'autre part, dans la mise en place, à partir des années 1970, d'un culte commun en anglais destiné aux plus jeunes [Malogne-Fer, 2009a]¹². Mais cette organisation paroissiale est critiquée dans la mesure où elle suppose une homogénéité culturelle problématique, les Samoans, Niueans et Cook Islanders n'ayant pas les mêmes pratiques de gestion financière ni la même compréhension du ministère pastoral. L'identité « Pacific Islanders » est ainsi régulièrement remise en cause comme le souligne Arii, étudiante au Knox College et future pasteur :

« Pour moi personnellement, l'identité Pacific Islander, c'est considéré comme un seul groupe, avec différentes îles au sein de ce même groupe. Mais je viens d'un groupe particulier et je veux que l'on me voit, qu'on dise : "C'est une femme des îles Cook". (...) La communauté Pacific Islander, ça veut dire quoi ? On dit "vous êtes Pacific Islanders" mais sans avoir la moindre idée de qui je suis, ils voient des "Brown People" : ah, c'est le groupe des Pacific Islanders, mais c'est le groupe des îles Cook, pas le groupe des Pacific Islanders. C'est important, pour moi. »¹³

La politique néo-zélandaise se caractérise par un biculturalisme officiel – faisant de l'alliance entre Pâkehâ et Maori¹⁴ le socle de l'identité nationale néo-zélandaise – et un multiculturalisme de fait. Dans un contexte où les églises sont

11. Pour une analyse historique et anthropologique de la création des PIC, voir Macpherson et La'avasa [2001] et Taule'ale'ausumai [1997].

12. Sandra Fancello, analysant les pentecôtismes « indigènes » en Afrique et en Europe, notamment la Church of Pentecost du Ghana, a montré la centralité des questions linguistiques au sein de ces églises. L'usage d'une langue vernaculaire africaine comme langue de culte est une limite à l'expansion missionnaire et à la pluralisation interne de ces églises ; il permet en revanche, pour ceux qui pratiquent quotidiennement cette langue d'y voir le symbole d'une « communauté retrouvée » et pour ceux qui ne la pratiquent pas de considérer cette langue liturgique comme une « langue sacrée » [Fancello, 2008, p. 74-77].

13. Entretien avec Arii Taimataora, étudiante au Knox College à Dunedin, du 19 octobre 2005.

14. Le terme de Maori signifie « autochtone », il est réservé en Nouvelle-Zélande au peuple autochtone de Nouvelle-Zélande. Comme dans la plupart des îles de Polynésie, il est également utilisé par les Cook Islanders en particulier pour désigner leur langue (Cook Islands Maori).

reconnues comme un acteur important de la « société civile », les leaders polynésiens religieux ont su, en créant des associations œcuméniques par île ou archipel d'origine, s'ériger en représentants légitimes des communautés polynésiennes auprès des autorités municipales et gouvernementales. Mais comme le regrettait Winnie Laban alors ministre des Pacific Affairs, les leaders religieux polynésiens ont privilégié la défense de « valeurs familiales » lors du vote des lois relatives à la légalisation de la prostitution (en 2003) et à l'établissement d'unions civiles pour les couples de même sexe (en 2004) au détriment des questions sociales et économiques tout aussi importantes¹⁵.

Pour les pasteurs rencontrés, la figure idéalisée du missionnaire est omniprésente. Le missionnaire se définit en priorité comme une personne polyglotte ou amenée à le devenir. Le pasteur Robati, de la PIC de Mangere, développe une approche nostalgique de la PIC de Newton, lieu inaugural du protestantisme des Pacific Peoples en Nouvelle-Zélande et lieu de souvenir des solidarités polynésiennes. Dans cette configuration, les pasteurs ne doivent pas restreindre leur ministère à leur communauté d'appartenance mais apprendre plusieurs langues pour redonner ses lettres de noblesse aux PIC :

« Je suis venu ici en 1966, j'avais 6 ans, je venais des îles Cook et j'ai rejoint "l'église-mère", la Newton PIC Church. J'aimais cette Église, surtout la Boys Brigade, l'école du dimanche, c'était vraiment la fraternité, je parle des Niueans, les Samoans, les Cook Islanders, il y avait une vraie unité, un véritable sens de l'unité à cette époque. Les gens avaient fait tout ce chemin depuis les îles, mais où aller ? L'Église devient comme un village, avec un sentiment de communauté, le sentiment d'être ensemble, le sentiment de partager ensemble, en ce temps-là c'était vraiment bien. (...) Mangere est vraiment un lieu différent des autres PIC, c'est assez unique. Les autres PIC ont une autre façon d'organiser le travail pastoral : le pasteur des îles Cook va travailler seulement auprès des Cook Islanders, etc. Mais ici, c'est assez unique. Le révérend Challis suivait ce modèle, il prêchait en Niuean, en Samoan, il prêchait dans la langue des îles Cook. Moi, je suis vraiment ce modèle que le révérend Challis nous a laissé. »¹⁶

L'évocation du missionnaire permet également aux rares femmes pasteures de relativiser les normes de genre en vigueur dans l'église protestante « historique » des îles Cook – la CICC n'autorise pas l'accès des femmes au pastorat [Malogne-Fer, 2009b]. Enfin, la figure missionnaire autorise un regard critique sur le fonctionnement traditionnel de la paroisse :

« *Moi* » – raconte le pasteur Tokerau Joseph – « *je pense que l'un des problèmes que nous avons à Otara avec le groupe des îles Cook (...), c'est que ça n'est qu'entre nous, c'est comme si nos bras étaient fermés, nous ne voulons que nous et je ne pense pas que nous soyons très efficaces pour accueillir de nouvelles personnes, parce qu'ils ne veulent que des gens comme eux. "Cette semaine, je t'annonce la Parole, la semaine prochaine tu m'annonces la Parole, la semaine*

15. Entretien du 10 novembre 2007. Pour une analyse des débats relatifs à l'ordination des gays et lesbiennes dans les églises méthodistes et presbytériennes de Nouvelle-Zélande, voir Malogne-Fer [2010].

16. Entretien avec Vaiora Robati, pasteur de la PIC de Mangere à Auckland, du 23 septembre 2005.

*d'après je t'annonce la Parole", c'est comme ça... C'est une des raisons pour lesquelles je voulais être missionnaire, parce que nous n'avons aucune nouvelle personne, personne avec qui partager la bonne nouvelle de Jésus. »*¹⁷

Plusieurs initiatives ont été prises par ce pasteur pour inciter les Cook Islanders à fréquenter l'église. L'organisation de « cultes de famille », en encourageant les proches des paroissiens à aller à l'église pour une cérémonie particulière, permet par exemple de concilier l'objectif missionnaire et le caractère communautaire de ces églises culturelles en transformant les familles de Cook Islanders en « champ de mission ».

Cette fragilité du modèle multiculturel trans-polynésien se traduit dans un nombre croissant de PIC par des scissions ou des fusions, aboutissant à des paroisses qui ne regroupent plus que des personnes originaires d'une même île (Niue) ou d'un même archipel (Samoa, les îles Cook). C'est donc la même dynamique – celle d'une valorisation des différences culturelles et linguistiques – qui avait permis la création des PIC qui divise aujourd'hui ceux qui s'étaient auparavant rassemblés, à la différence près que désormais l'échelle de référence s'est rétrécie en se recentrant sur l'île ou l'archipel d'origine. Analysant la gestion du multiculturalisme au sein de l'église presbytérienne, Tokerau Joseph note : « *My suspicion is that they [the Presbyterian ministers] are more comfortable working among their own people, although New Zealand is becoming more and more diverse* »¹⁸.

Surtout, le modèle des PIC est désormais concurrencé par des Églises congrégationalistes dépendant directement des églises mères de Polynésie : c'est le cas de la Congregational Christian Church in Samoa et de la Cook Islands Christian Church (CICC) respectivement implantées en Nouvelle-Zélande depuis 1962 et 1978.

La Cook Islands Christian Church : une église « historique » en transition

Depuis les années 1970 les fortes migrations vers la Nouvelle-Zélande puis en Australie entraînent un vieillissement et une baisse de la population des îles Cook, à l'exception notable de Rarotonga, l'île principale et centre administratif, politique, culturel et économique des îles Cook, qui concentrait, en 2006, 72 % de la population¹⁹. L'accroissement démographique à Rarotonga est dû d'une part à l'exode des archipels éloignés vers l'île principale des îles Cook et d'autre part à des migrations retour de Nouvelle-Zélande et d'Australie²⁰. Rarotonga devient

17. Entretien avec Tokerau Joseph, pasteur de l'Église presbytérienne à Dunedin (Nouvelle-Zélande), du 14 octobre 2005.

18. *Spanz March* 2007.

19. Cook Islands Statistical Bulletin, *Census of population and dwellings 2006* (www.stats.gov.ck).

20. Jean-Louis Rallu [1997, p. 163-190] qui a étudié les migrations retour aux îles Cook au cours des années 1990 souligne la difficulté de l'analyse lorsque les trajectoires se complexifient et que la distinction entre migrations définitives et temporaires s'amenuise.

donc un lieu de vie, de passage et de brassage, un lieu stratégique de redéfinition de l'authenticité culturelle et religieuse. Dans ce contexte, la Cook Islands Christian Church (CICC) connaît une triple dynamique de transnationalisation, de réaffirmation culturelle et de pluralisation interne.

La Cook Islands Christian Church comptait officiellement, en 2007, 23 paroisses aux îles Cook, 20 en Nouvelle-Zélande et 13 en Australie²¹. L'implantation de la CICC en Nouvelle-Zélande en 1978 résulte de la prise de conscience d'une difficile intégration des Cook Islanders au sein de l'Église presbytérienne liée à des exigences académiques auxquelles les candidats au pastorat n'ont pu répondre. Le modèle des PIC apparaît en effet inadapté lorsque, par manque de pasteurs originaires des îles Cook, les Cook Islanders sont sous la responsabilité de pasteurs samoans. La réouverture du Takamoia College, le collège théologique de la CICC à Rarotonga, à la fin des années 1970, permet à l'Église de former des pasteurs chargés de créer des paroisses en Nouvelle-Zélande, en mobilisant les réseaux de parenté. Ces paroisses, le plus souvent sans bâtiment religieux, se caractérisent par leur petite taille et depuis quelques années par une revendication identitaire qui se focalise sur une origine insulaire particulière, comme le note Vaka Ngaro, directeur du Takamoia College :

« Voilà ce qui se passe, aujourd'hui : si quelqu'un est d'Aitutaki, la communauté d'Aitutaki, ils vont préférer un pasteur de Aitutaki ; c'est le problème maintenant, nous ne voulons pas que cela se passe comme ça, mais nous ne pouvons rien faire parce que c'est pour ça que les gens préfèrent... nous n'avons pas de grandes églises, en Nouvelle-Zélande, ce sont surtout des communautés insulaires : ils ont leur propre petite communauté, avec leur propre église, et si je n'aime pas ce qu'Untel fait, je sors de cette église et j'en démarre une autre à côté... c'est pour ça que nous avons toutes ces petites églises. »²²

Face à l'éparpillement géographique de ses membres, la direction de la CICC a créé depuis 2005 une lettre d'information, paraissant en moyenne 8 fois par an, envoyée par e-mail (à 300 destinataires) et par courrier (500 exemplaires). Cette lettre en Cook Islands Maori, avec quelques passages en anglais, a pour objectif d'informer les paroissiens de l'actualité de l'Église (préparatifs et comptes rendus des assemblées générales et autres manifestations), des congrégations locales (rénovations et constructions de bâtiments religieux) et de ses membres. Au fil des numéros la lettre s'étoffe : de nouvelles rubriques apparaissent parmi lesquelles « l'histoire en images » et « partagez vos photos ». La lettre se termine soit par un extrait de livres retraçant l'histoire de l'évangélisation protestante aux îles Cook au XIX^e siècle soit par le portrait d'une personne, le plus souvent âgée ou décédée, dont la contribution à l'église est mise en avant. Cette lettre d'information est abondamment illustrée de photos de personnes posant devant leur église, au cours d'une cérémonie ou autour d'un repas communautaire. Elle

21. Trois paroisses sont également en cours de constitution à Napier (Nouvelle-Zélande), Brisbane et Sydney (Australie).

22. Entretien avec Vaka Ngaro, pasteur de la CICC et directeur du Takamoia College à Rarotonga, du 11 septembre 2009.

ressemble à biens des égards à un album de famille : les dirigeants de l'Église qui visitent régulièrement les différentes églises de Nouvelle Zélande et d'Australie apparaissent sur de nombreuses photos de groupes, faisant ainsi physiquement et visuellement le lien entre les différentes « branches » de l'Église. La lettre comprend également des informations pratiques comme le dossier de candidature à l'école pastorale ou des appels de fonds. Le procédé n'est pas interactif (il est néanmoins possible d'envoyer des photos au secrétaire général de l'Église qui pourra les inclure dans la prochaine lettre) mais permet d'échanger régulièrement des informations entre les différentes CICC des îles Cook, de Nouvelle-Zélande et d'Australie. Alan Howard a montré comment Internet pouvait jouer un rôle significatif dans le renforcement des liens déjà existants entre personnes originaires de Rotuma dispersées à travers le Pacifique [Howard, 1999]. La circulation des informations par Internet permet d'associer le renforcement des relations sociales à la déclinaison de contextes particuliers ; le message envoyé le 30 octobre 2009 par Nga Mataio le secrétaire général précise ainsi comment lire cette lettre :

« Salutations dans le glorieux nom de notre Seigneur et Sauveur Jésus Christ. J'ai le plaisir de vous adresser un exemplaire de la lettre d'informations de la CICC n° 27, pour un moment tranquille de lecture et peut-être pour vous distraire un peu des soucis de ce monde. Il est préférable de lire la lettre d'informations avec une noix de coco et du taro si vous êtes dans le Sud des îles Cook, avec du germe de coco (*uto*) et du poisson séché si vous êtes dans le Nord des îles Cook, peut-être avec un *fish and chips*, un sandwich au poulet et un coca si vous êtes en Nouvelle-Zélande ou en Australie. »

Tout en multipliant les implantations paroissiales à l'étranger et en développant une communication qui déborde du cadre national, la direction de la CICC entend consolider la place du Takamoia College, à la fois centre historique de la LMS, centre politico-administratif de la CICC et surtout lieu de formation des futurs pasteurs de la CICC.

Quel que soit le lieu d'implantation, les paroisses de la CICC sont dirigées par des pasteurs formés pendant 4 ans au Takamoia College de Rarotonga. La centralisation de la formation théologique apparaît comme un axe fondamental de la politique de l'Église : les étudiants peuvent commencer ou compléter leur formation à l'étranger mais le séjour (parfois écourté) au Takamoia College demeure obligatoire. En 2006-2009, sur 12 étudiants, 10 étaient envoyés par des églises locales d'Australie (6) de Nouvelle-Zélande (4) illustrant, à travers le lien entre vocation pastorale et revendication culturelle, comment l'église peut devenir un lieu de réaffirmation identitaire dans un contexte de migrations et de multiculturalisme.

Parmi les étudiants de la dernière promotion, la maîtrise de l'anglais n'est pas satisfaisante (malgré les séjours à l'étranger) et la moyenne d'âge est élevée (43 ans). Interrogé sur ces « vocations tardives », le directeur du Takamoia College répond :

« Mon avis personnel, c'est que ce n'est pas un appel, parce que la plupart d'entre eux sont sans travail, ils veulent être servis plutôt que servir (rires), c'est la vérité et nous le savons, ils savent comment sont ces gens, qui viennent ici juste pour y être, juste pour être ordonné et devenir un pasteur et être comme un roi, les gens à leur service, c'est la vérité et c'est pourquoi l'Église ne grandit pas.

Il n'y a pas une période d'évaluation, vous ne pouvez pas refuser ces personnes ?
En fait, je crois que l'Église est trop gentille, même s'ils échouent "oh, ça ne fait rien, ils sont nos enfants, donnons leur une chance !" »

Ces vocations tardives pourraient donc être un moyen de réaliser une migration retour pour ceux qui n'ont pas réussi à s'intégrer socialement et professionnellement à l'étranger. À partir de l'étude des Tongiens immigrés en Australie Helen Morton Lee [2004, p. 144] conclut également que les migrations retour concernent prioritairement ceux qui n'arrivent plus à surmonter les difficultés financières en Australie. La candidature au collège théologique constitue en outre, grâce aux mutations pastorales qui interviennent tous les 4 ans au sein de l'Église, une promesse de mobilité.

Les entretiens effectués auprès des pasteurs de la CICC en exercice à Tahiti, à Rarotonga et en Nouvelle-Zélande, montrent que le choix du ministère pastoral s'inscrit dans une trajectoire personnelle déjà marquée par la migration. La vocation pastorale offre une possibilité de poursuivre une mobilité géographique et d'envisager une reconversion professionnelle. La figure du missionnaire sert de trame narrative aux récits biographiques : elle permet de donner un sens aux migrations antérieures à la vocation pastorale (poursuite de scolarité à Rarotonga ou recherche d'un emploi en Nouvelle-Zélande) en transformant ces dernières en étapes préparatoires au ministère pastoral, la mobilité devenant une compétence qui pourra être ultérieurement mise à profit²³.

La CICC promeut le Cook Islands Maori comme langue de culte et d'activités paroissiales. La présence de nombreux touristes aux îles Cook aurait pu mettre à mal cette politique linguistique et culturelle de la CICC. Pourtant les dirigeants de l'Église voient dans le tourisme un raison supplémentaire de conserver leur « authenticité », notamment l'usage du Cook Islands Maori comme langue de culte :

« La plupart des touristes viennent pour voir et vivre le culte tel que nous le faisons ici et beaucoup d'entre eux veulent entendre nos hymnes traditionnels et nos vieux chants. Nous n'avons pas vraiment besoin de changer, la plupart des touristes qui viennent, ils l'acceptent simplement comme il est, parce qu'ils veulent voir comment nous louons Dieu à notre façon ». ²⁴

23. Véronique Boyer, à partir de l'étude des protestantismes évangéliques en Amazonie brésilienne et de la figure de l'évangéliste, montre de façon sensiblement comparable comment l'engagement religieux donne un sens aux migrations antérieures marquées par l'extrême pauvreté et la précarité : « La nouvelle appartenance religieuse incite ainsi à la réinterprétation d'une trajectoire de migration, banale et mondaine, en un parcours tout aussi accidenté mais néanmoins défini comme exceptionnel et religieux. Elle autorise une relecture acceptable des événements passés autant qu'elle constitue une justification à l'action ». [Boyer, 2008, p. 141].

24. Entretien avec Lelei Patia, pasteur de la CICC de Titikaveka du 11 novembre 2005.

L'essor touristique n'est pas perçu comme une menace pour l'identité culturelle des Cook Islanders. Jeffrey Sissons explique ce paradoxe en mettant en évidence les liens entre l'essor du nationalisme des années 1960, dans le sillage de l'accession à l'indépendance, et le développement touristique des îles Cook destiné à consolider, au niveau économique, cette indépendance politique :

« Building a nation meant building a tourist destination, and building a tourist destination meant cultivating a culture (...) Participation in nationhood increasingly means participation in the tourist industry. The rhetoric of nationhood, which formerly emphasized the values of togetherness and progress, increasingly celebrates a more marketable ethnic pride and cultural heritage. »
[Sissons, 1997, p. 177 et 186]

La présence des touristes n'entraîne pas de profondes modifications dans le déroulement des cultes, les pasteurs admettent néanmoins faire un bref résumé de leur prédication en anglais pour être compris à la fois par les étrangers et les « jeunes » de Rarotonga qui ont une maîtrise insuffisante du Cook Islands Maori. Subrepticement la question linguistique laisse entrevoir, au-delà des clivages générationnels, une diversité des attentes paroissiales qui nécessite une gestion institutionnelle de cette pluralisation interne.

Outre la création de nombreuses paroisses à l'étranger, la CICC se singularise à Rarotonga par un fort courant évangélique qui se caractérise, pour ses membres, par l'expérience de la conversion (*born again*), vécue comme l'établissement d'une relation personnelle avec Jésus-Christ, le baptême d'adulte par immersion formalisant cet engagement. L'influence de ce courant évangélique au sein de la CICC s'analyse à trois niveaux : institutionnel, individuel et ministériel. Depuis 20 ans la question du baptême par immersion (au lieu du baptême par aspersion) est largement débattue au sein de l'institution ecclésiale. La direction de l'Église interdit aux pasteurs d'organiser ostensiblement cette cérémonie tout en proposant aux membres d'église qui le souhaitent de faire appel aux pasteurs des Assemblées de Dieu (pentecôtistes), l'essentiel étant qu'ils retournent ensuite dans leur église d'origine. Alors qu'en Nouvelle-Zélande le type de baptême (immersion/aspersion) construit une frontière symbolique autour de laquelle doivent se positionner les différentes Églises protestantes, aux îles Cook, le positionnement de la CICC en tant qu'« Église historique » lui permet de relativiser les clivages théologiques intraprotestants et de proposer une gestion originale de cette pluralisation interne.

