

Université de Montréal

**« Pour l'amour de Dieu » :
des missionnaires coréens à la rencontre des Anicinabek**

par

Laurence Hamel-Charest

Département d'anthropologie

Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des arts et des sciences
en vue de l'obtention du grade de Maîtrise ès sciences
en anthropologie

Juillet 2015

© Laurence Hamel-Charest, 2015

Université de Montréal
Faculté des études supérieures et postdoctorales

Ce mémoire intitulé :
« Pour l'amour de Dieu » : des missionnaires coréens à la rencontre des Anicinabek

Présenté par :
Laurence Hamel-Charest

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Mme Deirdre Meintel
président-rapporteur

Mme Marie-Pierre Bousquet
directrice de recherche

M. Robert Crépeau
membre du jury

Résumé

Cette recherche vise à comprendre comment le processus d'évangélisation fonctionne à l'époque contemporaine, caractérisée par la globalisation. Elle prend comme étude de cas les activités missionnaires d'une église coréenne évangélique dans une communauté anicinabe du Québec (Abitibi). L'analyse d'une séquence de mission estivale relate la rencontre entre deux groupes représentant chacun l'un pour l'autre l'altérité radicale : des jeunes non occidentaux et qui ne sont pas missionnaires de carrière, face à des enfants amérindiens et à leurs parents plus familiers avec le catholicisme. Du côté des missionnaires, l'analyse révèle les motivations, les objectifs, les stratégies employées et les impacts potentiels de ce temps hors du quotidien. Du côté des Anicinabek, elle montre la variété des réponses, dont la réception, principalement autour de la notion de guérison, et les limites de la réciprocité recherchée.

Mots-clés : anthropologie, missionnaires, évangélisation, christianisme, Amérindiens, Anicinabek, Coréens

Abstract

This research aims to understand how the evangelization process works in the contemporary era characterized by globalization. It takes as a case study the missionary activities of an evangelical Korean church in an Anicinabe community located in Quebec (Abitibi). The analysis of a summer mission sequence recounts the encounter between two groups representing one for the other radical otherness: non Western youth who are not career missionaries meet Indigenous children and their relatives who are more familiar with Catholicism. On the missionaries' side, the analysis reveals motivations, objectives, strategies employed and potential impacts of that timeless experience. On the Anicinabek side, it shows the variety of responses, including reception, mainly centered on the concept of healing, and limits of the desired reciprocity.

Keywords : anthropology, missionaries, evangelization, Christianity, First Nations, Anicinabek, Koreans

Table des matières

Résumé.....	i
Abstract.....	ii
Table des matières.....	iii
Liste des abréviations et des sigles.....	viii
Remerciements	ix
Introduction.....	1
Chapitre 1. Évangéliques et évangélisation : éléments de contexte.....	8
1.1. Les mouvements évangéliques : de la Corée aux populations autochtones d'Amérique	8
Éléments de définition	8
Les évangéliques en Corée.....	11
Les immigrants coréens aux États-Unis et au Canada	14
Une église coréenne à Montréal : la MKUC.....	16
Le ministère anglophone pour adolescents et jeunes adultes.....	17
Activités missionnaires	19
Les mouvements évangéliques chez les autochtones en Amérique.....	21
1.2. L'évangélisation des Amérindiens au Québec.....	24
Les missions depuis la deuxième moitié du XX ^e siècle.....	27
Les Anicinabek de Lac-Simon.....	29
Historique et contexte actuel de la communauté	29
Le paysage religieux	29
Les catholiques.....	30
Événements et rassemblement divers	31
Les chrétiens de Lac-Simon.....	32
1.3. La MKUC et Lac-Simon : historique de la collaboration	33
La MKUC à Kitcisakik	36
Conclusion	37

Chapitre 2. Cadre conceptuel et théorique.....	39
2.1. L'étude de la mission religieuse : concepts analytiques et conception théorique ..	39
La conversion.....	41
La réception	43
La médiation culturelle	45
2.2. Le don en anthropologie.....	46
2.3. Le local, le global et la glocalisation : des perspectives analytiques complémentaires	49
Chapitre 3. Méthodologie et contexte de l'étude.....	51
3.1. Le terrain en anthropologie	51
3.2. Le terrain à l'étude	52
Approche participative.....	53
Entre la chercheuse et la nouvelle chrétienne	55
Être une chercheuse plutôt qu'un chercheur.....	57
Questions éthiques	58
Observations	58
Entrevues.....	61
Chapitre 4. Préparer son pèlerinage vers Dieu et l'Autre	64
4.1. Pourquoi partir en mission ?	64
A) Restaurer l'identité amérindienne via le christianisme.....	64
B) « Par amour des gens de Lac-Simon ».....	65
C) Un commandement de Dieu.....	66
D) « Semer des graines »	67
4.2. Un programme de formation en plusieurs étapes.....	68
21 jours pour « se centrer sur Dieu »	68
Les rencontres préparatoires	69
3 jours et 3 nuits à l'église pour une formation intensive.....	70
4.3. Apprendre à être un missionnaire.....	70
A) Préparation spirituelle ou comment « préparer son cœur »	70
B) Apprendre à partager la Bonne Nouvelle.....	72