Au niveau individuel, la conversion permet de donner un autre sens à sa vie, sans changer de lieu. Analysant l'essor des moyens de communication et d'information depuis quarante ans à Rarotonga – les émissions radiophoniques à partir des années 1960, la circulation des cassettes vidéo à partir des années 1970 et l'apparition de la télévision et des programmes néo-zélandais et nord-américain en 1989 – Ron et Marjorie Crocombe en concluent :

« Migration is not only physical – it can be intellectual too. Some Cook Islanders abroad retain strong ties of thought and action to the homeland, while some young

people who have never left Cook Islands try to live abroad in their minds, using models seen on film and video in their own imagination. »
[2002, p. 13]

De façon sensiblement comparable, la conversion peut être vécue comme un voyage intérieur. Le « converti de l'intérieur [est] celui qui découvre ou redécouvre une identité religieuse demeurée jusque-là formelle, ou vécue à minima de façon purement conformiste » [Hervieu-Léger, 1999, p. 124]. Les récits de conversion relatent la mise en ordre d'une vie dissolue par l'alcool, l'accomplissement personnel mais aussi la fidélité renouvelée à l'église d'appartenance des parents. Le converti de l'intérieur, en combinant religion choisie et héritée, revendique ainsi une religion doublement « authentique ».

Enfin au niveau ministériel, le courant évangélique exprime la permanence dans l'imaginaire collectif de la figure idéal-typique du missionnaire. Mais le missionnaire contemporain ne part plus convertir les païens en Papouasie Nouvelle-Guinée, il reconvertit les Cook Islanders de l'intérieur. Cette reconfiguration du champ missionnaire – également liée à l'activisme d'organisations missionnaires internationales comme Jeunesse en Mission, présente en Nouvelle-Zélande depuis 1967 et à Rarotonga depuis 1989 – s'accompagne d'une redéfinition des identités culturelles au service de la mission :

« La culture mise en scène, tout en demeurant l'expression d'une identité singulière, n'est plus pour autant le signe d'une altérité indépassable : elle est désormais un moyen de communication, la manière à la fois la plus efficace et la plus "authentique" de se présenter aux autres. Autrement dit, la diversité culturelle devient une sorte de lieu commun permettant d'engager le dialogue et l'action missionnaire. »
[Fer, 2010, p. 116]

Ces deux dynamiques missionnaires, historiques et contemporaines, en Nouvelle-Zélande et à Rarotonga, doivent se renforcer l'une l'autre. C'est en effet en son centre que le protestantisme historique est menacé par la concurrence de nouvelles églises indépendantes.

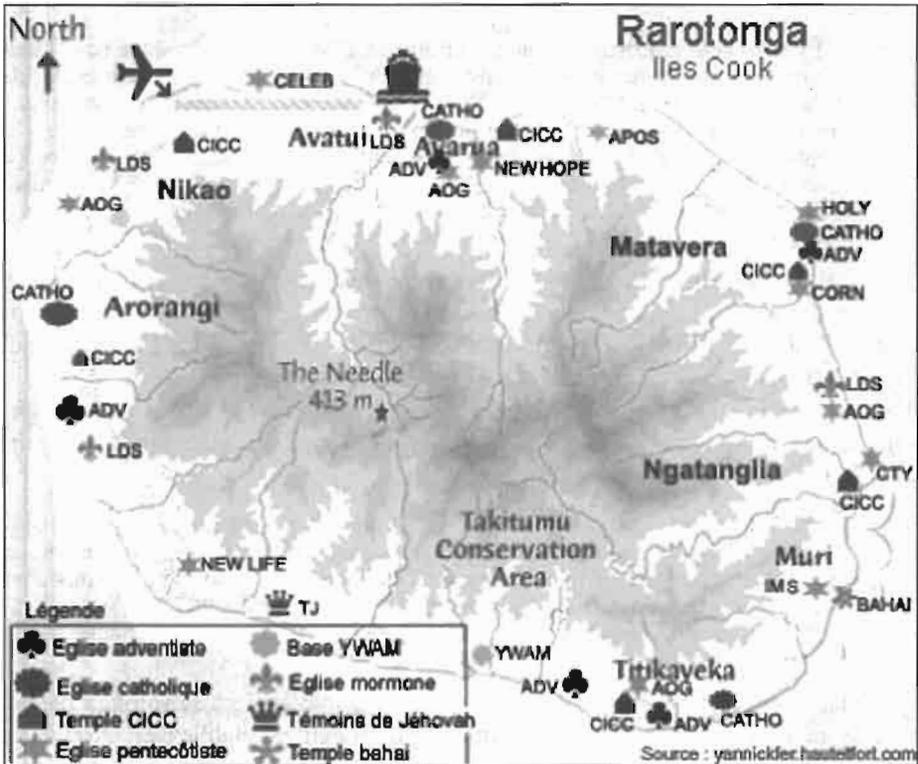
L'essor de nouvelles églises protestantes à Rarotonga : les limites du pluralisme religieux

À cette forte diversité interne à la CICC s'ajoute depuis une vingtaine d'années une multiplication d'églises indépendantes, de sensibilités pentecôtiste, charismatique ou évangélique. La recension spatiale des églises met en évidence une forte diversification de l'offre religieuse : l'île de Rarotonga d'une circonférence de 31 kilomètres compte, établis le long de la route de ceinture, 31 lieux de culte (carte 2). Outre la création des assemblées de Dieu au cours des années 1970²⁵, le paysage protestant s'est, à Rarotonga, profondément diversifié²⁶. Ces nouvelles

25. Les Assemblées de Dieu ont quatre églises à Rarotonga et quatre églises dans les îles à Aitutaki, Mitiaro, Mangaia et Manihiki (CIN, 21/09/07).

26. Ce processus de fragmentation et de scission structurelle en protestantisme évangélique se nourrit de la concurrence, avivée en période d'implantation d'une nouvelle église, aux postes à responsabilité et

églises résultent à la fois de l'activité des réseaux évangéliques internationaux et de scissions au sein de la CICC et des Assemblées de Dieu ; elles mettent à mal les modes de régulation du pluralisme religieux négociés au sein du Religious Advisory Council (RAC), comité religieux chargé de conseiller les autorités politiques.



Il n'est pas possible ici de retracer dans le détail les conditions d'émergence de toutes ces nouvelles églises protestantes²⁷. Deux exemples, l'Église apostolique créée par un pasteur de la CICC en 1988 et Celebration on the Rock, dernière église implantée sur l'île en 2009, permettront de mieux comprendre l'imbrication de logiques locales et de dynamiques transnationales à l'origine de la création de ces églises : dans le premier cas une église locale est intégrée à un réseau mondial, dans le second cas les dirigeants d'un réseau international d'églises décident de

des allers-retours des leaders religieux qui cherchent à asseoir leur autorité religieuse au-delà d'une seule congrégation locale. Or ces allers-retours fournissent la trame de nombreux conflits : c'est lors d'une absence prolongée ou ponctuelle d'un leader religieux qu'une opposition s'organise ou lors de son retour que la crise éclate.

27. Ces églises sont par ordre chronologique d'implantation : l'Église apostolique (créée en 1988), Holy Spirit Revival Church (1995), Cornerstone Friends Mission Church (2001), New Hope (2002), New Life Church (2006), Rarotonga Community Church (2008) et Celebration on the Rock (2009).

s'implanter à Rarotonga. Mais progressivement la frontière s'amenuise à mesure que l'église locale s'internationalise et que l'église d'origine étrangère adopte une stratégie d'intégration locale.

En 1988, alors pasteur depuis 8 ans de la CICC, Tutai Pere décide, suite aux enseignements donnés par un pasteur nord-américain d'une église pentecôtiste en vacances à Rarotonga, de démissionner pour fonder une nouvelle église :

« En 1987, j'ai rencontré un touriste originaire d'Amérique, un homme noir. Deux d'entre eux sont venus et se sont installés à l'hôtel, ils circulaient à vélo autour de l'île et se sont arrêtés à la maison pastorale à Titikaveka, et alors moi et ma femme avons partagé avec eux, sur les Écritures, la Parole et, progressivement, j'ai commencé à apprendre quelques petites choses sur le salut et tout ça. J'ai commencé à évoluer et à être convaincu dans mon cœur (...). Ça a donc été la première influence de ma vie, concernant le pentecôtisme, de la part de ce pasteur des États-Unis qui est venu ici juste comme touriste. »²⁸.

L'église du pasteur Pere, aujourd'hui implantée à Rarotonga, Atiu, Mangaia et Aitutaki, devient membre des *Pentecostal Assemblies of the World*. En septembre 2009, le pasteur Pere est ordonné évêque du diocèse du Pacifique Sud qui inclut les églises apostoliques aux îles Cook, en Nouvelle-Zélande, Australie, Fidji, Vanuatu et Papouasie Nouvelle-Guinée. À la différence de la CICC, l'église apostolique de Rarotonga organise des cultes en langue anglaise pour mieux revendiquer le caractère multiculturel de l'église :

« Dans notre organisation, notre plus grand objectif est d'être international, nous ne nous définissons pas comme une organisation locale. Nous devons mettre en place des congrégations internationales et multiculturelles (...) nous devons nous adapter, alors nous avons ici des Américains, nous avons des Fidjiens, nous avons des Ni-Vanuatu, nous devons parler dans une langue qu'ils comprennent : l'anglais. »²⁹

Celebration on the Rock est la dernière église implantée à Rarotonga par un couple néo-zélandais, fondateurs d'un réseau d'églises établies en Nouvelle-Zélande, aux États-Unis et en Ouganda, dont Celebration Centre, une megachurch de 2 000 personnes à Christchurch en Nouvelle-Zélande désormais dirigée par leurs deux fils³⁰. Les fondateurs de Celebration on the Rock, Murray et Nancy Watkinson, développent une approche ciblée sur les valeurs familiales et, comme de nombreuses megachurches nord-américaines [Fath, 2008, p. 71-100], une stratégie de multiplication et de professionnalisation des activités notamment commerciales, sportives et musicales. La stratégie d'implantation locale de Celebration on the Rock consiste d'une part à intégrer des Cook Islanders (précédemment engagés dans différents ministères des Assemblées de Dieu) au sein de l'équipe dirigeante et d'autre part à insister sur l'origine de l'épouse : « Nancy is of

28. Entretien avec Tutai Pere, pasteur de l'Église apostolique à Rarotonga du 7 septembre 2009.

29. Plusieurs centaines de Fidjiens, ni-Vanuatu et Samoans résident temporairement à Rarotonga, où ils constituent une main-d'œuvre bon marché pour les restaurants et les hôtels de l'île.

30. www.celebrationcentre.com

Rarotongan and Mangaian descent and says she understands this is one of the first churches set up by locals. » (CIN, 15/02/09)

L'héritage chrétien de la nation est inscrit dans le préambule de la Constitution des îles Cook de 1965 qui stipule « The people of the Cook Islands affirm that the Cook Islands is a nation founded on Christian principles, Cook Islands custom, and the rule of law ». Dans ce contexte, le Religious Advisory Council (RAC) a pour mission de conseiller le gouvernement sur les questions religieuses. À l'origine, au début des années 1970, le RAC était composé de quatre églises : la CICC, l'Église catholique, les Adventistes et les Mormons ; depuis deux Églises l'ont rejoint : les Assemblées de Dieu et l'Église apostolique. Le RAC, obligatoirement consulté avant que le gouvernement n'autorise une nouvelle Église à organiser des activités aux îles Cook, a refusé la venue de l'Église de l'Unification (secte Moon) en 2005-2006 et en 2008 de l'Église de Scientologie. Les arguments pour refuser l'établissement de ce mouvement religieux sont avant tout d'ordre théologique : il s'agit de prouver que la Scientologie n'est pas chrétienne parce que ses adeptes ne croient pas en Dieu. Pour ce faire, les membres du RAC ont effectué des recherches sur Internet. La lecture de la presse people est également mobilisée : un célèbre acteur américain membre de l'Église de Scientologie est cité comme un exemple inquiétant, illustrant comment l'information – diffusée par les médias néo-zélandais – est réinterprétée pour asseoir une stratégie locale de résistance [Appadurai, 2005, p. 36].

À la différence de Celebration on the Rock, l'église apostolique est membre du Religious Advisory Council :

« Je n'avais pas très envie, au départ » – précise le pasteur Pere – « de faire partie d'un genre d'instance de contrôle bureaucratique, mais si l'on veut être reconnu par toute la population, ça fait partie de la vie sociale, on ne peut pas s'isoler soi-même. Donc c'est la différence qu'il y a entre la foi et les doctrines, c'est un bureau pour la population, quelles que soient les différences, les religions et les croyances. Si le gouvernement a besoin de conseils de la part des églises sur certaines questions, il va voir ce bureau. C'est ce que j'aime là-dedans, parce que je me suis rendu compte que beaucoup de nos prédicateurs locaux sont restés trop silencieux et trop tranquilles sur des questions très controversées (...) donc je voulais être dans ce bureau parce que j'avais pu voir son influence politique... Je veux prendre position sur certaines questions. Alors je suis entré au bureau. »

Cette adhésion au RAC souligne l'acceptation dans la pratique d'un pluralisme religieux dont le principe reste pourtant largement débattu. Cette adhésion est justifiée par des motifs stratégiques – le gouvernement et le parlement sont constitués en « champ de mission » – et culturels : l'identité culturelle et nationale prime sur les appartenances confessionnelles. Néanmoins cette unité culturelle ne vaut que pour rappeler l'identité chrétienne de la nation des îles Cook. C'est cet argument qui est mis en avant pour refuser la venue d'églises non-chrétiennes mais aussi, paradoxalement, pour durcir les conditions d'implantation de nouvelles églises chrétiennes. Le RAC s'est en effet également prononcé pour freiner la venue de Celebration on the Rock, en proposant désormais pour toute nouvelle

église chrétienne une période probatoire de 5 ans – au cours de laquelle les dirigeants devront établir régulièrement des comptes rendus de leurs activités – avant d’être officiellement reconnue. Le président de la CICC, Tangimetua Tangata Tutai, va plus loin en déclarant : « There are too many small churches in the country, creating confusion amongst our people » (CIN 27/03/09). Cette position du RAC pourrait être interprétée comme une volonté des églises membres de défendre leur « pré-carré ». Elle souligne aussi l’imbrication de différents types de légitimité inégalement répartis entre les différentes églises chrétiennes des îles Cook. Si la CICC peut se permettre, du fait d’une légitimité historique et politique, de se prononcer pour le statu quo, la position de l’Église apostolique apparaît pour le moins ambiguë. Tutai Pere en tant que président du RAC promeut une restriction de la liberté religieuse à Rarotonga alors que dans le même temps, mais sur une autre île, il revendique le droit à la liberté religieuse pour établir une église apostolique à Pukapuka. En effet, dans chaque île existe un RAC « local » réunissant exclusivement les représentants des églises présentes sur l’île. En décembre 2007 lors de la commémoration de « l’arrivée de l’Évangile » sur l’île coïncidant avec l’achèvement de la traduction de la Bible en Pukapuka, les représentants des autorités politiques et religieuses de l’île refusent la venue d’autres confessions :

« The island’s member of parliament, Vai Peua, said “Everyone else (church) is banned from the island except for the CICC, SDA [Adventistes] and Catholic. We do not want new religions to come to the island, and we do not want them there for the celebration (...) Head of the Apostolic church in the Cook Islands Pastor Tutai Pere said that the ban placed on his denomination is nothing new at all.” (...) Pastor Pere said at one time Rarotonga and Aitutaki placed the same ban but “things changed because one day some of those islanders returned home and wanted to take their faith with them...they will do that in Pukapuka one day”. »

Mais subrepticement, le dispositif restrictif apparaît défaillant :

« A large delegation of Pukapukans from New Zealand sailed to the island on Sunday and it is understood that some of them belong to religions other than the SDA, CICC and Catholic »
(CIN, 07/12/07)

Conclusion

L’étude des migrations nécessite une approche comparative, dès lors que « le migrant vit une situation de facto comparative » [Green, 2002, p. 5]. Les pratiques religieuses des Cook Islanders en Nouvelle-Zélande suscitent ainsi deux interprétations divergentes selon l’angle comparatif choisi.

La première lecture insiste sur la plus faible pratique religieuse des Cook Islanders de Nouvelle-Zélande par rapport à ceux des îles Cook. La question de l’authenticité des pratiques religieuses prend forme dans l’opposition conversion *versus* routination. Les responsables des églises pentecôtistes développent ainsi une approche critique de la CICC dont les membres une fois émigrés en Nouvelle-Zélande, en « oubliant » qu’ils sont chrétiens, prouvent le caractère routinier des pratiques religieuses de la CICC :

« Ils disent haut et fort “nous sommes un pays chrétien” » – note Tutai Pere – « “nous sommes un peuple chrétien, une nation chrétienne”, mais dès qu’ils sont loin d’ici, ils l’oublent ! (...) Je dirais que c’est une faiblesse de notre Église-mère, la CICC, ils n’équipent pas les fidèles dans la Parole et la doctrine, c’est juste une histoire de routine, juste aller à l’église, rentrer à la maison, ça n’est pas quelque chose de vivant dans leur vie de tous les jours. »

La seconde lecture – à partir d’une comparaison entre les pratiques religieuses des Cook Islanders et celles des Pâkehâ de Nouvelle-Zélande – permet en revanche de souligner le dynamisme relatif des Cook Islanders. Dans un contexte néo-zélandais où désormais ceux qui se déclarent chrétiens représentent moins de la moitié de la population, l’identité chrétienne devient distinctive et militante [Lineham, 2007]. En retour, ce militantisme génère aux îles Cook un renforcement de la revendication de l’héritage chrétien de la nation et une intensification des projets d’implantation d’églises chrétiennes débouchant sur une gestion restrictive du pluralisme religieux.

Au cours des années 1960 l’imbrication entre identité nationale et identité chrétienne a permis grâce à une définition inclusive du christianisme (tous les Cook Islanders se reconnaissent dans une culture chrétienne) d’ériger les principes chrétiens en valeur constitutionnelle et l’église héritière de la LMS en patrimoine culturel. Désormais la lecture de l’histoire missionnaire et nationale des îles Cook autorise, dans un contexte de forte diversification religieuse, une définition exclusive du christianisme (un « vrai » Cook Islander ne peut fréquenter qu’un certain type d’églises chrétiennes). Cette définition à géométrie variable d’un christianisme culturellement acceptable se traduit par une gestion ambiguë du pluralisme religieux, un terme qui est lui-même l’objet d’interprétations divergentes ; James Beckford [2003] distingue ainsi trois niveaux : la diversité religieuse, la reconnaissance de cette diversité religieuse et le pluralisme comme acceptation positive de cette diversité.

Cette double lecture illustre la facilité avec laquelle les personnes changent d’échelle, utilisent des références à géométrie variable, ce qui complexifie par ailleurs les modes de légitimité religieuse. C’est sans doute pour ces raisons que la catégorie du missionnaire est plébiscitée par de nombreux pasteurs indépendamment du lieu d’exercice ou de l’église d’appartenance.

La figure du missionnaire du fait de son parcours itinérant et de son objectif d’évangélisation incarne en effet l’idéal-type de cette modernité religieuse articulée autour du pèlerin et du converti [Hervieu-Léger, 1999]. Elle montre aussi comment les différences culturelles peuvent être mobilisées au service de l’évangélisation [Fer, 2010, p. 116]. À partir de la typologie wéberienne des différents types d’autorité traditionnelle, institutionnelle et charismatique, Jean-François Zorn définit le champ missionnaire comme une scène sociale où ces trois registres d’autorité sont en conflit et le missionnaire comme le personnage le plus à même d’acquérir une double légitimité, institutionnelle et traditionnelle, « sans se des-saisir de sa liberté d’action » [Zorn, 2004, p. 31]. Enfin la figure contemporaine

du missionnaire puise aux sources du Réveil évangélique qui en Grande Bretagne a donné naissance à des sociétés missionnaires interdénominationnelles comme la LMS. L'implication de Cook Islanders dans l'évangélisation des îles d'Océanie est partout soulignée avec insistance par les pasteurs des PIC et de la CICC, leur permettant d'inscrire leur parcours migratoire et leur engagement ministériel dans des dynamiques historiques anciennes.

Alors que la gestion du pluralisme religieux relève d'une mise en scène de la diversité chrétienne au service de l'unité nationale, la figure omniprésente du missionnaire illustre comment les différences culturelles peuvent être mises au service de l'évangélisation. La diversité religieuse et culturelle ne devient donc une source de mobilisation que dans la mesure où elle s'inscrit à l'intérieur d'un cadre de référence (la nation) et d'action (l'évangélisation) qui se trouve ainsi renforcé.

Bibliographie

- ALEXEYEFF K. [2004a], « Sea Breeze : Globalisation and Cook Islands Popular Music », *The Asia Pacific Journal of Anthropology*, vol. 5, n° 2, Août, p. 145-158.
- ALEXEYEFF K. [2004b] « Love Food : Exchange and Sustenance in the Cook Islands Diaspora », *The Australian Journal of Anthropology*, vol. 15, n° 1, p. 68-79.
- APPADURAI A. [2005], *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Payot & Rivages, Paris.
- BARE J.-F. [1987], *Tahiti, les temps et les pouvoirs. Pour une anthropologie historique du Tahiti post-européen*, Orstom, Paris.
- BECKFORD J. [2003], *Social Theory and Religion*, Cambridge University Press, Cambridge.
- BOYER V. [2008], *Expansion évangélique et migrations en Amazonie Brésilienne*, IRD-Karthala, Paris.
- CATARINO C., MOROKVASIC M. [2005], « Femmes, genre, migration et mobilités », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, n° 21/1, p. 7-27.
- CONNELL J., BROWN P.-C. [2005], *Remittances in the Pacific. An Overview*, Asian Development Bank.
- CROCOMBE R., M. [2003], *Cook Islands Culture, Akono'Anga Maori*, Cooks Islands et Fidji.
- FANCELLO S. [2008], « Les pentecôtismes indigènes. La double scène africaine et européenne », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 143 (juillet-septembre 2008), p. 69-89.
- FATH S. [2008], *Dieu XXL. La révolution des megachurches*, Autrement, Paris.
- FER Y. [2010], *L'offensive évangélique. Voyage au cœur des réseaux militants de Jeunesse en Mission*, Labor et Fides, Genève.
- FRIEDMAN J. [2002], « Y a-t-il un véritable Hawaïen dans la salle ? Anthropologues et "indigènes" face à la question de l'identité », in Hamelin, Wittersheim (dir.), *La tradition et l'État*, Paris, l'Harmattan.
- GREEN N. [2002], *Repenser les migrations*, PUF, Paris.

- HERVIEU-LÉGER D. [1999], *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris, Flammarion.
- HOOPER A. [1961], « Cook Islanders in Auckland », *The Journal of the Polynesian Society*, vol. 70, n° 2, p. 145-193.
- HOWARD A. [1999], « Pacific-Based Virtual Communities : Rotuma on the World Wide Web », *The Contemporary Pacific*, vol. 11, n° 1, p. 160-175.
- LANGE R. [2005], *Island Ministers. Indigenous Leadership in Nineteenth Century Pacific Islands Christianity*, University of Canterbury (New Zealand) et Research School of Pacific and Asian Studies (The Australian National University).
- LINEHAM P. [2007], « Number crunching », *Anglican Taonga*, Easter, p. 10-12.
- MACPHERSON C. et L. [2001] : « Evangelical Religion among Pacific Island Migrants : New Faiths or Brief Diversions ? » *Journal of Ritual Studies*, vol. 15, University of Pittsburg, États-Unis.
- MACPHERSON C., SPOONLEY P., ANAE M. (eds.) [2001], *Tangata O te Moana Nui : The Evolving Identities of Pacific Peoples in Aotearoa/New Zealand*, Dunmore Press, Palmerston North, New-Zealand.
- MALOGNE-FER G. [2010], « L'ordination des gays et lesbiennes dans l'église méthodiste de Nouvelle-Zélande : conflits théologiques ou culturels ? », in S. Fath (dir.), *Protestantisme évangélique et valeurs*, Excelsis, Cléon d'Andran.
- MALOGNE-FER G. [2009a], « Les cultes de langues française et anglaise dans les églises protestantes de Polynésie : intégration des "jeunes" ou pluralisation religieuse ? », *Social Compass*, n° 56/2, p. 249-262.
- MALOGNE-FER G. [2009b], « Migrations, affiliations religieuses et égalité des sexes en Nouvelle-Zélande », in Fer, Malogne-Fer (dir.), *Anthropologie du christianisme en Océanie*, L'Harmattan, Paris, p. 103-124.
- MORTON LEE H. [2004], « All Tongans Are Connected : Tongan Transnationalism », in Lockwood Victoria (ed.), *Globalization and Cultural Change in the Pacific Islands*, New Jersey, Pearson Prentice Hall, p. 133-149.
- RALLU J.-R. [1997], *Population, migration, développement dans le Pacifique Sud*, UNESCO, Paris.
- SISSONS, J. [1997] « Nation or Desti-nation ? Cook Islands Nationalism since 1965 » in Ton O., et Nicholas T., *Narratives of Nation in the South Pacific*, Harwood Academic Publishers.
- SPOONLEY P., MACPHERSON C., PEARSON D. (eds.), [2004] *Tangata Tangata The changing ethnic contours of New Zealand*, New Zealand.
- TAULE'ALE'AUSUMAI F. [1997], « The Word Made Flesh : a Samoan Theology of Pastoral Care » in Philip Culbertson (dir.), *Counselling Issues & South Pacific Communities*, Auckland, p. 161-187.
- TEAUARIKI T. [1996], « My Mission to Papua », in Doug M. et Andrew T., *The Covenant Makers. Islander Missionaries in the Pacific*, Fidji, p. 255-275.
- THOMAS N. [1998], *Hors du temps. Histoire et évolutionnisme dans le discours anthropologique*, Belin, Paris.
- ZORN J.-F. [2004], *La missiologie. Émergence d'une discipline théologique*, Labor et Fides, Genève.

Panorama bibliographique

Religions « en migration » : De l'étude des migrations internationales à l'approche transnationale

*Stefania Capone**

À partir du début des années 1990, l'approche transnationale des phénomènes religieux a apporté une nouvelle compréhension des religions « en migration »¹. Si les interprétations classiques opposent les « grandes » religions à vocation transnationales aux religions du lignage ou « ethniques », dont l'ancrage territorial serait incontournable, aujourd'hui nous sommes confrontés à des flux migratoires qui font des religions « ethniques » des ressources identitaires disponibles au-delà des frontières du groupe d'origine, modifiant en profondeur les paysages religieux des pays d'accueil².

Il est vrai que les grandes religions monothéistes sont généralement associées au transnationalisme. Le catholicisme est souvent considéré comme la première entité transnationale en Amérique latine [Peterson, Vasquez et Williams, 2001 ; Garrard-Burnett, 2004] et l'entreprise missionnaire des Églises protestantes en Afrique a été, à maintes reprises, assimilée au paradigme de la transnationalisation religieuse [Fourchard, Mary et Otayek, 2005]. Cependant, ces exemples devraient être nuancés puisque le catholicisme colonial – tout comme l'entreprise missionnaire des Églises protestantes – était à la fois universel et impérial, étroitement lié aux actions des puissances coloniales, tout en restant ouvert aux influences des cultures indigènes et aux nécessaires adaptations dans les territoires conquis. Aujourd'hui, la « nature transnationale » de l'Église catholique, des Églises

* Stefania Capone est Directrice de recherche au CNRS, Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative (LESC – UMR 7186), Université de Paris Ouest Nanterre La Défense.

1. Je remercie André Mary pour avoir attiré mon attention sur l'intéressante ambiguïté de l'expression « en migration » : religions migrantes (qui migrent) ou religions chez les migrants (dans la migration), les deux choses n'étant pas équivalentes. Ainsi, l'appellation « religions de migrants », utilisée en Europe par les Églises ou les institutions, fait sérieusement problème puisqu'elle transforme ces religions en religions « ethniques » étrangères, dont les ressorts fondamentaux seraient liés à la situation ou à l'expérience migratoire. Nous verrons que la transnationalisation religieuse n'est pas nécessairement liée aux flux migratoires, le terme « migration » s'appliquant souvent mal à l'expansion circulatoire ou transfrontalière des entreprises religieuses ou culturelles.

2. Voir Glick-Schiller, Çağlar and Guldbrandsen [2006] pour une critique de l'approche ethnique dans les études sur les migrants chrétiens ou musulmans en Europe et aux États-Unis.

évangéliques ou pentecôtistes, aide les immigrés à retrouver une continuité entre différents territoires, en renouant dans la nouvelle société d'accueil avec des rituels familiaux, des organisations et des réseaux religieux déjà connus dans leur terre d'origine.

Bien que les religions transnationales ne soient pas seulement portées par des migrants, le rôle des « convertis » dans le pays d'implantation étant parfois relégué au second plan, c'est dans le domaine des études des migrations internationales que se sont développés les cadres théoriques qui ont permis le passage d'une approche assimilationniste des flux migratoires à une approche mettant en lumière les processus transnationaux. C'est dans la littérature anglo-saxonne que s'opère, de forme marquante, ce glissement d'une analyse des phénomènes migratoires en termes d'assimilation vers une analyse qui met l'accent sur les liens entre ici et là-bas, en mettant en scène un « territoire circulatoire », pour reprendre l'expression immortalisée par Alain Tarrus [2000, p. 124], dans lequel les migrants développent une conscience d'appartenir à deux mondes à la fois, à leur terre d'origine ainsi qu'à leur terre d'accueil. Cet article propose un bilan critique – et nécessairement sélectif – de la très riche littérature anglo-saxonne qui privilégie une approche transnationale dans l'étude des migrations. L'accent sera mis sur les rapports entre migration et religion, un champ qui se développe depuis les années 1990 aux États-Unis et dont l'analyse en termes de réseaux transnationaux ouvre des pistes particulièrement prometteuses.

Des migrations internationales à l'approche transnationale

La question des migrations internationales a été au cœur de la sociologie américaine depuis le début du xx^e siècle. En 1918, William I. Thomas, un éminent représentant de l'École de Chicago, publiait, avec Florian Znaniecki, *The Polish Peasant in Europe and America*. Ce texte fondateur pour les études sur les migrations internationales analysait les changements structurels des sociétés polonaise et américaine, entraînés par les flux migratoires entre les deux pays, ainsi que les processus d'adaptation, acculturation et assimilation des groupes migrants au sein de la société américaine. Le terme *melting-pot* fut choisi pour définir les processus d'assimilation et d'américanisation des immigrés.

Dans les années 1950, cette approche assimilationniste commença à être questionnée par la reconfiguration des flux migratoires internationaux. Des nouveaux groupes migrants, tels que les Latino-Américains ou les Asiatiques, rendirent évident la persistance de groupes ethniques au sein de la nation américaine, remettant en question l'idéologie du *melting-pot*. Cependant, dans un article publié dans *l'Atlantic Monthly* en 1916, Randolph Bourne s'interrogeait déjà sur l'échec du *melting-pot*, annonçant l'avènement d'une « *Trans-National America* », formée par des identités à trait d'union (*hyphenated identities*). Dans cet article, l'Amérique était pensée en tant que résultat de la rencontre de multiples « *trans-nationalities* » (trans-nationalités), l'intégration dans la grande nation américaine ne

pouvant pas effacer les caractéristiques associées à chaque nationalité d'origine. Pour Bourne, la nationalité était associée au « *spiritual country* », « le pays spirituel », à savoir la culture de chaque individu, qui ne coïncide pas nécessairement avec celle du pays dans lequel il vit. L'assimilation était un leurre, puisque les immigrés n'abandonnaient pas leur culture d'origine, et la force de l'Amérique était de reconnaître cette richesse et les liens multiples tissés avec d'autres pays par le biais de différents groupes migrants³.

Malgré cet article précurseur des débats, beaucoup plus récents, sur le multiculturalisme, l'approche assimilationniste a marqué pendant longtemps les études sur les migrations internationales aux États-Unis. *L'International Migration Review*, la principale revue consacrée à ce thème aux États-Unis, est un bon exemple de la prédominance de cette approche jusqu'à très récemment [Lie, 1995, p. 303]. La plupart des articles dans cette revue portent sur l'accommodation et l'assimilation socioéconomique et culturelle des groupes migrants. Dans ces études, quatre thèmes sont privilégiés : les origines de l'immigration, la direction et la persistance des flux migratoires, l'utilisation de la main-d'œuvre immigrée et l'adaptation socioculturelle des immigrés [Portes et Bach, 1985, p. 1-28]. Aujourd'hui il est généralement admis que les décisions concernant la migration sont rarement des choix individuels, puisqu'elles sont directement liées à des unités plus larges. Les migrants ne sont pas des individus isolés, mais ils sont insérés dans des réseaux sociaux. L'unité d'analyse n'est donc plus l'individu, mais la famille ou toute autre unité de production culturellement définie [cf. Boyd, 1989 ; Massey, 1990 ; Bretell, 2000].

Pendant les années 1990, une autre approche commença à changer en profondeur les études des migrations, en introduisant une nouvelle perspective « *from below* », c'est-à-dire à partir du point de vue des migrants. L'objet principal de cette nouvelle approche n'est plus l'assimilation dans la société d'accueil, mais la constitution et le maintien des identités des immigrés, ainsi que les liens tissés par ceux-ci au-delà des frontières nationales. Ce changement d'approche est exemplifié par le passage, dans ces études, de la notion d'international à celle de transnational. Si le terme « international » est normalement utilisé pour désigner des activités menées par des États-nations, le terme « transnational » définit toute activité initiée et menée par des acteurs non-institutionnels, qu'ils soient des groupes organisés ou des individus qui croisent les frontières des États-nations.

Au début des années 1990, dans un travail pionnier, Linda Basch, Nina Glick-Schiller et Cristina Szanton Blanc ont proposé la notion de transnationalisme comme un nouveau champ analytique pour la compréhension des migrations. Ce concept a été formulé à partir de leurs recherches auprès de groupes migrants aux États-Unis, notamment les Haïtiens et les Philippins. Dans cette étude, les migrants

3. La notion de « trans-nationalité » n'est pas sans rappeler les « trans-nations indigènes » dont parle Appadurai [2005, p. 239]. Pour une analyse critique de la notion de « trans-nation indigène » et de la tension entre universalisme et particularisme dans les imaginaires transnationaux, voir Mary [2009].

sont perçus comme des acteurs qui maintiennent de multiples relations sociales entre l'endroit d'où ils ont migré et leur nouvelle société d'accueil. Ces auteurs définissent ainsi la notion de « transnationalisme » :

« le processus par lequel les immigrés forgent et maintiennent des relations sociales multiples et imbriquées [*multi-stranded*] qui relient leurs sociétés d'origine et d'accueil. Nous appelons ces processus transnationalisme pour souligner que, de nos jours, beaucoup d'immigrés construisent des champs sociaux qui traversent les frontières géographiques, culturelles et politiques. »
[Basch, Glick-Schiller et Szanton Blanc, 1994, p. 6]

Elles ont aussi proposé un nouveau terme, « transmigrant », pour désigner la multiplicité de relations – familiales, économiques, sociales, religieuses et politiques – que les immigrés entretiennent avec leur pays d'origine :

« Ni les représentations, ni les pratiques de ces immigrés par rapport à leurs États-nations d'origine ne sont incluses dans les paradigmes analytiques prédominant dans les études des migrations, qui se focalisent sur l'intégration de l'immigré dans le pays d'accueil. Le temps est venu pour nous tous – sociologues, anthropologues et immigrés – de repenser nos façons de concevoir les processus migratoires, l'intégration des immigrés et leur identité. »
[*ibid.*, p. 3]

Les immigrés développent des réseaux, des activités et des façons de vivre qui relient directement leur patrie d'origine à leur société d'accueil : « Au lieu d'expériences sociales et politiques fragmentées, ces activités, répandues à travers les frontières nationales, semblent constituer un seul champ de relations sociales » [*ibid.*, p. 5]. Quelques années plus tard, Ulf Hannerz [1996, p. 6] soulignait l'importance de l'utilisation du terme « transnational » à la place de l'utilisation « prodigieuse » du terme « globalisation » pour désigner tout processus qui traverse les frontières nationales :

« Le terme "transnational" est d'une certaine façon plus humble et constitue souvent une définition plus adaptée pour des phénomènes qui peuvent être très variables en échelle et répartition, même lorsqu'ils partagent la caractéristique de ne pas être confinés à l'État-nation. [...] Cela souligne aussi le fait que beaucoup des liens en question ne sont pas strictement "internationaux", puisqu'ils ne mettent pas en scène les États-nations comme des acteurs à part entière. Dans l'arène transnationale, les acteurs peuvent à présent être des individus, des groupes, des mouvements ou des entreprises. »⁴

Or, si la globalisation n'est sans doute pas un phénomène nouveau, puisque l'histoire mondiale a connu d'autres phases de globalisation, entraînées en outre par l'expansion coloniale, l'époque actuelle a apporté un nouveau facteur, que Peter van der Veer [2001] appelle la « mort de la distance », grâce aux modernes

4. Dans un autre travail [Capone, 2004b], j'ai analysé les rapports entre les notions de globalisation et de transnationalisation. Les tentatives de rattacher ces deux notions – par exemple dans l'interprétation du transnationalisme comme une « *globalization from below* » [Portes, 1997] ou la distinction entre la globalisation, qui met en scène des forces politiques et économiques, et le transnationalisme, censé être l'expression des forces socioculturelles [Cordero-Guzman, Smith and Grosfoguel, 2001] – n'ont pas toujours été concluantes.

moyens de transport et aux nouvelles technologies [électroniques et multimédias] qui contribuent à l'intensification de « réseaux culturels déterritorialisés » [Clarke, 2004]. Comme le rappelle Peter Beyer (1998, p. 18), « la communication globale » des migrants est considérable et n'est, en aucun cas, limitée à « certaines élites privilégiées », comme le voudraient les critiques de l'approche transnationale [cf. Capone, 2004b].

Plusieurs auteurs ont souligné la profondeur historique de ces phénomènes, puisque, même entre les immigrés en Amérique au tournant du XIX^e siècle, on pouvait observer l'établissement de liens transnationaux entre la société d'origine et celle d'accueil [Foner, 1997 ; Faist, 1997]. Le « transnationalisme » n'est donc pas un nouveau phénomène, mais une « nouvelle perspective » [Portes, 2003, p. 874]. L'approche transnationale – « *the transnational lens* » – permet ainsi d'appréhender aujourd'hui des phénomènes qui, dans le passé, n'étaient pas intelligibles. De même, cette notion n'est pas nécessairement liée aux déplacements, le mouvement n'étant pas un prérequis de toute action transnationale. Si certains migrants croisent périodiquement les frontières, et pour cela sont appelés des « transmigrants » [Glick-Schiller, Basch et Szanton Blanc, 1995 ; Guarnizo, 1997], 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 qui est devenu « transnational », en s'imaginant en tant que membres d'un groupe qui se constitue à travers l'espace [Levitt, 2004]. Les individus qui ne se déplacent pas maintiennent des relations sociales à travers les frontières grâce à différentes formes de communication. Comme le rappellent Peggy Levitt et Nina 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 ne soient moins influencées par des dynamiques transnationales. Nous ajouterons que les communautés de migrants ne sont pas les seules concernées par la transnationalisation religieuse, et que l'on peut tisser des réseaux transnationaux tout en restant chez soi, grâce surtout aux nouveaux moyens de communication, tels qu'Internet [cf. Capone, 1999 et 2004b].

Depuis les travaux pionniers de Nina Glick-Schiller, Cristina Szanton Blanc et Linda Basch, l'approche transnationale des flux migratoires s'est imposée dans le champ intellectuel nord-américain. On est ainsi passé de l'étude des migrations internationales à l'étude des « diasporas transnationales ». Dans les années 1990, de nouvelles revues ont vu le jour, notamment *Diaspora* (University of Toronto Press) et *Public Culture* (Duke University Press), fondée par Arjun Appadurai et sa femme, Carole Breckenridge, en 1998. Ces deux revues sont intimement liées à ce tournant intellectuel, mettant en avant la nouvelle approche transnationale : *Diaspora* est présentée comme un « *Journal of Transnational Studies* », alors que *Public Culture* est produite par la *Society For Transnational Studies*. En mettant l'accent sur la formation de « diasporas transnationales », la migration n'est plus pensée comme un voyage unidirectionnel d'un pays à l'autre, mais comme une

suite de déplacements, dans laquelle les migrants ne coupent jamais les liens avec leur terre d'origine. L'idée d'une communauté diasporique, qui relie ceux qui sont partis à ceux qui sont restés, subvertit complètement la linéarité des parcours migrants qui primait dans les travaux les plus anciens. Cette approche en termes de diasporas transnationales remet aussi en cause le rôle traditionnel de l'État-nation :

« À la différence d'autrefois, lorsque l'État-nation était défini par rapport à un peuple partageant une même culture dans un territoire délimité, cette nouvelle conception de l'État-nation inclut comme citoyens ceux qui vivent dispersés physiquement dans beaucoup d'autres États, mais qui restent socialement, politiquement, culturellement et souvent économiquement partie intégrante de l'État-nation de leurs ancêtres. Dans le cas du "Dixième Département" haïtien [...] les migrants continuent à être les membres de l'État dont ils sont originaires. » [Basch, Glick-Schiller et Szanton Blanc, 1994, p. 8]⁵

Aiwha Ong [1999, p. 6] va jusqu'à parler de « flexible citizenship » pour désigner la « *cultural logics of capitalist accumulation, travel, and displacement that induce subjects to respond fluidly and opportunistically to changing political-economic conditions* ». Aujourd'hui, on peut déceler quatre traditions distinctes entre les spécialistes anglophones des « migrations transnationales » : les recherches menées par des sociologues et des anthropologues aux États-Unis ; les études réalisées par le *Transnational Communities Programme* coordonné par l'Oxford University ; la riche littérature sur les familles transnationales ; et les efforts pour reformuler les notions d'espace et de structure sociale [cf. Levitt et Glick-Schiller, 2004].

Les recherches menées aux États-Unis sur les migrations transnationales ont été inspirées par la critique du paradigme assimilationniste et se focalisent sur les connexions entre terre d'origine et terre d'accueil [cf. Portes, Guarnizo et Landolt, 1999 ; Kivisto, 2001 ; Massey, 2005]. Au contraire, l'*Oxford Transnational Communities Programme* propose une approche plus globale, en introduisant la notion de « communauté » dans l'analyse des liens transnationaux [cf. Faist, 2000 ; Van der Veer, 2001 ; Riccio, 2001]. On passe ainsi de la notion de « groupe ethnique » à celle de « communauté transnationale ». Or, cette dernière notion peut s'avérer problématique, puisque mobilise l'idée de *communitas*, pensée comme un ensemble harmonieux, alors que les relations transnationales sont souvent conflictuelles. Cependant, comme le souligne Alejandro Portes [1996], l'utilisation de la notion de « communauté transnationale » présente aussi un haut potentiel théorique, puisque, à travers d'elle, on peut comprendre comment les immigrants, grâce à des réseaux qui traversent les frontières nationales, peuvent vivre « *dual lives* », des « vies doubles » entre leur terre d'origine et leur pays

5. Cela remet en cause l'idée que la globalisation et la transnationalisation affaiblissent automatiquement le rôle de l'État-nation. Dans le cas des religions afro-américaines, le rôle joué par les appartenances nationales s'est avéré au contraire très important dans la transnationalisation de ces pratiques religieuses. Sur l'établissement d'un État « transnational » en Haïti, voir Laguerre [1998] et Glick-Schiller et Fouron [2001].

d'accueil⁶. Roger Rouse [1992, p. 41] parle même d'une « bifocalité », définie comme étant « *the capacity to see the world alternatively through quite different kinds of lenses* ». Ce qui caractérise la migration transnationale est ainsi cette conscience d'appartenir à deux mondes, à deux cultures, à deux sociétés à la fois.

Pertinence et limites de la notion de « transnationalisme »

Depuis les années 1990, on est confronté à une prolifération de la littérature concernant une grande variété de collectivités et d'activités transnationales. Le terme « *transnationalism* » est devenu extrêmement présent dans la production scientifique outre-Atlantique. Certains auteurs, cependant, se montrent particulièrement critiques face à un terme qu'ils considèrent trop « générique », utilisé la plupart du temps sans un véritable consensus sur sa définition et son périmètre d'application. Une des notions qui sont rattachées à celle de « transnationalisme », et qui soulèvent des critiques acérées, est la notion de déterritorialisation. La globalisation et l'avènement de réseaux transnationaux seraient intimement liés à la perte de tout ancrage territorial, entraîné par le déplacement et le déracinement dans les parcours migratoires. Or, les recherches les plus récentes ont montré que les processus de déterritorialisation se font rarement sans une successive reterritorialisation. S'il y a dissolution ou déplacement des points de référence, des racines ou des frontières, il y a aussi production parallèle de discours sur les origines qui permettent de « réancrer » ce qui a été « déterritorialisé » dans de nouveaux espaces, réels ou symboliques [Capone, 2004b]. Ainsi, un processus parallèle à l'intensification d'alliances transnationales se met en place, notamment dans le domaine religieux : au lieu d'affaiblir les liens avec les origines, les mouvements transnationaux renforcent et, parfois, revitalisent les discours sur les origines. Ulf Hannerz [1989] avait déjà attiré l'attention sur le fait que les flux transnationaux ne vont pas exclusivement du centre vers la périphérie, cette dernière produisant des « contre-flux » (*counterflows*) qui reformulent ce qui a été véhiculé. Cet impact du « local » sur le « global » est à l'origine du terme « glocalisation », proposé par Roland Robertson [1995] pour rendre compte de ces nouveaux processus socioculturels. Le passage du global au local met en lumière une zone de tension où des codes multiples de savoir entrent en contact, engendrant des processus à la fois d'homogénéisation et de différenciation. Dans le champ religieux, cette tension s'exprime souvent par le(s) discours sur la tradition, qui permettent à chaque groupe, en quête de légitimation et de suprématie religieuse, de négocier sa position dans un contexte global⁷.

6. David Kyle [2001], en analysant les flux migratoires en provenance des Andes équatoriennes, emploie le terme « transcommunauté » pour définir les liens entre la terre d'origine et le pays d'accueil.

7. Mes recherches sur la transnationalisation des religions afro-américaines ont montré que, au sein du transnational, on rencontre aussi le « pur » et l'« authentique » dans la revendication constante d'une tradition plus proche des origines. Les rapports entre centre et périphérie sont ainsi constamment remis en question et les discours sur la pureté et la fidélité aux traditions réaménagent les rapports entre « terre des origines » et « diaspora » [cf. Capone, 2001-2002a et b, 2005, 2008].

Le champ religieux est particulièrement propice à ces relectures en termes d'approche transnationale, bien qu'une redéfinition terminologique s'impose dans un domaine dans lequel les concepts se multiplient. Ainsi, si le terme « *transnationalism* » occupe une place centrale dans la littérature anglo-saxonne, le remplacer par la notion de « transnationalisation » permet de mettre en avant les processus au lieu de souligner une sorte de qualité intrinsèque à des phénomènes sociaux. De même, il faudrait dépasser une certaine confusion terminologique qui multiplie les métaphores associées à ce champ d'études. Les analyses des migrations transnationales incluent souvent des notions distinctes et pas nécessairement compatibles. Les processus transnationaux sont appréhendés, à tour de rôle, comme des « *social fields* », des réseaux qui s'étendent au-delà des frontières nationales [Basch, Glick-Schiller et Szanton Blanc, 1994], comme producteurs d'« *idéoscapes* » ou « *ethnoscapes* » [Appadurai, 1991]⁸, de « cultures créolisées » [Hannerz, 1996] ou d'« identités bi- (ou multi) focales » [Glick-Schiller, 1999 ; Kearney, 1995]. De même, les liens établis grâce aux connexions transnationales ont été successivement définis comme « *transnational migration circuits* » [Rouse 1989, 1992], « *transnational social fields* » (Glick-Schiller, Basch et Szanton, Blanc, 1992 ; Basch, Glick-Schiller et Szanton Blanc, 1994 ; Mahler, 1998), « *transnational social spaces* » [Faist, 1998], « *transnational communities* » [Smith, 1994 ; Goldring, 1992 ; Nagengast et Kearney, 1990] et « *binational societies* » [Guarnizo, 1994].

Le même manque de consensus caractérise la conceptualisation des connexions transnationales, qui renvoient, à la fois, à l'établissement d'un « système socio-culturel » [Sutton, 1987], de « réseaux transnationaux » [Kearney, 1995], de « formations sociales transnationales » [Smith et Guarnizo, 1998], d'une « sphère religieuse transnationale » [Levitt, 1998] ou d'un « champ religieux transnational » [Levitt et Glick-Schiller, 2004]. Or, la notion de « champ social transnational » et son application au domaine religieux nous permet d'appréhender les enjeux politiques et les rapports de pouvoir au sein des processus transnationaux et, surtout, d'attirer l'attention sur le fait que toute relation sociale est structurée par le pouvoir. Le champ social transnational est constitué par des multiples réseaux de relations sociales, reliés entre eux, à travers lesquels des pratiques, des idées, des ressources sont réorganisées, transformées et échangées de façon inégale.

Une analyse plus subtile en termes de rapport de pouvoir nous permet de sortir les études transnationales des oppositions véhiculées par la conceptualisation de la globalisation. Ainsi, selon certains auteurs, il y aurait un « *transnationalism from above* », à savoir la globalisation proprement dite, et un « *transnationalism from below* », conçu comme « *conscious and successful efforts by ordinary people to escape control and domination "from above" by capital and the state* » [Smith

8. Dans la préface à la traduction française de l'œuvre d'Arjun Appadurai [2005, p. 16-17], les *ethnoscapes* sont définis par Marc Abèles comme étant « en quelque sorte les paysages que se constituent des groupes mouvants eu égard à leurs propres origines et aux avatars qu'ils subissent. La notion de paysage est elle-même ambiguë : elle connote tout à la fois, le monde tel qu'il nous apparaît, mais tout autant l'intériorité, la représentation que nous portons en nous ».

et Guarnizo, 1998, p. 5], bien que ces pratiques ne soient pas nécessairement conscientes, ni aient pas directement de visées politiques. L'étude de Michael Kaerney [1991] sur les travailleurs mixtèques aux États-Unis est un bon exemple de l'utilisation du terme « transnationalisme » pour désigner un « espace politique contre-hégémonique ». D'autres auteurs font référence à l'impact de l'opposition Nord/Sud dans les processus de globalisation religieuse [cf. Segato, 1997]. Mais dans le transit de biens religieux, d'autres échanges sont également importants, mettant en scène les liens entre pays « aux marges » des grandes puissances économiques et des flux transnationaux. En remettant en cause les théories sur la globalisation, ces flux ne vont plus seulement du Nord au Sud, du « centre » à la « périphérie », mais aussi du Sud au Nord et de Sud à Sud, redirigeant et reformulant les pratiques transnationalisées.

Mais c'est l'étendue de ces phénomènes qui, le plus souvent, fait l'objet d'une lecture critique. En réponse à ces critiques, Peggy Levitt et Glick-Schiller [2004, p. 1006] ont souligné la complexe interconnexion de la réalité contemporaine qui requiert l'adoption d'une approche en termes de champ social transnational, en distinguant entre l'existence de réseaux transnationaux et la conscience que les individus ont d'appartenir à de telles configurations sociales. Appartenir à un champ social signifie développer « des pratiques indiquant ou activant une identité qui montre une connexion consciente avec un groupe particulier », pouvant résider en dehors des frontières nationales du pays d'implantation du migrant [Levitt et Glick-Schiller, 2004, p. 1010]. Pour saisir cette « simultanéité » dans la vie sociale des migrants, il devient alors nécessaire d'établir une typologie d'acteurs qui permet de faire la différence entre des individus plus ou moins actifs dans les processus transnationaux. Si plusieurs auteurs ont mobilisé l'idée d'une double conscience, de vies « doubles » entre l'ici et le là-bas, régies par une « bifocalité », la notion de « *belonging* » (appartenance), utilisée par Levitt et Glick-Schiller, permet de penser l'unité de ces nouveaux mondes sociaux. Le sentiment d'appartenance permet aussi de répondre aux critiques qui remettent en cause la portée de ces phénomènes. Si les migrants ne continuent pas nécessairement à voyager entre leur société d'origine et leur société d'accueil, des lettres, des vidéos, des enregistrements audio entretiennent les liens entre ceux qui sont partis et ceux qui sont restés⁹. Cela peut être véhiculé par des cercles intimes et des petits réseaux, puisque, comme le rappelle Ulf Hannerz [1996, p. 89], le transnational n'est pas toujours « *immense in scale* ».

À présent, les études sur les migrations transnationales sont entrées dans ce que Cordero-Guzman, Smith et Grosfoguel [2001] appellent la « troisième phase », à savoir la reconnaissance de l'importance d'une approche interdisciplinaire des

9. Karen Richman [2005] montre comment les migrants haïtiens en Floride restent connectés, même sans se déplacer, avec leur terre d'origine à travers un flux constant d'objets, lettres, enregistrements et informations, ainsi que par l'établissement de réseaux rituels indispensables à la pratique du vodou dans leur nouvelle terre. J'ai moi-même observé ce type de liens entre les Cubains de Miami et ceux de l'île, avec, entre autre, l'envoi de vidéos des cérémonies rituelles réalisées aux États-Unis aux membres de leurs familles religieuses restés à Cuba.

processus transnationaux. La notion de « transnationalisme » est aujourd'hui partout, au moins en sciences sociales, et les publications se multiplient¹⁰. Mais pour que ce projet collectif soit couronné de succès, il faudrait que la terminologie concernant les migrations internationales devienne véritablement interdisciplinaire, « *informed by mutual understanding of the conceptual frameworks, epistemological assumptions, and explanatory strategies used by researchers in particular academic fields* » [Morawska, 2003, p. 611-612]. Il est important de souligner que cette interdisciplinarité est déjà à l'œuvre dans l'utilisation de termes, tels que « *social networks* », « *social capital* » et « *embeddedness* ». Ces termes constituent les concepts fondamentaux qui orientent les études de ce que Vertovec [2003, p. 646] appelle des « *parallel transnational social formations* ».

La notion de « réseau social » avait déjà été proposée par Ulf Hannerz [1980, p. 181] comme « le cadre d'analyse le plus vaste et le plus largement applicable dans l'étude des relations sociales ». Le sociologue américain Mark Granovetter [1973] a également souligné l'importance de ce qu'il appelle les « liens faibles », au sein des réseaux transnationaux, dans la définition des conduites des individus et dans la poursuite de leurs objectifs, au détriment des liens forts, tels que les relations familiales. Souvent, dans l'analyse de la transnationalisation religieuse, aux liens de parenté biologique et religieuse doivent être ajoutés les liens créés lors d'une insertion dans un réseau transnational. Tous les réseaux se constituent à partir de la circulation de flux matériels ou immatériels entre ses nœuds¹¹. Or, les flux qui nous intéressent rendent compte de la circulation de personnes et de biens, mais aussi d'informations, de significations ou de valeurs et modèles rituels. Pour pouvoir analyser les réseaux transnationaux, il faudra donc réfléchir à leurs caractéristiques internes : leur niveau de formalisation et institutionnalisation, ainsi que leur aspiration à atteindre des résultats au niveau normatif.

En privilégiant le point de vue de l'acteur, l'analyse des réseaux ne s'intéresse plus aux structures, mais aux liens entre individus. Contrairement à l'institution, le réseau ne suppose pas nécessairement, un centre hiérarchique et une organisation verticale. Bien au contraire, il se déploie dans l'horizontalité des rapports sociaux, ce qui fonde la spécificité de son fonctionnement. Cela n'exclut pas pour autant l'existence de relations de pouvoir en son sein. Comme l'affirme Colonos [1995a, p. 27], le réseau apparaît comme « un appareil qui rend possible la dynamique de captation des soutiens et des allégeances sur laquelle repose la construction du pouvoir ». De plus, bien que le réseau naisse dans un espace informel de relations sociales, ses effets sont lisibles à l'extérieur de cet espace, et notamment lors des interactions avec l'État ou toute autre institution. Il serait en effet erroné de croire que l'État ne tire aucun bénéfice des réseaux

10. Pour un rapide aperçu, consulter le site Web www.transcomm.ox.ac.uk de l'*Oxford Transnational Communities Programme*.

11. Les théories sur les acteurs-nœuds et les liens entre nœuds dans les réseaux sociaux ont été développées par la « *social network analysis* », une approche sociologique qui commença à s'affirmer dans les années 1960 et 1970 en Angleterre et aux États-Unis. Voir, entre autres, Tilly [1990], Degenne et Forsé [1994] et Colonos [1995a et b].

transnationaux. Les ressources des flux transnationaux et de leurs réseaux sont significatives pour des États qui sont à la recherche de partenaires économiques, sociaux et politiques susceptibles de drainer des devises et de nouveaux moyens d'action [Colonos, 1995b, p. 175]¹².

L'analyse des réseaux transnationaux a aussi mobilisé des notions qui essaient de cerner leur fonctionnement. Ainsi, on parlera de « *clusters* » ou « *cliques* » pour désigner une partie d'un réseau plus vaste, dans laquelle la densité des échanges est plus élevée ; de « durabilité », puisqu'un réseau peut disparaître ou se recomposer ; de « fréquence » et « intensité », puisque la régularité et la force des liens entre nœuds sont, elles aussi, soumises à une variabilité qui est constitutive des réseaux sociaux. Ceux-ci sont socialement construits et constamment modifiés par leurs membres [Nohria, 1992]. De même, la notion de « capital social » s'avère particulièrement intéressante puisqu'elle ne fait pas référence à une propriété, caractéristique d'un individu, mais au résultat direct de l'étendue de ses réseaux de relations. Le « capital social » indique, pour Portes [1995, p. 12], « la capacité des acteurs à commander des ressources limitées grâce à leur appartenance à des réseaux ou autres structures sociales plus larges. [...] Les ressources, en elles-mêmes, ne constituent pas le capital social ; cette notion fait référence à l'habilité individuelle de les mobiliser à la demande ». À cela s'accompagne la notion d'« *embeddedness* » (intégration, incorporation), puisque tout groupe religieux « en migration » doit développer une forme de réflexivité au sujet de sa propre identité, redéfinissant ses frontières et les différentes « géographies du pouvoir » qui le relie à d'autres traditions religieuses, ainsi que les possibilités d'un rapport dialogique avec d'autres traditions nationales. Cette négociation de l'identité religieuse est dépendante de son niveau d'« *embeddedness* » dans plusieurs traditions religieuses et plusieurs cultures à la fois¹³.

Les pratiques transnationales ne se déroulent pas dans un espace imaginaire, situé dans un « entre-deux », entre différents territoires nationaux. Le transnational est, au contraire, fortement ancré dans le local, tout en portant en soi les marques du global, et permet la réactivation de vieilles, mais aussi de nouvelles, formes de pouvoir et de domination. À travers l'approche transnationale devient alors possible d'analyser les différents niveaux de l'*agency*, à savoir la capacité que tout acteur social a de prendre des décisions indépendantes et d'affirmer sa propre volonté. Les rapports entre *agency* et pouvoir sont au cœur des processus de transnationalisation religieuse [cf. Van Binsbergen et Van Djik, 2004]. Les implications de ces processus dans ce que Sarah Malher [1998, p. 87] appelle des « méta-narratives du pouvoir », ainsi que dans la réaffirmation ou reconfiguration des rapports de pouvoir et de prestige au sein des pratiques religieuses transnationalisées, constituent toutefois des questions qui n'ont pas encore reçu l'attention qu'elles méritent dans les études sur la transnationalisation religieuse.

12. Cela est sûrement le cas du Nigeria, et en particulier des représentants politiques yoruba, qui tirent des bénéfices évidents, aux niveaux symbolique et matériel, de l'établissement de réseaux transnationaux de la religion des *orisha*. Voir aussi Ong [1999] pour la Chine.

13. Pour une analyse de cette notion dans le domaine économique, voir Portes et Sensenbrenner [1993].

Religion, migration et globalisation

Suite à l'essor des publications sur les migrations transnationales, les contours d'un nouveau champ de recherche ont commencé à se définir, privilégiant l'analyse des pratiques religieuses transnationalisées. Dans ces dernières années, les travaux dans ce domaine se sont multipliés [cf. Beyer, 1994, 1998 ; Casanova, 1997 ; Rudolph et Piscatori, 1997 ; McAlister, 1998, 2002 ; Warner et Wittner, 1998 ; Levitt, 1998, 2001a ; Orsi, 1999 ; Vásquez, 1999 ; Tweed, 1999 ; Vertovec et Cohen, 1999 ; Menjivar, 1999 ; Ebaugh et Chafetz, 2000, 2002 ; Yang et Ebaugh, 2001 ; Vásquez et Marquardt, 2003 ; Matory, 2005]. Mais si les études abondent, notamment sur les pratiques religieuses des différents groupes ethniques émigrés aux États-Unis¹⁴, les efforts de théorisation dans ce nouveau domaine d'études sont encore rares [cf. Levitt, 2001b et c, 2003, 2007 ; Levitt et Glick-Schiller, 2004].

Peter Beyer [1994] a été le premier à essayer de théoriser les liens entre religion et globalisation, suivi par le développement des études sur le pentecôtisme, considéré comme une religion « globalisée » [Van Dijk, 1997 ; Meyer, 1999 ; Meyer et Geschiere, 1999 ; Vasquez, 1999 ; Corten et Marshall-Fratani, 2001 ; Marshall, 2009]¹⁵. De même, pour la « globalisation » de la religion des *orisha*, un thème qui réveille aujourd'hui beaucoup d'intérêt aux États-Unis [voir, entre autres, Matory, 2005 ; Olupona et Rey, 2007]¹⁶. Les liens entre religion et globalisation et l'analyse des processus transnationaux sont devenus des objets anthropologiques à part entière. Aux États-Unis, les études se sont focalisées surtout sur l'analyse du rôle des Églises au sein des communautés migrantes. Rares sont les recherches qui mettent en avant l'impact de la religion – et de sa transnationalisation – dans différentes étapes du parcours migratoire, comme au moment de la prise de décision avant le départ ou lors des retours dans la communauté d'origine¹⁷. Comme le rappelle Peggy Levitt [2003], l'impact de la transnationalisation des pratiques religieuses sur la nation d'origine n'a pas encore été étudié comme il le faudrait. En réalité, il nous semble important de distinguer les religions qui, grâce à leur transnationalisation, permettent de connecter les migrants à leur terre

14. Voir, entre autres, Guest [2002], Kurien [2001], McCarthy [1991], Mullins [1988], Wellmeier [1998], Yang [2002].

15. En France, la littérature sur la transnationalisation des Églises pentecôtistes a aussi connu un essor à partir de la fin des années 1990. Voir, entre autres, Mary, 2001, 2008 ; Corten et Mary, 2000 ; Corten, Dozon et Oro, 2003 ; Laurent, 2003 ; Fourchard, Mary et Otoyek, 2005 ; Luca, 1999 ; Fancello, 2006a et b ; Mottier, 2008.

16. Les recherches sur la transnationalisation des religions afro-américaines sont assez développées en France, grâce aussi au programme ANR-RELITRANS, financé par l'Agence Nationale de la Recherche de 2008 à 2010, qui concerne également la transnationalisation des Églises pentecôtistes et des prophétismes africains [cf. Argyriadis, 2001-2002, 2005 ; Capone, 2001-2002a et b, 2004a et b, 2005, 2008 ; Argyriadis et Capone, 2004 ; Argyriadis et Huet, 2007 ; Frigerio, 1989, 1993, 1999 ; Oro, 1995, 1999 ; Oro et Steil, 1997 ; Guillot, 2009].

17. Le travail de Durand et Massey [1995] a été en ce sens pionnier, en étudiant les *retablos* (peintures offertes comme ex-voto) pour mieux saisir l'impact de l'expérience migratoire des Mexicains, pas seulement aux États-Unis mais aussi dans leurs communautés d'origine. Hagan et Ebaugh (2003) ont montré l'*agency* des migrants dans leur utilisation de la religion dans toutes les étapes du processus migratoire. Voir aussi Van Dijk [1997] sur le pentecôtisme ghanéen.

d'origine, les redéfinissant en tant que membres d'une « diaspora », et les religions qui, comme le pentecôtisme ou, dans une moindre mesure, la religion des *orisha*, constituent des réseaux qui ne sont pas rattachés à un État-nation bien déterminé¹⁸.

En réalité, les pratiques religieuses transnationalisées n'ont pas nécessairement comme but de réaffirmer les identités d'origine, liées à un territoire bien défini, mais peuvent aussi mettre en avant des appartenances à des groupes religieux ou ethniques plus vastes, comme dans le cas des religions afro-américaines avec l'affirmation d'une identité « yoruba » [Capone, 2005]. La transnationalisation religieuse peut également entraîner la création d'un espace « diasporique » dans lequel émergent des « publics transnationaux », comme dans le cas de l'*Iglesia de Apóstoles y Profetas* [IAP], une Église pentecôtiste salvadorienne implantée à Washington, D.C., qui s'adresse aujourd'hui à une communauté *latina* « transnationale » [Vasquez, 1999, p. 628]. La religion peut ainsi contribuer à la formation de nouvelles identités, hybrides ou « cosmopolites », ou peut amener à la revitalisation d'identités « anciennes », en réaffirmant (ou parfois inventant) des origines primordiales. Les religions « en migration » peuvent être, à la fois, le vecteur d'un cosmopolitisme œcuménique et d'un particularisme exclusiviste. En effet, le transnational n'empêche pas la production de discours essentialistes, où la culture, en dépit de son évidente transformation et adaptation, est pensée comme « pure » et « traditionnelle ». Ce sont les lieux de référence de cette tradition – de ses racines – qui se multiplient et s'opposent. Ainsi, le transnational n'entraîne pas nécessairement des phénomènes d'hybridation ou de créolisation [Capone, 2004b]. La transnationalisation religieuse confronte le chercheur au défi de comprendre comment se met en place cette dynamique qui conjugue cosmopolitisme et particularisme, fermeture communautaire et ouverture sur le monde, hybridité et pureté.

Certains auteurs ont essayé de formuler des typologies des Églises transnationalisées. Ainsi, Peggy Levitt [2004, p. 6-11] propose trois types principaux d'Église : les organisations religieuses transnationales « étendues » (*Extended Transnational Religious Organizations*), dont l'exemple le plus abouti est celui de l'Église catholique ; les organisations religieuses transnationales « négociées » (*Negotiated Transnational Religious Organizations*), avec des réseaux décentralisés mais suffisamment forts pour pouvoir maintenir les liens entre la société d'origine et la nouvelle société d'accueil, comme dans le cas des Églises pentecôtistes ; et les organisations religieuses transnationales « recrées » (*Recreated Transnational Religious Organizations*), qui jouent un rôle central dans la réaffirmation des attaches avec la société d'origine, plutôt que dans l'assimilation dans la nouvelle société. Évidemment, une typologie en termes institutionnels, comme celle proposée par Levitt, ne s'applique pas lorsque l'analyse porte sur des pratiques religieuses qui ne sont pas organisées en Églises, telles que les religions afro-américaines.

18. Dans le cas de la religion des *orisha*, les liens sont surtout avec l'Afrique, une terre d'origine idéalisée, plus mythique que réelle, et avec les différents centres de la tradition en terres américaines (Salvador de Bahia, La Havane, Matanzas...).

Mais quel que soit le type de pratique religieuse qui se transnationalise, il nous faut élaborer un nouveau cadre analytique qui nous permette de comprendre comment les religions « en migration » influencent profondément l'entier parcours migratoire, laissant aussi leur marque sur la société de départ. Le processus de transnationalisation se met en place dans les deux directions : il a un effet certain sur la société d'accueil, mais aussi des conséquences dans la société d'origine, puisque les migrants rapportent avec eux des nouvelles façons de pratiquer leur religion qui modifient la pratique traditionnelle dans leurs communautés de départ. En soulignant ce « processus circulaire de changement religieux », Levitt [1998, p. 76] propose la notion de « *social remittances* » (« transferts sociaux »)¹⁹, à savoir « *the ideas, practices, identities, and social capital that flow from receiving to sending-country communities* ». Nous avons vu que la globalisation religieuse entraîne aussi des flux qui vont de la périphérie à la métropole, créant des modalités d'inter-subjectivation religieuse [Csordas, 2009] qui transcendent les frontières nationales ou ethniques, comme dans le cas de la globalisation de la religion des *orisha*.

Si les travaux sur la transnationalisation religieuse offrent des analyses toujours plus sophistiquées des formations sociales transnationales, deux aspects de ces processus n'ont pas encore reçu l'attention qu'ils méritent : la reconfiguration, au sein d'un champ transnational, des paysages religieux et la production d'imaginaires transnationaux. Très souvent ces paysages religieux ne sont pas créés de toute pièce, mais ils sont adaptés à la nouvelle société, entrant en négociation avec les autres pratiques religieuses en présence [cf. Frigerio, 1999]. Mais les processus de transnationalisation entraînent aussi un nouveau problème pour le pratiquant, ce que Karen McCarthy Brown [1991, p. 378] appelle le « problème cosmologique », à savoir, comment pratiquer une religion lorsqu'elle est associée à des lieux que le pratiquant a laissés derrière lui lors de sa migration. Lorsque les paysages physiques sont altérés, de même le sont les imaginaires qui leur sont rattachés.

Arjun Appadurai a été le premier à porter son regard sur le rôle de l'imagination dans la globalisation. Selon lui, l'imagination est devenue 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 » [Appadurai, 2005, p. 69]. Sa typologie des différents paysages sociaux entraînés par la globalisation met l'accent, en élargissant le concept de Benedict Anderson [1983], sur la formation 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. 71]. Parmi les différents « paysages », Appadurai cite les *idéoscapes*, des concaténations d'images qui sont souvent directement liées aux idéologies politiques. Or, il faut ajouter à la typologie d'Appadurai

19. Le terme « *remittance* » désigne en anglais les transferts d'argent envoyés par les migrants à leurs familles restées au pays.

les *religioscapes*, à savoir des paysages dans lesquels la religion joue le même rôle que les médias ou la finance dans la globalisation culturelle. Comme pour les *idéoscapes*, ces nouvelles configurations sont constamment réagencées par « les diasporas croissantes (volontaires ou non) d'intellectuels [ou de pratiquants et théologiens, nous ajouterons...] qui injectent en permanence de nouveaux flux de signification » [*ibid.*, p. 76].

Ainsi, le voyage vers une nouvelle terre requiert l'émergence de nouveaux mondes imaginés, dans lesquels des nouvelles identifications ethniques deviendront indispensables [Johnson, 2007] et de nouvelles pratiques aideront à résoudre le problème posé par la logistique rituelle. Karen McCarthy Brown [1991, p. 378] a montré comment l'éloignement de la terre « sacrée » haïtienne provoque d'importantes conséquences dans la réimplantation du vodou en Amérique. Lors de la réalisation de certains rituels, des espaces sont alors résignifiés pour pouvoir substituer des 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. Mais si la transnationalisation entraîne des nouvelles cartographies rituelles, elle produit aussi une « *alternative cartography of belonging* » [Levitt, 2001*b*, p. 19], qui peut coïncider avec les frontières nationales ou peut les transcender, en créant de nouveaux espaces d'appartenance. Ainsi, les frontières des pratiques rituelles du vodou sont élargies pour pouvoir englober le nouvel espace américain [McAlister, 1998] et la construction d'une église, consacrée à la patronne de la nation cubaine, permet aux Cubains de Miami de créer ce que Thomas Tweed [1997, p. 94] appelle une religion « *transtemporal and translocative* ». Les Haïtiens et les Cubains de l'exil utilisent la religion pour étendre les frontières de leurs nations d'origine, qui incluent à la fois ce qui sont partis et ceux qui sont restés [*cf.* Argyriadis et Capone, 2004]. Les migrations transnationales ont ainsi reformulé les ancrages territoriaux des religions, en redéfinissant leurs liens avec la terre des origines et transposant des « tropes spatio-temporels dans l'imagination diasporique » [Orsi, 1999]. Si la religion peut contribuer à l'affirmation d'un nationalisme « longue distance », en transposant des espaces sacrés dans le nouvel environnement, elle peut aussi aider à former des « champs sociaux transnationaux », des nouveaux espaces de sociabilité créés par des chaînes de liens qui croisent de multiples États-nations.

Conclusions

En transformant la nature de la localité, en l'étendant au-delà des frontières et en l'associant aux flux translocaux, l'étude des migrations et des religions transnationales ne peut pas se cantonner aux congrégations, mais il doit rendre aussi compte d'autres configurations, plus fluides et moins institutionnelles. Pour comprendre comment la religion est vécue dans les parcours migratoires, il faut ainsi développer des nouveaux cadres théoriques pour pouvoir appréhender les logiques sous-jacentes à la prolifération de pratiques « micro-religieuses » dans des dynamiques translocales et transnationales. C'est au travers de ces pratiques

micro-religieuses que se mettent en place des réseaux d'interconnaissance qui aideront à élaborer de nouvelles stratégies pour modifier, adapter, mettre en cohérence les pratiques religieuses importées avec le champ religieux de la société d'accueil.

Il faudra aussi s'interroger sur les pratiques religieuses qui se transnationalisent et celles qui n'arrivent pas à s'exporter avec facilité. Thomas Csordas [2009] parle de « *portable practice and transposable message* », à savoir, des 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 faudra que ses prémisses soient compréhensibles et acceptables dans des environnements linguistiques et culturels différents. Il pourra ainsi être adapté et transformé, grâce notamment à sa plasticité et à son potentiel d'universalité. Or, le cas des religions afro-américaines est en cela exemplaire, puisqu'il montre une grande diversité interne de pratiques qui sont à première vue semblables et qui revendiquent, pour la plupart, une même origine yoruba. Malgré ces similitudes rituelles, la transnationalisation des religions afro-américaines ne se fait pas de la même forme selon l'ensemble de pratiques pris en considération. 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'étranger²⁰. 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 religieux. Ni la plasticité ou l'universalité du message religieux, ni la simplicité rituelle ne semblent être les seuls facteurs qui rendent possible la transnationalisation religieuse. 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, eux aussi, des facteurs à prendre en compte dans l'analyse de la transnationalisation religieuse.

Mais, si l'approche transnationale requiert un nouveau cadre théorique, elle demande aussi une refonte de notre rapport avec le terrain qui ne peut plus être envisagé de la même façon. La recherche sur un terrain transnational doit rendre compte de la complexité socioculturelle des « champs sociaux transnationaux ». La recherche doit ainsi prendre en compte la multilocalité, la multiplicité des lieux de références et d'actuation des acteurs sociaux. Suivre les acteurs signifie modifier en profondeur son approche du terrain, qui requiert un engagement à long terme. Mais si le rapport au terrain change, le travail aussi du chercheur en résulte modifié. Le terrain transnational ou « multi-sites » met à mal l'image autosuffisante de l'anthropologue, montrant la nécessité d'un travail transdisciplinaire et en équipe.

20. Avec l'exception notable de l'Argentine et du Portugal, où les échanges et les liens avec le Brésil sont anciens. Depuis les années 1970, ces pays ont connu un grand essor des religions afro-brésiliennes, notamment le batuque, le candomblé et l'umbanda (Frigerio, 1989 ; Guillot, 2009). Aux États-Unis, au contraire, le candomblé n'a jamais réussi à s'implanter, à la différence de la santería, portée par des flux migratoires beaucoup plus importants et caractérisée par une structure beaucoup moins hiérarchique.

Un terrain « *multi-sited* » [Marcus, 1995] ou « *translocal* » [Falzon, 2003] sera ainsi la réponse à un objet qui se construit de façon transnationale. Les ethnographies multi-situées qui en découleront seront, toutefois, le produit d'une connaissance nécessairement inégale des différents savoirs mobilisés dans cet espace. Si l'essence de la recherche sur un terrain transnational est de « savoir circuler » [Tarrus], en suivant les parcours des acteurs sociaux, les connections, 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, des pratiques, des langages qui fondent ces espaces sociaux transnationaux. Cela pose aussi le problème du rapport à la réflexivité, de l'oralité qui s'oppose au texte et de la vitesse des mouvements religieux étudiés que le chercheur a parfois du mal à accompagner. S'il y a donc une « ethnographie multi-sites ou multi-située », il faut aussi développer une « ethnographie multilingues ou multicode ». Cela soulève aussi la question de la production du sens, puisque l'anthropologue doit maîtriser un système multi-codes et, à l'instar des acteurs-nœuds, doit maîtriser les langues et les langages de la « translocalité ». Cela soulève également 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. Et, comme le rappelle à juste titre Georges Marcus [1995, p. 100], « une ethnographie multi-située est inévitablement le produit de différents niveaux de savoir et de compétences dont la qualité et l'intensité peuvent varier ». Cette nouvelle donne nous demande ainsi un effort supplémentaire, pour pouvoir arriver à évoluer, avec aisance, dans des univers culturels et rituels parfois très différents.

Mais on peut aussi faire de l'ethnographie multi-située « sans bouger ». Les migrants, les prêtres ou prêtresses des religions transnationalisées, 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). On peut ainsi faire de la recherche « multi-sites » en restant dans un même lieu, en analysant, par exemple, les liens, les échanges, les emprunts et les tensions entre différents systèmes de croyances ou différentes traditions régionales. S'il y a avènement d'une ethnographie « mobile », comme le préconise Marcus [1995], cela tient plus aux contenus véhiculés qu'aux réels déplacements dans l'espace. L'approche transnationale demande ainsi des compétences dédoublées, une maîtrise des codes culturels d'ici et là-bas, une connaissance fine des traditions religieuses en présence.

Si cette nouvelle pratique ethnographique est « multi-située », elle est aussi – et surtout – « translocale », puisque l'unité d'analyse est un réseau de sites, réels ou symboliques, et, le terme « *translocal* », comme le souligne à juste titre Hannerz [1996], nous permet de mettre en avant les connections, les flux et les réseaux en tant qu'aspects fondamentaux de nos objets d'étude. La « *translocalité* », pour reprendre le terme utilisé par Smith et Guarnizo [1998], devient alors une

dimension très importante qui doit être prise en compte dans nos recherches sur le terrain, la « localité » pouvant être pensée en tant qu'espace social de formation identitaire au sein d'un « champ social transnational ». Cela semble remettre en cause les prédictions sur l'avènement d'un « monde post-local », pour reprendre l'expression d'Arjun Appadurai [1997], dans lequel la « production du local » serait devenue désormais une « activité vulnérable ». Les recherches sur la transnationalisation religieuse montrent, au contraire, comment la « production du local » demeure une activité qui joue un rôle central dans les processus de transnationalisation. Cependant, si le terme « translocal » peut s'avérer adapté à certaines réalités que nous observons sur le terrain, il évacue toutefois le poids de la nation, réceptrice ou exportatrice de pratiques religieuses qui sont souvent conçues comme faisant partie d'un patrimoine culturel national²¹. En réalité, selon le point d'observation choisi, les trois dimensions du multi-site, du translocal et du transnational s'entrecroisent. De même, le terme transnational ne devrait pas automatiquement renvoyer à l'effacement de l'État-nation, puisque le « national », s'il n'est plus porté par les institutions, l'est souvent par des acteurs sociaux qui incarnent la « culture nationale » ou un certain « ethos national ».

Si le champ d'étude des processus de transnationalisation religieuse nous ouvre des pistes prometteuses pour rendre compte de nouvelles configurations sociales dans un monde globalisé, il ne demande pas moins une redéfinition de son appareil théorique et méthodologique. Ce travail n'est qu'un premier pas vers une reconsidération des rapports étroits qui lient migration, religion et transnationalisme.

Bibliographie

- ANDERSON B. [1983], *Imagined Communities : Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, New York, Verso.
- APPADURAI A. [1991], « Global Ethnoscapes : Notes and Queries for a Transnational Anthropology », in R. G. Fox (éd.), *Recapturing Anthropology : Working in the Present*, Santa Fe, NM, School of American Research Press, p. 191-210.
- APPADURAI A. [1996], *Modernity at large : Cultural Dynamics of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- APPADURAI A. [1997], « Fieldwork in the Era of Globalization », *Anthropology and Humanism*, vol. 22, n° 1, p. 115-118.
- APPADURAI A. [2005], *Après le colonialisme : Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Petite Bibliothèque Payot. [Ed. orig. 1996].
- ARGYRIADIS K. [2001-2002], « Les Parisiens et la santería. De l'attraction esthétique à l'implication religieuse », *Psychopathologie africaine*, vol. 31, n° 1, p. 17-44.
- ARGYRIADIS K. [2005], « Ramas, familles, réseaux. Les supports sociaux de la diffusion de la santería cubaine (Cuba-Mexique) », *Journal de la société des américanistes*, vol. 91, n° 2, p. 153-183.

21. C'est, par exemple, le cas des religions afro-cubaines.

- ARGYRIADIS K., CAPONE S. [2004], « Cubanía et santería. Les enjeux politique de la transnationalisation religieuse (La Havane – Miami) », *Civilisations*, vol. 51, n° 1-2, p. 81-137.
- ARGYRIADIS K., JUAREZ HUET N. [2007], « Las redes transnacionales de la santería cubana : una construcción etnográfica a partir del caso La Habana-Ciudad de México », in Pisani F., Saltamacchia N., Tickner A. B. et Barnes N. (éds.), *Redes transnacionales en la Cuenca de los Huracanes. Un aporte a los estudios interamericanos*, México, ITAM.
- BASCH L., GLICK-SCHILLER N., SZANTON BLANC C. [1994], *Nations Unbound : Transnational Projects, Post-colonial Predicaments, and De-territorialized Nation-States*, Langhorne, PA, Gordon and Breach.
- BEYER P. [1994], *Religion and Globalization*, London, Sage.
- BEYER P. [1998], « Global Migrations and the Selective Reimagining of Religions », *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, vol. 4, n° 8, p. 12-33.
- BOURNE R. [1916], « Trans-National America », *Atlantic Monthly*, n° 118 [Juillet], p. 86-97.
- BOYD M. [1989], « Family and Personal Networks in International Migration : Recent Developments and New Agenda », *International Migration Review*, vol. 23, n° 3, p. 638-670.
- BRETIELL C. B. [2000], « Theorizing Migration in Anthropology : The Social Construction of Networks, Identities, Communities and Globalscapes », in C. B. Brettell et J.E. Hollifield (éds.), *Migration Theory*, London, Routledge, p. 97-135.
- CAPONE S. [1999], « Les dieux sur le Net : l'essor des religions d'origine africaine aux États-Unis », *L'Homme*, n° 151, p. 47-74.
- CAPONE S. [2001-2002a], (éd.) « Les pratiques européennes des religions afro-américaines », Numéro spécial *Psychopathologie africaine*, vol. 31, n° 1.
- CAPONE S. [2001-2002b], « La diffusion des religions afro-américaines en Europe », *Psychopathologie africaine*, vol. 31, n° 1, p. 3-16.
- CAPONE S. (éd.) [2004a] « Religions transnationales », Numéro spécial *Civilisations*, vol. 51, n° 1-2.
- CAPONE S. [2004b], « A propos des notions de globalisation et de transnationalisation », *Civilisations*, vol. 51, n° 1-2.
- CAPONE S. [2005], *Les Yoruba du Nouveau Monde : Religion, ethnicité et nationalisme noir*, Paris, Karthala.
- CAPONE S. [2008], « Apprentissage et adaptations rituelles dans l'implantation des religions afro-brésiliennes à Paris », in Guicharnaud-Tollis, Michèle (éd.), *Brésil et France, Monde partagé*, Paris, L'Harmattan, p. 91-102.
- CASANOVA J. [1997], « Globalizing Catholicism and the Return to a "Universal Church" », in S. H. Rudolph, J. Piscatori (éds.), *Transnational Religion and Fading States*, Boulder, CO, Westview Press.
- CLARKE K. F. [2004], *Mapping Yorùbá Networks : Power and Agency in the Making of Transnational Communities*, Durham, N.C., Duke University Press
- COLOMONOS A. (éd.) [1995a], *Sociologie des réseaux transnationaux. Communautés, entreprises et individus : lien social et système international*, Paris, L'Harmattan.
- COLOMONOS A. [1995b], « Sociologie et science politique : les réseaux, théories et objets d'études », *Revue française de science politique*, vol. 45, n° 1, p. 165-178.
- COLOMONOS A. [2000], *Églises en réseaux : Trajectoires politiques entre Europe et Amérique*, Paris, Presses de Sciences-Po.

- CORDERO-GUZMAN H., SMITH R., GROSFOGUEL R. (éds.) [2001], *Migration, Transnationalization, and Race in a Changing New York*, Philadelphia, Temple University Press.
- CORTEN A., DOZON, J.-P., ORO A. P. (éds.) [2003], *Les nouveaux conquérants de la foi : L'Eglise Universelle du Royaume de Dieu (Brésil)*, Paris, Karthala.
- CORTEN A., MARSHALL-FRATANI R. (éds.) [2001], *Between Babel and Pentecost : Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*, Bloomington, Indiana University Press.
- CORTEN A., MARY A. (éds.) [2000], *Imaginaires politiques et pentecôtismes (Afrique-Amérique latine)*, Paris, Karthala.
- CSORDAS T. J. (éd.) [2009], *Transnational Transcendence. Essays on Religion and Globalization*, Berkeley, University of California Press.
- DEGENNE A., FORSE M. [1994], *Les réseaux sociaux*, Paris, Armand Colin.
- DURAND J., MASSEY D. S. [1995], *Miracles on the Border : Retablos of Mexican Migrants to the United States*, Tucson, The University of Arizona Press.
- EBAUGH H. R., CHAFETZ J. S. [2000], *Religion and the New Immigrants : Continuities and Adaptations in Immigrant Congregations*, Walnut Creek, CA, Altamira Press.
- EBAUGH H. R., CHAFETZ J. S. [2002], *Religion across Borders : Transnational Religious Networks*, Walnut Creek, CA, Altamira Press.
- FAIST T. [1997], « What's New about Transnationalism ? New York Immigrants Today and at the Turn of the Century », *Diaspora*, vol. 6, n° 3, p. 355-375.
- FAIST T. [1998], « Transnational Social Spaces Out of International Migration : Evolution, Significance, and Future Prospects », *Archives Européennes de Sociologie*, n° 21, p. 213-247.
- FAIST T. [2000], *The Volume and Dynamics of International Migration and Transnational Social Spaces*, Oxford, Oxford University Press.
- FALZON M. [2003], « Translocal anthropology : a contradiction in terms ? », Communication présentée aux journées d'études *Réseaux transnationaux*, Bondy, IRD, 20-21 octobre.
- 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 pentecôtisme : identité ethno-nationale et religion globale », *Autrepart*, vol. 38, p. 81-98.
- FONER N. [1997], « What's New about Transnationalism ? New York Immigrants Today and at the Turn of the Century », *Diaspora*, n° 6, p. 355-75.
- FOURCHARD L., MARY A., OTAYEK R. (éds.) [2005], *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest*, Paris, IFRA, Karthala.
- FRIGERIO A. [1989], *With the Banner of Oxalá : Social Construction and Maintenance of Reality in Afro-Brazilian Religions in Argentina*, thèse de doctorat en anthropologie, University of California, Los Angeles.
- FRIGERIO A. [1993], « De la Umbanda al Africanismo : Identificación Etnica y Nacional en las Religiones Afrobrasileñas en Argentina », in C. Fonseca (éd.), *Fronteiras da Cultura*, Porto Alegre, EDUFGRS, p. 92-121.
- FRIGERIO A. [1999], « Estableciendo puentes : Articulación de significados y acomodación social en movimientos religiosos en el Cono Sur », *Alteridades*, 18, p. 5-18.
- GARRARD-BURNETT V. [2004], « The Third Church in Latin America : Religion and Globalization in Contemporary Latin America », *Latin American Research Review*, vol. 39, n° 3, p. 256-269.

- GLICK-SCHILLER N. [1999], « Transmigrants and Nation-States : Something Old and Something New in the U.S. Immigrant Experience », in C. Hirschman, P. Kasinitz, J. DeWind (éds.), *Handbook of International Migration : The American Experience*, New York, Russell Sage, p. 94-119.
- GLICK-SCHILLER N., BASCH L., SZANTON BLANC C. (éds.) [1992], « Towards a Transnationalization of Migration : Race, Class, Ethnicity, and Nationalism Reconsidered », *The Annals of the New York Academy of Sciences*, n° 645.
- GLICK-SCHILLER N., BASCH L., SZANTON BLANC C. (éds.) [1995], « From Immigrant to Transmigrant : Theorizing Transnational Migration », *Anthropological Quarterly*, vol. 68, n° 1, p. 48-63.
- GLICK-SCHILLER N., ÇAĞLAR A., GULDBRANDSEN T. C. [2006], « Beyond the Ethnic Lens : Locality, Globality, and Born-again Incorporation », *American Ethnologist*, vol. 33, n° 4, p. 612-633.
- GLICK-SCHILLER N., FOURON G. [2001], *George Woke Up Laughing*. Durham, NC, Duke University Press.
- GOLDRING L. [1992], *Diversity and community in transnational migration : A comparative study of two Mexico-U.S. migrant communities*, thèse de doctorat, Cornell University.
- GRANOVETTER M.S. [1973], « The Strength of Weak Ties », *American Journal of Sociology*, n° 78, p. 1360-1380.
- GUARNIZO L. E. [1994], « Los Dominicanyorks : The Making of a Binational Society », *Annals of the Academy of Political and Social Sciences*, n° 533, p. 70-86.
- GUARNIZO L. E. [1997], « The Emergence of a Transnational Social Formation and the Mirage of Return among Dominican Transmigrants », *Identities*, n° 4, p. 281-322.
- GUEST K. [2002], « Transnational Religious Networks among New York's Fuzhou Immigrants », in H. R. Ebaugh et J. Chafetz (éds.), *Religion across Borders*, Walnut Creek, Altamira Press.
- GUILLOT M. [2009], « Du mythe de l'unité Luso-Afro-Brésilienne : Le candomblé et l'umbanda au Portugal », *Lusotopie*, vol. 16, n° 2, p. 205-219.
- HAGAN J., EBAUGH H. R. [2003], « Calling Upon the Sacred : Migrants' Use of Religion in the Migration Process », *International Migration Review*, vol. 37, n° 4, p. 1145-1162.
- HANNERZ U. [1980], *Exploring the City : Inquiries toward an Urban Anthropology*, New York, Columbia University Press.
- HANNERZ U. [1989], « Notes on the Global Ecumene », *Public Culture*, vol. 1, n° 2, p. 66-75.
- HANNERZ U. [1996], *Transnational Connections*, London, Routledge.
- HANNERZ U. [2007], *Diaspora Conversions : Black Carib Religion and the Recovery of Africa*, Berkeley, University of California Press.
- KEARNEY M. [1991], « Borders and Boundaries of State and Self at the End of the Empire », *Journal of Historical Sociology*, n° 4, p. 52-73.
- KEARNEY M. [1995], « The Local and the Global : The Anthropology of Globalization and Transnationalism », *Annual Review of Anthropology*, vol. 24, n° 2, p. 547-565.
- KIVISTO P. [2001], « Theorizing Transnational Immigration : A Critical Review of Current Efforts », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 24, n° 4, p. 549-577.
- KURIEN P. [2001], « Religion, Ethnicity, and Politics : Hindus and Muslim Indian Immigrants in the United States », *Ethnic and Racial Studies*, n° 24, p. 263-93.

- KYLE D. [2001], *The Transnational Peasant : The Social Construction of International Economic Migration and Transcommunities from the Ecuadoran Andes*, Baltimore, MD, Johns Hopkins University Press.
- LAGUERRE M. [1998], *Diasporic Citizenship*, New York, St. Martin's Press.
- LAURENT P.-J. [2003], *Les pentecôtistes du Burkina Faso*, Paris, IRD-Karthala.
- LEVITT P. [1998], « Local-Level Global Religion : U.S.-Dominican Migration », *Journal for the Scientific Study of Religion*, n° 37, p. 74-89.
- LEVITT P. [2001a], *The Transnational Villagers*, Berkeley, University of California Press.
- LEVITT P. [2001b], « Between God, Ethnicity, and Country : An Approach to the Study of Transnational Religion », Communication présentée à la *Transnational Migration Conference : Comparative Research and Theoretical Perspectives*, Part II, Princeton University.
- LEVITT P. [2001c], « Transnational Migration : Taking Stock and Future Directions », *Global Networks*, vol. 1, n° 3, p. 195-216.
- LEVITT P. [2003], « "You Know, Abraham Was Really the First Immigrant" : Religion and Transnational Migration », *International Migration Review*, vol. 37, n° 3, p. 847-873.
- LEVITT P. [2004], « Redefining the Boundaries of Belonging : The Institutional Character of Transnational Religious Life », *Sociology of Religion*, vol. 65, n° 1, p. 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*, vol. 38 n° 3, p. 1002-1039.
- LIE J. [1995], « From International Migration to Transnational Diaspora », *Contemporary Sociology*, vol. 24, n° 4, p. 303-306.
- LUCA N. [1999], « Pentecôtisme en Corée », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 105, p. 99-123.
- MAHLER S. [1998], « Theoretical and Empirical Contributions toward a Research Agenda for Transnationalism », in M. P. Smith et L. Guarnizo (éds.), *Transnationalism from Below. Comparative Urban and Community Research*, New Brunswick, London, Transaction Publishers, p. 64-100.
- MARCUS G. [1995], « Ethnography in/of the World System : the Emergence of Multi-sited Ethnography », *The Annual Review of Anthropology*, n° 24, p. 95-117.
- MARSHALL R. [2009], *Political Spiritualities : The Pentecostal Revolution in Nigeria*, Chicago, University of Chicago Press.
- MARY A. [2001], « Globalisation des pentecôtismes et hybridité du christianisme africain », in Bastian, J.-P., Champion, F., Rousselet, K. (éds.), *La globalisation du religieux*, Paris, L'Harmattan, p. 153-168.
- MARY A. (éd.) [2008], « Christianisme du Sud à l'épreuve de l'Europe », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 143.
- MARY A. [2009], « Culture globale et religions transnationales », in F. Saillant (éd.), *Réinventer l'anthropologie ? Les sciences de la culture à l'épreuve des globalisations*, Montréal, Liber, p. 89-108.
- MASSEY D. S. [1990], « Social Structure, Household Strategies and the Cumulative Causation of Migration », *Population Index*, n° 56, p. 3-26.
- MASSEY D. S. [2005], (éd.) *Understanding International Migration at the End of the Millennium* [International Studies in Demography], New York, Oxford University Press.

- MATORY L. J. [2005], *Black Atlantic Religion. Tradition, Transnationalism, and Matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé*, Princeton, Princeton University Press.
- MCALISTER E. [1998], « The Madonna of 115th Street Revisited : Vodou and Haitian Catholicism in the Age of Transnationalism », in R. Stephen Warner et Judith Wittner (éds.), *Gatherings in Diaspora : Religious Communities and the New Immigration*, Philadelphia, Temple University Press, p. 123-160.
- MCALISTER E. [2002], *Rara ! Vodou, Power, and Performance in Haiti and its Diaspora*, Berkeley, University of California Press.
- MCCARTHY BROWN K. [1991], *Mama Lola : A Vodou Priestess in Brooklyn*, Berkeley, University of California Press.
- MENJIVAR C. [1999], « Religious Institutions and Transnationalism, A Case Study of Catholic and Evangelica ; Salvadoran Immigrants », *International Journal of Politics, Culture, and Society*, vol. 12, n° 4, p. 589-611.
- MEYER B. [1999], *Translating the Devil : Religion and Modernity among the Ewe in Ghana*, Trenton, NJ, Africa World Press.
- MEYER B., GESCHIERE P. (éds.) [1999], *Globalization and Identity. Dialectics of Flow and Closure*, Oxford, Blackwell.
- MORAWSKA E. [2003], « Disciplinary Agendas and Analytic Strategies of Research on Immigrant Transnationalism : Challenges of Interdisciplinary Knowledge », *International Migration Review*, vol. 37, n° 3, p. 611-640.
- MOTTIER D. [2008], « Pentecôtisme et migration : le prophétisme [manqué] de la "Cité de Sion" », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 143, p. 175-193.
- MULLINS M. R. [1988], « The Organizational Dilemmas of Ethnic Churches : A Case Study of Japanese Buddhism in Canada », *Sociological Analysis*, n° 49, p. 217-233.
- NAGENGAST C., KEARNEY M. [1990], « Mixtec Ethnicity : Social Identity, Political Consciousness, and Political Activism », *Latin American Research Review*, n° 25, p. 61-91.
- NOHRIA N. [1992], « Introduction », in N. Nohria et R. G. Eccles (éds.), *Networks and Organizations : Structure, Forms and Action*, Boston, Harvard Business School Press, p. 1-22.
- OLUPONA J. K., REY T. (éds.) [2007], *Òrìsà Devotion as World Religion : The Globalization of Yorùbá Religious Culture*, Madison, The University of Wisconsin Press.
- ONG A. [1999], *Flexible Citizenship : The Cultural Logic of Transnationality*, Durham, NC, Duke University Press.
- ORO A. P. [1995], « A desterritorialização das religiões afro-brasileiras », *Horizontes Antropológicos*, n° 3, p. 69-79.
- ORO A. P. [1999], *Axé Mercosul : As religiões afro-brasileiras nos países do Prata*, Petrópolis, Vozes.
- ORO A. P., STEIL C. A. (éd.) [1997], *Globalização e religião*, Petrópolis, Vozes.
- ORSI R. (éd.) [1999], *Gods of the City : Religion and the American Urban Landscape*, Bloomington, Indiana University Press.
- PETERSON A. A., VASQUEZ M., J. WILLIAMS P. (éds.) [2001], *Christianity, Social Change, and Globalization in the Americas*, New Brunswick, NJ, Rutgers University Press.
- PORTES A. [1996], « Transnational Communities : Their Emergence and Significance in the Contemporary World-System », in R. P. Korzeniewicz et W. C. Smith (éds.), *Latin America in the World Economy*, Westport, CT, Greenwood Press, p. 151-168.

- PORTES A. [1997], « Immigration Theory for a New Century : Some Problems and Opportunities », *International Migration Review*, vol. 31, n° 4, p. 799-825.
- PORTES A. [2003], « Conclusion : Theoretical Convergences and Empirical Evidence in the Study of Immigrant Transnationalism », *International Migration Review*, vol. 37, n° 3, p. 874-892.
- PORTES A., BACH R. [1985], *Latin Journey : Cuban and Mexican Immigrants in the United States*, Berkeley, University of California Press.
- PORTES A., GUARNIZO L., LANDOLT P. [1999], « The Study of Transnationalism : Pitfalls and Promise of an Emergent Research Field », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 22, n° 2, p. 217-237.
- PORTES A., SENSENBRENNER J. [1993], « Embeddedness and Immigration : Notes on the Social Determinants of Economic Action », *American Journal of Sociology*, n° 98, p. 1320-1350.
- RICCIO B. [2001], « From "Ethnic Group" to "Transnational Community" ? Senegalese Migrants' Ambivalent Experiences and Multiple Trajectories », *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 27, n° 4, p. 583-599.
- RICHMAN K. [2005], *Migration and Vodou*, Gainesville, University Press of Florida.
- ROBERTSON R. [1995], « Glocalization : Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity », in Featherstone M., Lash S., Robertson R. (éds.), *Global Modernities*, London, Sage, p. 23-44.
- 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 States », *New York Academy of Sciences*, n° 645, p. 25-52.
- RUDOLPH S. H., PISCATORI J. (éds.) [1997], *Transnational Religion and Fading States*, Boulder, CO, Westview Press.
- SEGATO R. [1997], « Formações de Diversidade : Nação e Opções Religiosas no Contexto da Globalização », in Oro A., Steil A. (éds.), *Religião e Globalização*, Petrópolis, Vozes, p. 219-248.
- SMITH M. P. [1994], « Can you imagine ? Transnational Migration and the Globalization of Grassroots Politics », *Social Text*, n° 39, p. 15-33.
- SMITH M. P., GUARNIZO L. (éds.) [1998], *Transnationalism from Below Comparative Urban and Community Research*, vol. 6, New Brunswick and London, Transaction Publishers.
- STOLLER P. [1997], « Globalizing Method : The Problem of Doing Ethnography in Transnational Spaces », *Anthropology and Humanism*, vol. 22, n° 1, p. 81-94.
- SUTTON C. R. [1987], « The Caribbeanization of New York City and the Emergence of a Transnational Socio-Cultural System », in C. R. Sutton, E. Chaney (éds.), *Caribbean Life in New York City : Sociocultural Dimensions*, New York, Center for Migration Studies, p. 15-30.
- TARRIUS A. [2000], *Les nouveaux cosmopolitismes. Mobilités, identités, territoires*, La Tour d'Aigue, Edition de l'Aube.
- THOMAS W. I., ZNANIECKI F. [(1918-1920) 1958], *The Polish Peasant in Europe and America*, 2 vols., New York, Dover.
- TILLY C. [1990], « Transplanted Networks », in V. Yans-Mc Laughlin (éd.), *Virginia, Immigration Reconsidered*, Oxford, New York, Oxford University Press, p. 79-95.

- TWEED T. [1997], *Our Lady of Exile : Diasporic Religion at a Cuban Catholic Shrine in Miami*, New York, Oxford University Press.
- VAN BINSBERGEN W., VAN DIJK R. [2004], *Situating Globality, African Agency in the Appropriation of Global Culture*, Brill, Leiden.
- VAN DER VEER P. [2001], « Transnational Religion », Communication présentée au colloque *Transnational Migration : Comparative Perspectives*, Princeton University, 30 juin-1^{er} juillet.
- VAN DIJK R. A. [1997], « From Camp to Encompassment : Discourses on Transsubjectivity in the Ghanaian Pentecostal Diaspora », *Journal of Religion in Africa*, n° 27, p. 135-159.
- VASQUEZ M. A. [1999], « Pentecostalism, Collective Identity, and Transnationalism among Salvadorans and Peruvians in the U.S. », *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 67, n° 3, p. 617-636.
- VERTOVEC S. [2003], « Migration and Other Modes of Transnationalism, Towards Conceptual Cross-Fertilization », *International Migration Review*, vol. 37, n° 3, p. 641-665.
- VERTOVEC S., COHEN R. (éds.) [1999], *Migration, Diasporas and Transnationalism*, Aldershot : Edward Elgar.
- WARNER R. S., G. WITTNER J. (éds.) [1998], *Gatherings in Diaspora : Religious Communities and the New Immigration*, Philadelphia, Temple University Press.
- WELLMEIER N. J. [1998], « Santa Eulalia's People in Exile : Maya Religion, Culture, and Identity in Los Angeles », in R. S. Warner, J. Wittner (éds.), *Gatherings in Diaspora : Religious Communities and the New Immigration*, Philadelphia, Temple University Press, p. 97-123.
- WILLAIME J.-P. (éd.) [1999], « Le pentecôtisme : les paradoxes d'une religion transnationale de l'émotion », *Archives des sciences sociales des religions*, n° 105.
- YANG F. [2002], « Chinese Christian Transnationalism : Diverse Networks of a Houston Church », in H. R. Ebaugh, J. Chafetz (éds.), *Religions across Borders : Transnational Religious Networks*, Maryland, Altamira Press, p. 175-204.
- YANG F., EBAUGH H. R. [2001], « Transformation of New Immigrant Religions and their Global Implications », *American Sociological Review*, vol. 66, n° 2, p. 269-288.

Résumés

Mathieu CLAVEYROLAS, **L'ancrage de l'hindouisme dans le paysage mauricien : transfert et appropriation**

L'île Maurice est une jeune nation née de la société de plantation et de nombreux flux migratoires. La nation mauricienne s'est construite sur un rapport de force démographique qui a fait des engagés une majorité défendant sa légitimité à représenter et diriger la nation tout en revendiquant sa spécificité par rapport aux autres communautés mauriciennes. Ce ne sont plus alors les références à l'esclavage, à la rupture avec les racines, qui sont pensées comme fondatrices, mais bien l'héritage indien censément apporté et préservé par les engagés. Entre hindouisme créole (né du contact entre cultures dans le contexte de la société de plantation) et crispation autour des identités indiennes, la communauté hindoue à Maurice a su ancrer localement ses pratiques religieuses, ce que j'étudie ici à travers l'invention de Maurice comme paysage hindou et, à un autre niveau, l'appropriation de l'espace public via la démultiplication des lieux de culte.

• Mots-clés : Île Maurice – migration – hindouisme – temples – paysage – diaspora.

Pierre-Joseph LAURENT, Charlotte PLAIDEAU, **Esprits sans patrie. Une analyse de la « religion du voyage » dans les îles du Cap-Vert**

À la découverte des îles au xv^e siècle, la spiritualité capverdienne se construit sur un double mouvement où la conversion forcée des esclaves africains au catholicisme va de pair avec une familiarisation des Européens aux systèmes de pensées de l'Afrique. Au fil des siècles, ce métissage fait naître un

imaginaire catholique populaire où l'esprit du défunt (*finado*) s'établit comme l'un des ciments de la société ; par sa mainmise symbolique sur le sort de ces familles de migrants tourmentées entre ici et là-bas, l'esprit « apatride » devient le commun dénominateur entre le natif et le migrant, le jeune et le vieux, le populaire et l'érudit, le catholique et le protestant, le continental et l'insulaire, l'Africain et l'Européen. Qu'il soit « errant » – inférieur – ou « de lumière » – supérieur –, l'esprit du défunt est également l'entité convoquée par le rationalisme chrétien pour (re)créer du lien. Ce n'est pas un hasard puisque cette doctrine spiritualiste née au Brésil en 1910 s'est répandue à l'étranger en accompagnant la diaspora capverdienne. Ses « irradiations » et séances de « dédoublement et nettoyage psychique » dirigées vers le monde entier, en font une spiritualité délocalisée, permettant de relier les destins humains par-delà les frontières géopolitiques.

• Mots-clés : Cap-Vert – transnationalisation – métissage – migration – insularité – spiritisme – rationalisme chrétien – catholicisme populaire – sorcellerie – immigration.

Maïa GUILLOT, « Axé Ilê Portugal » : **Parcours migratoires et religions afro-brésiliennes au Portugal**

La relation entre migration et religion dans la transnationalisation des religions afro-brésiliennes au Portugal est principalement due au retour de Portugais qui avaient émigré vers le Brésil et à l'immigration de Brésiliens au Portugal. J'analyserai dans cet article les parcours migratoires d'initiés ainsi que les formes de leur influence au sein du candomblé et de l'umbanda en terre portugaise. Les réinterprétations de ces

parcours se sont construites en puisant dans les imaginaires nationaux brésiliens et portugais, mais aussi dans les logiques propres aux religions afro-brésiliennes. La migration provoque également, au sein de la pratique au Portugal, des négociations et créations rituelles trouvant légitimité et sens à la lumière de logiques religieuses afro-brésiliennes et de représentations portugaises. Nous verrons alors comment la relation migration/adaptations participe à la recomposition d'un imaginaire transnational des religions afro-brésiliennes, qui est propre et spécifique au contexte portugais dans lequel il s'opère.

• Mots-clés : religions afro-brésiliennes – Portugal – Brésil – migrations – transnationalisation – adaptations rituelles – imaginaire (trans)national.

Sylvie PÉDRON COLOMBANI, **Le culte de Maximón. Entre monde maya et migrations internationales.**

Au Guatemala, Maximón est un personnage aux multiples facettes issu de la rencontre entre deux univers de sens – maya et catholique. Son culte, identifié il y a seulement quelques décennies à un territoire, une culture, voire un groupe ethnique, est aujourd'hui pris dans un processus de translocalisation. Il s'est répandu sous diverses formes dans l'ensemble du pays – y compris parmi les couches métisses urbaines –, mais également au Mexique et aux États-Unis, au gré des flux migratoires des guatémaltèques. Cet article propose une réflexion conjointe sur les dynamiques nationales et internationales du culte, sur les transformations et re-significations du culte, ainsi que sur les revendications identitaires sous-jacentes. À partir d'un travail de terrain mené dans la ville de Los Angeles, nous verrons notamment comment le culte a pris une dimension individuelle et synchrétique, s'éloigne du monde maya et devient porteur d'un ensemble de significations collectives propres au monde des migrants latino-américains.

• Mots-clés : Guatemala – États-Unis – Maximón – San Simón – migration – maya – hybridité – synchrétisme globalisation – transnationalisation – revendication identitaire.

Anne-Marie LOSONCZY, Silvia MESTURINI CAPPO, **Entre l'« Occidental » et l'« Indien ». Ethnographie des routes du chamanisme ayahuasquero entre Europe et Amériques**

Le texte explore une dimension particulière des pratiques religieuses en migration. Le phénomène chamanique constitue aujourd'hui un paysage multi-site, dessiné par des déplacements réguliers de spécialistes rituels et de pratiquants et par le constant essaimage et reconfiguration des pratiques. Ces passages et installations transcontinentaux marquent les communautés locales dans le sens d'une reformulation de leurs propres pratiques à usage interne ou régional. Le chamanisme dans sa version transcontinentale se structure selon un continuum organisationnel qui encadre, permet et reproduit des itinéraires, reliant les territoires du chamanisme dit « ethnique » et les recompositions urbaines tant à l'échelle nationale qu'internationale. Ce continuum s'appuie effectivement sur le croisement de « chamanismes urbains » nationaux et internationaux qui se construisent en regardant vers « l'indigène » comme lieu-ressource à revaloriser. Dès lors, il s'agira d'interroger le rôle moteur de la compétence chamanique désormais classée comme « savoir », dans la remise en question de hiérarchies sociales à portée nationale et internationale issues de la colonisation.

• Mots-clés : chamanisme international – itinéraires chamaniques – colonisation en Amazonie – *ayahuasca* – rituels thérapeutiques – ethnicisation.

Virginie BABY-COLLIN, Susana SASSONE, **Mondialisation de la Virgen de Urkupiña ? Religiosité, fêtes populaires et territoires urbains des migrants boliviens, de Buenos Aires à Madrid**

L'article met en relation la manière dont les processus de reproduction, de circulation, d'adaptation et de territorialisation du religieux en migration se donnent à voir au sein des espaces urbains. La dévotion à la Vierge d'Urkupiña, originaire de Cochabamba, est l'une des expressions de la religiosité populaire bolivienne qui s'est diffusée dans le

monde, à la faveur de la migration bolivienne. Nous analysons les célébrations religieuses et les fêtes qui y sont associées, au sein des communautés boliviennes de Buenos Aires (Argentine) et de Madrid (Espagne), deux villes clés de cette migration, à partir de méthodes qualitatives (observations de terrain, entretiens, média ethniques et nationaux, sources Internet). Cette confrontation permet d'interroger, à la fois, les pratiques religieuses dans leur circulation entre origine et destination, entre Sud et Sud, entre Sud et Nord, mais aussi les modes de construction des territorialités migrantes dans les métropoles, ainsi que les enjeux pluriels qu'elles révèlent.

• Mots-clés : migration – Boliviens – ville – religiosité populaire – fêtes – territorialisation, circulation – Buenos Aires – Madrid – Vierge d'Urkupíña.

Olga ODGERS-ORTIZ, Les traces des absences et des retours : Les empreintes de la migration sur le paysage religieux mexicain

La relation entre religion et migration a été principalement abordée à partir de la perspective des sociétés « d'accueil ». Que ce soit en s'attachant aux religions transnationales observables dans les grandes métropoles multiculturelles, ou bien en analysant la capacité des immigrants à adapter leur pratique religieuse dans un nouveau cadre de vie, l'accent est mis sur les lieux d'arrivée, laissant en deuxième terme l'examen des conséquences des réseaux migratoires transnationaux dans les pays d'origine.

À partir des sources statistiques disponibles et du travail ethnographique réalisé dans le champ migratoire Mexique/États-Unis, cet article s'interroge sur les conséquences de l'intensification des flux migratoires dans le paysage religieux mexicain. Nous faisons l'hypothèse que l'empreinte de la migration peut être observée au moins sur trois registres : la relation entre les réseaux migratoires et l'accélération du processus de pluralisation religieuse, l'importance de la pratique religieuse dans la réorganisation de l'espace de vie des migrants – lieux d'accueil, d'arrivée et de circulation –, et finalement la transformation dans la perception de

la diversité religieuse et des attitudes de tolérance ou d'intolérance religieuse.

• Mots-clés : religions transnationales – Mexique – États-Unis – catholicisme – pluralisation religieuse – conversion religieuse – intolérance religieuse – Saints patrons.

Sophie BAVA, Julie PICARD, Les nouvelles figures religieuses de la migration africaine au Caire

Depuis la fin des années 1980, la capitale égyptienne est devenue le lieu de passage de nombreux migrants subsahariens. Provenant initialement du Soudan et des pays de la Corne de l'Afrique, aujourd'hui leurs origines se diversifient. Ces migrants présentent des profils socio-économiques, culturels et religieux de plus en plus variés. Qu'ils soient chrétiens ou musulmans, il n'est pas rare que les croyances et expériences religieuses, durant leur période de transit prolongé au Caire, deviennent une véritable ressource spirituelle, matérielle, voire une vocation. Dans ce contexte, nous pouvons postuler que les migrants subsahariens sont à l'origine de l'activation d'un marché religieux original en Égypte. L'observation de récurrences au sein des parcours religieux nous permet aujourd'hui d'identifier une nouvelle figure de la migration africaine : le migrant religieux. Cette figure pose aujourd'hui les questions essentielles de la relation religion–migration comme celle de la place du migrant dans la société d'accueil, celle des religions transnationales, des réseaux religieux dans les processus migratoires, de la manière dont les pratiques religieuses des migrants se reconfigurent tout au long des parcours migratoires et bien entendu, du rôle des parcours religieux dans le retour au pays.

• Mots-clés : migration – religion – figures religieuses – Afrique – Le Caire.

Fortunato MALLIMACI, Verónica GIMÉNEZ BELIVEAU, Altérités religieuses, migrations et constructions identitaires à la frontière entre l'Argentine, le Paraguay et le Brésil

Les courants migratoires sont depuis longtemps liés à l'émergence, à la mobilité et au

développement des confessions religieuses. Dans la « province » de Misiones, située au nord-est de l'Argentine, à la limite avec le Paraguay et le Brésil, la présence de groupes de migrants qui traversent les frontières ont donné lieu historiquement à des échanges culturels, économiques et religieux. Le paysage social de chacun des trois pays limitrophes, l'Argentine, le Brésil et le Paraguay, profondément marqué par la matrice culturalo-religieuse d'origine nationale, trouve dans cette « Triple Frontière » les textures caractéristiques des territoires de frontières : mélange de langues et traditions, influences culturelles diverses, pratiques religieuses métissées.

Reposant sur un travail ethnographique entamé en 2004, cet article se propose de travailler les récits sur l'autre (confessionnel, ethnique, national), et les transformations de ces discours à partir de l'arrivée de nouveaux migrants d'origine islamique dans la région. Les dynamiques de construction de l'identité religieuse et nationale, longtemps soutenues par le jeu des différences et d'identifications entre un catholicisme hégémonique et des christianismes protestants d'origine européenne, font actuellement face à la présence d'une confession vécue comme radicalement autre, qui requestionne les repères identitaires et politiques des groupes religieux dans la région de la « Triple Frontière ».

- Mots-clés : Migrants – catholicismes – évangélismes – islamismes – transnationalisation – Triple Frontière.

Laurent MANIÈRE, Les cultes de la Kola dans l'Afrique coloniale : trajectoires et appropriations d'un phénomène religieux

Au cours de la première moitié du xx^e siècle, les cultes de la kola connurent un important succès dans l'Afrique coloniale, se propageant du nord de la Gold Coast jusqu'au Nigéria, en passant par les territoires du Togo et du Dahomey. Les populations littorales intégrèrent la noix de kola et d'autres éléments rituels venus du Nord dans leurs systèmes religieux avec des développements assez différents selon

les régions. La noix de kola étant un élément essentiel de ces rites, on les regroupe souvent sous le nom générique de *Goro* (kola en *hausa*) ou *Gorovodu* mais on les connaît également sous les appellations de *Alike* (médicament), *Kunde*, *Tron*. Derrière ces dénominations se cachent en réalité plusieurs divinités dont les mouvements (tant au point de vue géographique que symbolique) se révèlent difficiles à appréhender tant leurs rituels semblent s'être constitués par agrégation d'influences diverses (chrétiennes, *vodu*, musulmanes), évoluant selon les territoires qu'elles traversaient.

Le succès de ces cultes déplut aux missionnaires chrétiens qui décrivent le phénomène dans une série de monographies. Les analyses consacrées aux cultes de la kola ont souvent commenté leur aspect symbolique mais ne sont pas réellement intéressées à leur trajectoire historique et spatiale. Si dans les années 1920, la capacité d'emprunter et d'innover en matière religieuse n'était absolument pas un phénomène nouveau, la nature et l'intensité des réseaux humains et matériels, les nouvelles frontières mises en place, l'action évangélicatrice de certaines sociétés missionnaires, la désorganisation sociale et les rivalités politiques nées avec la colonisation ont eu en effet une influence déterminante dans le parcours de ces cultes. En quelques années seulement, ils ont pu traverser les lignes et les frontières du monde colonial et trouvé leur place dans un nouvel espace intermédiaire trans-culturel et trans-social.

- Mots-clés : Afrique coloniale – syncrétisme – missionnaires – Kola – migrations – *Vodu*, *Goro* – *Kunde* – guérison – sorcellerie.

Gwendoline MALOGNE-FER, Protestantisme en migration : entre les îles Cook et la Nouvelle-Zélande

Les îles Cook, État associé à la Nouvelle-Zélande, connaissent depuis les années 1950 une intensification des migrations internes – des îles éloignées vers Rarotonga, l'île principale – et internationales : en 2006 les Cook Islanders étaient 20 000 aux îles Cook et 58 000 en Nouvelle-Zélande. Cet article

analyse les répercussions de ces migrations en termes de croyances et de pratiques religieuses, d'organisations ecclésiales et de redéfinition des identités culturelles. Ces migrations s'inscrivent, en Nouvelle-Zélande comme aux îles Cook, dans un paysage religieux marqué par une forte diversification, notamment au sein du protestantisme. Cette diversification de l'offre religieuse soulève

d'une part la question de l'« authenticité » des pratiques religieuses et culturelles et d'autre part celle de la gestion institutionnelle de ce pluralisme religieux.

• Mots-clés : Cook Islands – Nouvelle-Zélande – diversité religieuse – pluralisme religieux – « authenticité » – protestantisme – missionnaire – migrations.

Abstracts

Mathieu CLAVEYROLAS, **Hinduism in the Mauritian Landscape: transfer and appropriation**

Mauritius is a young nation born from a plantation society and many migratory movements. The Mauritian nation was built on the demographic majority of the descendants of Hindu indentured labourers. This Indo-Mauritian community defends its legitimacy to represent and govern the nation, but also its specificity comparing with other Mauritian communities. Slavery and the rupture with roots as crucial to a Creole identity are replaced by the Indian heritage supposedly brought and preserved by Indian labourers. Between a Creole Hinduism (born from contact between cultures in a plantation society context) and temptations to trace its roots back to India, the Hindu community in Mauritius managed to locally anchor its religious practices, which I study through the invention of Mauritius as a Hindu territory and the appropriation of public space through the ever-growing number of religious sites.

• Keywords : Mauritius – migration – hinduism – temples – religious landscape – diaspora.

Pierre-Joseph LAURENT, Charlotte PLAIDEAU, **Spirits without homeland ; an analysis of the “religion of travel” in the Cape-verdian islands**

From the discovery of the islands in the 15th century, the Cape Verdean spirituality builds itself on a double movement where the forced conversion of the African slaves to Catholicism goes together with the Europeans' familiarization to the African systems of thoughts. In the course of the centuries, this crossbreeding

creates a popular catholic imaginary where the “*finado*” – the spirit of the deceased – settles as one of the society's cements. By its symbolic control on the fate of these migrants' families stuck between here and there, the spirit of the deceased becomes the common denominator between the native and the migrant, the young and the elderly, the popular and the intellectual, the Catholic and the Protestant, the continental and the islander, the African and the European.

Whether he's “wandering” – inferior – or “luminous” – superior –, the spirit of the deceased is also the entity convoked in the Christian rationalism in order to re-create link. It is not surprising as this spiritualistic doctrine born in Brazil in 1910 has spread abroad mainly through the Cape Verdean Diaspora. Its “irradiations” and sessions of psychic “cleansing” and “duplication” directed to the whole world, make it a delocalized spirituality, able to connect the human fates beyond the geopolitical borders.

• Keywords : Cape Verde – transnationalism – hybridity – migration – insularity, spiritism – Christian rationalism – popular Catholicism – witchcraft – immigration.

Maïa GUILLOT, “*Axé Ilê Portugal*” : **Migratory routes and Afro-Brazilian religions in Portugal**

The relation between migration and religion in the transnationalization of Afro-Brazilian religions in Portugal is mainly due on the return of Portuguese who had emigrated towards Brazil and on Brazilians' immigration in Portugal. In this paper, I shall analyze the migratory routes of the initiates as well as

the forms of their influence within Candomblé and Umbanda in Portugal. The re-interpretations of these routes are built by drawing from Brazilian and Portuguese national imaginaries, but also from the own logics of Afro-Brazilian religions. Within the practice in Portugal, the migration also provokes ritual negotiations and creations finding legitimacy and meaning in the light of Afro-Brazilian religious logics and Portuguese representations. We shall then see how the relation migration/adaptations participates in the reorganization of a transnational imaginary of Afro-Brazilian religions, which is appropriate and specific in the Portuguese context in which it takes place.

- **Keywords :** Afro-Brazilian religions – Portugal – Brazil – migrations – transnationalization – ritual adaptations – (trans)national imaginaries.

Sylvie PÉDRON COLOMBANI, **From Guatemala to the United States: the cult of Maximon. Between Mayan world and international migrations**

In Guatemala, Maximon is a figure with several faces who was born in the encounter between mayan and catholic worlds. His worship, limited at an area, a culture and an ethnic group until the 80's, is now taken in a process of trans-localization. It spread out under various ways in the whole country – even among the urban halfcaste population – but also in Mexico and the United States of America, following the guatemalan immigration. This paper propounds a reflection about the national and international dynamics of this worship, about its changes and its new meanings, and also about the identity claiming. After a fieldwork in the city of Los Angeles, we will see how this worship has taken a new individual and syncretic dimension, how he moved off the mayan world and takes a new signification for latino-american immigrants.

- **Keywords :** Guatemala – USA – Maximon – San Simon – maya – hybridity – syncretism – globalization – transnationalisation – identity quest.

Anne-Marie LOSONCZY, Silvia MESTURINI CAPPO, **Between the “Occidental” and the “Indian”. An ethnography of the ayahuasca shamanism itineraries binding Europe and America**

The following text explores a particular aspect of religious practice and migration. Shamanism presents itself today as a multi-sited landscape, painted by regular movements of ritual experts and practitioners and by the continuous diffusion and reconfiguration of practice. These transcontinental travels and settlements influence the local communities and lead them to rethink and adapt their own practices of internal and regional use. The transcontinental version of shamanism presents an organizational *continuum* that withholds, allows and reproduces a set of itineraries that binds, on a national and international scale, the territories of the so-called “ethnic” shamanism and its urban adaptations. In fact, this *continuum* rests on the encounter of national and international “urban shamanisms” that structure themselves by looking at the “indigenous” as a revalued and ultimate resource-location. By addressing the shamanic expertise classified as “knowledge” in this particular context, we shall question its influence on the national and international social hierarchies that originated from colonization.

- **Keywords :** International shamanism – shamanic itineraries – colonization of Amazonia – ayahuasca – healing rituals – ethnicity.

Virginie BABY-COLLIN, Susana SASSONE, **Globalization of Virgin of Urkupiña ? Religiosity, popular festivities and urban territories of the Bolivian migrants, from Buenos Aires to Madrid**

The aim of this article is to analyze the processes of reproduction, circulation, adjustment, and territorialization of the religious devotions in the urban spaces. The devotion to the Virgin of Urkupiña, born in Cochabamba (Bolivia), is one of more important expressions of popular Bolivian piety that has spread in several cities of the world where there are Bolivian migrants. In this article, we compare the religious practices of the Bolivians in Buenos Aires and

Madrid; it has been applied qualitative methods (observation, field notes, interview, newspaper and internet) with an important fieldwork. This confrontation will allow us to interrogate, simultaneously, the religious practices in the circulation between origin and destination, between the South and the South, the South and the North, but also the ways by which the migrants constructed their territorialities in the metropolis.

- **Keywords :** Migration – Bolivians – city – popular religiosity – festivity – territorialization – circulation – Buenos Aires – Madrid – Virgin of Urkupiña.

Fortunato MALLIMACI, Verónica GIMENEZ BELIVEAU, **Religious alterities, migrations and identity constructions in Argentinean, Paraguayan and Brazilian border**

The article analyzes the migration in the area of Misiones, from an specific perspective : the study of religious groups. This place is located northeast of Argentina, bordering Paraguay and Brazil in an area called “Triple Frontera”. Historically, the presence of migrant groups that cross that border has led to different cultural, economic, political and religious exchanges. The social landscape of each bordering area has been and is strongly influenced by cultural and religious national identities but it is also marked by the exchange of languages and traditions, cultural influences and religiously hybrid practices.

Derived from the analysis of an extensive fieldwork – since 2004 to the present- the article focuses on the stories and images about the “other” (religious, ethnic, national). The processes of construction of socio-religious identity were largely sustained by the play of differences and identities between hegemonic Catholicism and European Protestant Christianity. Today they are challenged by the presence of Pentecostal Evangelism and, especially, by the emergence in the region of a confession experienced as “radically different” : Islam.

- **Keywords :** migrants – religious groups – catholicism – evangelism – islam – “Triple Frontera”.

Olga ODGERS-ORTIZ, **The trace of absences and returns : Prints of migration on mexican religious landscape**

The relationship between religion and migration has been mainly analyzed from the receiving communities’ point of view. Whether focusing on transnational religions from main multicultural metropolises or analyzing migrants’ ability for adapting religious practice in their new life space, emphasis is usually placed on arrival contexts. Using statistic and ethnographic evidence from the Mexico-United States migratory field, in this paper we analyze the consequences of migration intensification through a Mexican religious landscape. We argue that migration traces can be observed on at least three different levels : the relationship between migratory networks and the acceleration of religious diversification , the relevance of religious practice in the reorganization of migrant life space, and finally the transformation of religious diversity perception as well as attitudes of religious tolerance or intolerance.

- **Keywords :** transnational religions – Mexico – United States – Catholicism – religious diversification – religious conversion – religious intolerance – Patron Saints.

Sophie BAVA, Julie PICARD, **The new religious figures of african migration in Cairo**

Since the late 1980s, the Egyptian capital became a stopping-off for a lot of sub-Saharan migrants. Initially from Sudan and the Horn of Africa’s countries, their origins are currently diversified. Their socioeconomic, cultural and religious profiles are more varied. Whether they are Christians or Muslims, it’s not rare that beliefs and religious experiences become a real spiritual and material resource, sometimes a vocation, during their prolonged transit time. In this context, we can suggest that sub-Saharan migrants instigate an original religious market in Egypt. With recurrences observed in their religious journey, we can now identify a new figure in the African migration : the religious migrant. This figure raises fundamental questions on religion-migration relation like the

position of migrant in the host society, of transnational religions and religious networks in migratory processes, the way that migrants' religious practices reconfigure themselves during the migratory journey, as well as the role of religious journeys in the homecoming.

• Keywords : migration – religion – religious figures – Africa, Cairo.

Laurent MANIÈRE, Kola cults in colonial Africa : trajectory and appropriation of a religious phenomenon

Amongst the healing rituals which had a considerable success in colonial Africa, kola cults spread from the Gold Coast to Togo and Dahomey, where they integrated *vodu* universe. The kola nut is an essential element in these healing rituals, so they are often grouped together under the generic name *Goro*, *Goro-vodou* (*Goro* means kola in *hausa*) but are also referred to as *Atikevodou* (*medicine*) or *Tron*. Their success did not please the Christian missionaries, who described the phenomenon in a series of monographs. In 1926, Monseigneur Auguste Hermann, vicar apostolic of the Lower-Volta, was the first to denounce the arrival of *Kunde*, “still known as *Atike* or *Goro*” in British Togo. Monseigneur Cessou, vicar apostolic of Togo, took an active interest in its diffusion throughout the French part of Togo between 1928 and 1934. The colonial administration was equally concerned by the spreading of the cult, and closely observed its followers before the Second World War.

Behind what colonial authors unanimously name *Goro* lies a much varied reality and several divinities as *Kunde*. Current analyses, essentially the work of anthropologists, are rare. Our objective is to describe the trajectory of kola cults and their incorporation into *vodu* order, insisting on the ritual dedicated to *Kunde*. The movements of this cult (both geographically as well as symbolically) are difficult to comprehend given that its ritual seems

to have been constituted by an aggregation of various influences (Christian, *Vodu*, Muslim). It is precisely this trajectory and this appropriation which we will concentrate on. If the capacity to borrow and innovate is not a phenomenon which came into being during the colonisation, then this case of religious recomposing poses a problem within the colonial context. Both the nature and intensity of human and material networks, new borders, the Evangelical action of certain missionary groups, the social disorganisation and the political rivalries which came with colonialism, all had an influence on the constitution of these kola cults and their success.

• Keywords : Colonial Africa – Syncretism – Missionaries – Kola – Migrations – *Vodu* – *Goro* – *Kunde* – Healing – Witchcraft.

Gwendoline MALOGNE-FER, Protestantism in migration : between Cook Islands and New Zealand

Since the 1950s, the Cook Islands – a Polynesian State in association with New Zealand – have experienced a dramatic growth of internal migration – from the remote islands to the main island Rarotonga – and international migration : in 2006, 20,000 Cook Islanders lived in the Cook Islands and 58,000 in New Zealand. This article examines the impact of these migrations in terms of religious beliefs and practices, church organisation and cultural identities. In New Zealand and in the Cook Islands, migration takes place in a religious context characterised by a strong diversity, especially within Protestantism. This diversification of the religious offer raises the issue of “authenticity” of religious and cultural practices. It also implies new questions about the institutional management of religious pluralism.

• Keywords : Cook Islands – New Zealand – religious diversity – religious pluralism – “authenticity” – Protestantism – mission – migration.

Tables des matières de l'année 2010

Janvier-mars 2010, n° 53, « Vieillir au Sud », dirigé par Philippe ANTOINE et Valérie GOLAZ

Avril-juin 2010, n° 54, « Les enjeux de l'offre éducative en situation de crise », dirigé par Magali CHELPI-DEN-HAMER, Marion FRESIA et Éric LANOUE

Juillet-septembre 2009, n° 55, « Variations »

Octobre-décembre 2009, n° 56, « Migrations et transformations des paysages religieux », dirigé par Sophie BAVA et Stefania CAPONE

ARTICLES

	N°	Pages
BABY-COLIN (Virginie), SASSONE Susana, Mondialisation de la <i>Virgen de Urkupiña</i> ? Religiosité, fêtes populaires et territoires urbains des migrants boliviens, de Buenos Aires à Madrid	56	111
BAUJARD (Julie), Les réfugiés au cœur d'une offre éducative multiple	54	81
BARONNET (Bruno), Autonomie indienne et éducation au Chiapas. Les écoles des terres récupérées par les paysans mayas du Sud-est mexicain	54	65
BARTHEL (Pierre-Arnaud), Casablanca-Marina : un nouvel urbanisme marocain des grands projets	55	71
BAVA (Sophie), PICARD (Julie), Les nouvelles figures religieuses de la migration africaine au Caire.....	56	153
BERTON-OFOUEME (Yolande), EVRAD MBEMBA-SOUEBELET (Dave), Impacts des conflits sur l'éducation dans le sud du département du pool (République du Congo).....	54	133
CAPONE (Stefania), Religions « en migration » : de l'étude des migrations internationales à l'approche transnationale	56	235
CARDE (Estelle), Quand le dominant vient d'ailleurs et l'étranger d'ici : l'accès aux soins en Guyane au prisme de la double altérité.	55	89
CHELPI-DEN HAMER (Magali), Écoles de réfugiés ou intégration dans les écoles locales ? Le parcours des réfugiés libériens en Côte d'Ivoire (1992-2007)	54	43
CLAVEYROLAS (Mathieu), L'ancrage de l'hindouisme dans le paysage mauricien : transfert et appropriation	56	17
DUTHÉ (Géraldine), Situation sanitaire et parcours de soins des personnes âgées en milieu rural africain. Une étude à partir des données du suivi de population de Mlomp (Sénégal).....	53	167

GANGNERON (Fabrice), BECERRA (Sylvia), HAMATH DIA (Amadou), Des pompes et des hommes. Etat des lieux des pompes à motricité humaine d'une commune du Gourma malien.	55	39
GUILLOT (Maïa), « Axé Île Portugal » : parcours migratoires et religions afro-brésiliennes au Portugal	56	57
JONCHERAY (Mathilde), DORIER (Élisabeth), L'éducation en crise au Sud du Congo-Brazzaville : quel réinvestissement de l'État ?.	54	97
LAURENT (Pierre-Joseph), PLAIDEAU (Charlotte) : Esprits sans patrie : une analyse de la « religion du voyage » dans les îles du Cap-Vert.....	56	39
LELIÈVRE (Eva), LE CŒUR (Sophie), Relations intergénérationnelles dans un contexte d'accès généralisé au traitement du sida en Thaïlande : parents âgés, enfants adultes	53	147
LOSONCZY (Anne-Marie), MESTURINI (Sylvia), Entre l'« Occidental » et l'« Indien ». Ethnographie des routes du chamanisme <i>ayahuasquero</i> entre Europe et Amériques.....	56	75
MALLIMACI (Fortunato), GIMÉNEZ BÉLIVEAU (Verónica), Altérités religieuses, migrations et constructions identitaires à la frontière entre l'Argentine, le Paraguay et le Brésil.....	56	171
MALOGNE-FER (Gwendoline), Protestantisme en migration : Entre les îles Cook et la Nouvelle-Zélande.....	56	213
MANIÈRE (Laurent), Mondialisation de la <i>Virgen de Urkupiña</i> ? Religiosité, fêtes populaires et territoires urbains des migrants boliviens, de Buenos Aires à Madrid	56	193
MARTIN (Fabienne), <i>Les attentes des vieux jours</i> . Lèpre, veillesse et modes de prise en charge communautaires en Inde	53	131
MAZUREK (Hubert), L'impact territorial du vieillissement en Bolivie : un problème structurel	53	35
ODGERS-ORTIZ (Olga), Les traces des absences et des retours : les empreintes de la migration sur le paysage religieux mexicain.	56	133
PAPADOPOULOS (Mando), Les enjeux de la réconciliation. Ethnographie d'une école promouvant la coexistence entre Chypriotes grecs et turcs.....	54	119
PAPAIL (Jean), Le travail des personnes âgées au Mexique	53	75
PASQUIER-DOUMER (Laure), Perception de l'inégalité des chances et mobilités objective et subjective au Pérou.....	55	141
PÉDRON COLOMBANI (Sylvie), Du Guatemala aux États-Unis : le culte de Maximón. Entre monde maya et migrations internationales	56	75
PÉROUSE DE MONTCLOS (Marc-Antoine), Migration forcée et urbanisation de crise : l'Afrique subsaharienne dans une perspective historique	55	3

PONCELET (Marc), ANDRÉ (Géraldine), DE HERDT (Tom), La survie de l'école primaire congolaise (RDC) : héritage colonial, hybridité et résilience	54	23
RAKOTONARIVO (Andonirina), La solidarité intergénérationnelle en milieu rural malgache. Le rôle des personnes âgées dans la migration.....	53	111
ROTH (Claudia), Les relations intergénérationnelles sous pression au Burkina Faso.....	53	95
SAJOUX (Muriel), NOWIK (Laurent), Vieillesse de la population au Maroc. Réalités d'une métamorphose démographique et sources de vulnérabilité des aîné(e)s	53	17
SALPETEUR (Matthieu), Espaces politiques, espaces rituels : les bois sacrés de l'Ouest-Cameroun.....	55	19
SCODELLARO (Claire), Les articulations entre solidarités publiques et solidarités privées en Afrique du Sud : les pensions vieillesse et leurs effets	53	57
DE SUREMAIN (Charles-Édouard), Quand « le cheveu fait l'homme ». La cérémonie de la première coupe de cheveux de l'enfant en Bolivie.....	55	125
VALENTIN (Manuel), Bouteilles et sachets en plastique. Pratiques et impacts des modes de consommation d'eau à boire au Sénégal.	55	57
VASSEUR (Patricia), VIDAL (Laurent), Le soignant en son miroir. Accompagnement anthropologique d'une intervention en santé maternelle au Sénégal.....	55	107

NOTES DE LECTURES

CHAZAN-GILLIG (Suzanne), PAVITRANAND (Ramhota), 2009, <i>L'hindouisme mauricien dans la mondialisation. Cultes populaires indiens et religion savante</i> , Paris, IRD-Khartala-MGI.....	53	189
KIRK (Jackie) (ed.), 2009, <i>Certification counts. Recognizing the learning attainments of displaced and refugee students</i> , Unesco/IIEP, Education in emergencies and reconstruction.....	54	147
MAZZELLA (Sylvie) (dir.), 2009, <i>La mondialisation étudiante, Le Maghreb entre Nord et Sud</i> , Paris et Tunis, Éditions Karthala et IRMC	55	159
PIAN (Anaïk), 2009, <i>Aux nouvelles frontières de l'Europe. L'aventure incertaine des Sénégalais au Maroc</i> , Paris, La Dispute	53	191
The world bank, UNICEF, 2009, <i>Abolishing school fees in Africa : Lessons from Ethiopia, Ghana, Kenya, Malawi and Mozambique</i> , Washington D.C., The International Bank for Reconstruction and Development/The world bank	54	150

La revue *Autrepart* remercie tous les lecteurs qui ont participé
à la réalisation des numéros de l'année 2010

ADJAMAGBO Agnès	GAYMU Joëlle	MOLINIÉ Antoinette
ALBERT Jean-Pierre	GÉRARD Étienne	MORELLE Marie
ALTGLAS Véronique	GOIS Pedro	NORET Joël
AMINAH Mohammad-Arif	GUBRY Patrick	OLIVER DE SARDAN Jean-Pierre
ATTANÉ Anne	GUENARD Charlotte	ORO Ari Pedro
AUBRÉE Marion	GUÉRIN Isabelle	PAQUETTE Catherine
AZOH François-Joseph	GUILLAUME Agnès	PAULSON Julia
BABY COLLIN Virginie	GUILMOTO Christophe	PEDRON Sylvie
BANZA Baya	GRÉGOIRE Emmanuel	PHÉLINAS Pascale
BECKER Charles	HENAFF Nolwenn	PILON Marc
BEY Marguerite	HOFFMANN Odile	PLANEL Sabine
BLANCHY Sophie	HOLDER Gilles	PLIEZ Olivier
BOIVIN Michel	IYÉBI-MANDJEK Olivier	PONS-VIGNON Nicolas
BOCQUIER Philippe	JACKOT Sébastien	POOL Ian
BONHOMME Julien	JACOB Jean-Pierre	PUIG Nicolas
BORDES-BENAYOUN Chantal	JAFFRELOT Christian	RAZAFINDRATSIMA Nicolas
BOST François	JAGLIN Sylvie	ROSSIER Clémentine
BREDELOUP Sylvie	JOLIVET Marie José	ROUX Sébastien
BRUGELLES Carole	JUHÉ-BEAULATON Dominique	SAGLIO-YATZIMIRSKY Marie-Caroline
CHARRAS Muriel	KARNOOUIH Lorraine	SAMUEL Olivia
CHAZAN Susanne	KATEB Kamel	SARAIVA Clara
CHAUMEIL Jean-Pierre	KATZ Esther	SAWADOGO Ram Christophe
CHIVALON Christine	KHOURI Nicole	SCHLEMMER Bernard
COSIO Maria	KOBIANÉ Jean François	SCHOUMAKER Bruno
DELAGÉ Rémy	KOUVOUAMA Abel	STECK Jean-Fabien
DELAUNAY Valerie	KUCZYNSKI Liliane	TALLIO Virginie
DELER Jean-Paul	LABAKI Boutros	TARABOUT Gilles
de LOENZIEN Myriam	LANGE Marie-France	TCHETGNIA Lucas
DESCLAUX Alice	LAVAUD J.P.	TIJOU-TRAORÉ Annick
DESGREE DU LOU Annabel	LE CŒUR Sophie	VAGUET Alain
DORIER APRILL E.	LE MEUR Pierre-Yves	VERDEIL Éric
DORSO Frank	LESTAGE Françoise	VIDAL Denis
DOS SANTOS Irène	LEVANG Patrice	VIDAL Laurent
DUPONT Véronique	LIBERSKI Danouta	VIMARD Patrice
DUREAU Françoise	LOCOH Thérèse	ZANOU Benjamin
ÉVRAD Olivier	LONGUENESSE Élisabeth	ZITTOUN Tania
FANCELLO Sandra	MAINO Elisabetta	
FARET Laurent	MARTIN Jean-Yves	
FRANK Manuelle	MAYRARGUES Cédric	
GASTINEAU Benedicte	MIRAN Marie	
	MOISSEEFF Marika	



Achévé d'imprimer par Corlet, Imprimeur, S.A.
14110 Condé-sur-Noireau
N° d'Imprimeur : 133925 - Dépôt légal : novembre 2010
Imprimé en France

CONDITIONS DE PUBLICATION

Vous pouvez à tout moment de l'année proposer soit un appel à contribution pour un numéro thématique (trois numéros par an), soit un article pour nos numéros « Varia » (un numéro par an).

Les manuscrits sont publiés en français et éventuellement en anglais. Toutefois, le Comité de rédaction accepte les manuscrits rédigés en espagnol et portugais, à charge pour l'auteur, quand le manuscrit est retenu pour publication, d'en assurer la traduction soit en français. Les manuscrits sont soumis à l'appréciation de deux référés anonymes. Les propositions de corrections sont transmises à l'auteur par le Comité de rédaction.

Recommandations générales

Les manuscrits doivent être adressés par mail à autrepart@ird.fr ou par courrier à l'adresse de la rédaction. Ils doivent impérativement comporter : le nom de l'auteur ; une adresse précise pour la correspondance ; la discipline ; l'institution de rattachement et un numéro de téléphone.

Présentation des manuscrits

Le titre est suivi des noms, prénoms, qualités, affiliations et adresses professionnelles du ou des auteurs. Les articles ne doivent pas excéder 50 000 signes (caractères + espaces) incluant : l'espace des figures (en moyenne 1 500 signes), les notes de bas de page, la bibliographie, un résumé (1 000 signes maximum), et des mots clés (10 maximum) en français et en anglais.

Le nombre maximum de notes infrapaginales est de 20.

Illustrations

Les figures (cartes, graphiques et tableaux) sont présentées en noir et blanc, elles sont numérotées en continu et, dans la mesure du possible, elles sont présentées sous forme de fichiers informatiques (préciser le logiciel utilisé) si possible dans les formats Excel (tableaux), Illustrator (graphiques schémas, etc.), Photoshop (photographies, résolution à 300 dpi), à défaut dans les formats de fichier : tiff, eps. De manière générale, il est demandé que les figures soient fournies achevées et sous leur forme finale dès le premier envoi du manuscrit. Par ailleurs il ne faut pas oublier de faire figurer sur les cartes ou croquis géographiques : l'orientation géographique (Nord-Sud), l'échelle géographique, le titre de la carte, la légende éventuelle et la provenance des données de base (source).

Bibliographie

Les appels bibliographiques apparaissent dans le texte entre crochets avec le nom de l'auteur en minuscules, l'année de parution et, dans le cas d'une citation, la page concernée. Exemple [Vidal, 1996, p. 72].

Ne pas inscrire les références bibliographiques en notes infrapaginales mais les regrouper en fin de manuscrit selon un classement alphabétique par noms d'auteurs en respectant la présentation suivante :

Muller S. [2009], « Les plantes à tubercules au Vanuatu », *Autrepart*, n° 50, p. 167-186.

Loriaux M. [2002], « Vieillir au Nord et au Sud : convergences ou divergences ? », in Gendreau F., Tabutin D. (dir.), *Jeunes, vieilles, démographies et sociétés*, Academia-Bruylant/L'Harmattan, p. 25-42.

Savignac E. [1996], *La Crise dans les ports*, Paris, La Documentation française, 200 p.

Walter J. [1978], « Le parc de M. Zola », *L'Œil*, n° 272, mars, p. 18-25.

Telisk L. H. [2006], « The Forgotten Drug War », *Council on foreign relations*, 6 avril 2006 : http://www.cfr.org/publication/10373/#Online_Library_The_Forgotten (page consultée le 21 août).

ABONNEMENTS ET VENTE :

Les abonnements sont annuels et commencent au premier numéro de l'année en cours

TARIFS ABONNEMENT 2011 :

FRANCE 89 € (Institutions) – 59 € (Particuliers)

ÉTRANGER 99 € (Institutions) – 69 € (Particuliers)

ABONNEMENTS ET VENTE AU NUMÉRO :

Presses de Sciences Po

117, boulevard Saint-Germain

75006 Paris

<http://www.pressesdesciencespo.fr>

Diffusion / distribution CDE/SODIS

COMMANDE D'ANCIENS NUMÉROS :

IRD - Diffusion

32 avenue Henri Varagnat

93143 Bondy cedex

diffusion@ird.fr

Un bulletin multtitre a été encarté dans les exemplaires destinés aux abonnés de ce numéro.

Depuis quelques années, les religions des migrants ont acquis une visibilité nouvelle au cœur des villes. Les modèles religieux et identitaires se multiplient, si bien qu'il semble parfois difficile de saisir l'étendue des pratiques rituelles qui leur sont associées, ainsi que l'évolution des motivations des fidèles. Derrière le renouvellement religieux de ce début de *xxi*^e siècle, des processus historiquement ancrés comme les migrations contemporaines ravivent et reconfigurent l'offre religieuse des grandes villes de transit ou d'installation, suscitent de nouvelles dynamiques religieuses et en réactivent d'anciennes. Mais, pour autant, les religions transnationales ne sont pas nécessairement liées aux flux migratoires. Dans le transnational, la mobilité du religieux n'est pas seulement « passage des frontières » et « parcours migratoires », le mouvement n'étant pas toujours un présupposé à l'action transnationale. Ce numéro a pour ambition d'ouvrir de nouvelles pistes de réflexion en procédant plus systématiquement à des croisements féconds entre l'étude des religions et des migrations.

Éditeurs scientifiques :

Sophie Bava, Stefania Capone

• Sophie Bava, Stefania Capone

Introduction

• Mathieu Claveyrolas

L'ancrage de l'hindouisme dans le paysage mauricien : transfert et appropriation

• Pierre-Joseph Laurent, Charlotte Plâideau

Esprits sans patrie : une analyse de la « religion du voyage » dans les îles du Cap-Vert

• Malia Guillot

« Axé Île Portugal » : parcours migratoires et religions afro-brésiliennes au Portugal

• Sylvie Pédrón Colombani

Du Guatemala aux États-Unis : le culte de Maximón

• Anne-Marie Losonczy, Silvia Mesturini Cappel

Ethnographie des routes du chamanisme *ayahuasquero*

• Virginie Baby-Collin, Susana Sassone

Mondialisation de la *Virgen de Urkupiña* ?

• Olga Odgers-Ortiz

Les traces des absences et des retours : les empreintes de la migration sur le paysage religieux mexicain

• Sophie Bava, Julie Picard

Les nouvelles figures religieuses de la migration africaine au Caire

• Fortunato Mallimaci, Verónica Giménez Béliveau

Altérités religieuses, migrations et constructions identitaires à la frontière entre l'Argentine, le Paraguay et le Brésil

• Laurent Manière

Les cultes de la kola dans l'Afrique coloniale

• Gwendoline Malogne-Fer

Protestantisme en migration : entre les îles Cook et la Nouvelle-Zélande

Panorama bibliographique

• Stefania Capone

Religions « en migration » : de l'étude des migrations internationales à l'approche transnationale

PRESSES DE SCIENCES PO

117, Boulevard Saint-Germain - 75006 PARIS

tél. : +33 (0)1 45 49 83 64

fax : +33 (0)1 45 49 83 34

Abonnements et vente au numéro :

<http://www.pressessciencespo.fr>

CDE / SODIS

25€

ISBN 978-2-7246-3175-3

SODIS 727 089.1

Retrouvez la revue sur <http://www.cairn.info>