C) Apprendre sur les Anicinabek.....	72
D) Formation et organisation de la VBS.....	73
4.4. Les impacts de la formation : une représentation étroite des Anicinabek	73
Des connaissances restreintes	77
La misère : un lieu fertile de conversion ?	79
4.5. Une mission qui sort de la quotidienneté : en voyage vers Dieu et l'Autre	80
Rituel : éléments de définition	80
Fonction 1 : Renforcement et renouvellement de la relation avec Dieu.....	81
Une communitas missionnaire.....	81
Un « pèlerinage » vers Dieu.....	82
La mission : un rite d'intensification	83
Fonction 2 : Transformer les missionnaires.....	84
L'initiation des nouveaux missionnaires	84
La mission de courte durée : un phénomène liminoïde	85
Conclusion	86
Chapitre 5. Donner pour que Dieu reçoive : un système de don	87
La structure de la semaine et une journée type	87
5.1. Dons humains : temps et amour	89
Pour les enfants : des séances de Vacation Bible School (VBS).....	89
Pour les adultes : des visites à domicile et des services de soirée	92
5.2. Des dons matériels : services, cadeaux et nourriture.....	95
Cadeaux et services gratuits.....	95
Nourriture coréenne	96
5.3. Des missionnaires généreux : analyse des objectifs	97
Établir des relations via les dons.....	97
L'espoir d'un retour	99
L'utilisation stratégique du don	99
5.4. Le don au cœur d'un système social : divers types de réciprocité.....	100
Conclusion	101
Chapitre 6. Des réponses multiples à la lumière de la tolérance religieuse.....	102

6.1. Un protestantisme évangélique adapté	103
Avoir « besoin d'aide » et la notion de guérison	103
La guérison divine au cœur des services.....	104
6.2. « Si ça leur fait du bien » : la tolérance religieuse.....	106
6.3. Les limites de la tolérance	108
6.4. Des séjours divertissants : une perspective utilitariste ou stratégique.....	109
6.5. Les réponses envers la VBS et ses impacts sur les enfants anicinabek	110
Les enfants anicinabek: la cible principale des missions.....	110
La socialisation religieuse des enfants.....	111
Transmission de valeurs et d'une éthique comportementale	113
Des impacts à court terme et l'appréciation des enfants.....	116
Conclusion	119
Chapitre 7. De la Corée à l'Abitibi : un processus d'évangélisation investi par la	
« coréanité » des missionnaires.....	120
7.1. La globalisation du religieux : déterritorialisation et transnationalisation.....	120
7.2. Les missions de courte durée	122
Retour sur leur développement	122
Quelques caractéristiques.....	123
Des missionnaires à temps partiel plus jeunes, plus dynamiques et moins occidentaux	126
7.3. La « coréanité » au cœur du processus d'évangélisation.....	127
L'adoption du protestantisme : l'expérience coréenne comme modèle de réussite.....	128
Offrir à l'Autre ce que l'on a reçu : « théologie de prospérité ».....	129
La « coréanité » : un outil de rapprochement	133
Coréens et Anicinabek : similarités culturelles, physiques et historiques	133
Être Coréen : un avantage auprès des Anicinabek ?.....	136
Conclusion	140
Conclusion	142
Le processus d'évangélisation : l'exemple de la MKUC à Lac-Simon.....	142
Pour aller plus loin.....	146
Bibliographie	149

Annexe 1 : Composition des équipes de missionnaires 2014.....	i
Annexe 2 : Guide d’entrevue – Missionnaire	ii
Annexe 3 : Guide d’entrevue – Anicinabe	iv
Annexe 4 : Profil sommaire des interviewés et pseudonymes.....	iii
Annexe 5 : Profil sociodémographique et parcours religieux des interviewés	iv

Liste des abréviations et des sigles

EM : English Ministry

ÉUC : Église Unie du Canada

KM : Korean Ministry

MC : Maître de cérémonie

MKUC : Montreal Korean United Church

SG : Small Group

VBS : Vacation Bible School

Remerciements

Merci aux pasteurs et autres membres du leadership de la *Montreal Korean United Church* qui ont accepté que j'effectue ma recherche au sein de leur église.

Merci aux membres du ministère anglophone qui m'ont chaleureusement accueillie dans toutes leurs activités et qui m'ont parlé avec enthousiasme de leur culture ainsi que de leurs croyances. Merci au pasteur du ministère qui m'a aidée et soutenue dans toutes mes démarches auprès de l'église.

Merci particulièrement aux filles des « small groups » auxquels je me suis jointe. Nos rencontres ont été très riches en apprentissages. Merci d'avoir répondu à mes nombreuses questions et d'avoir partagé votre quotidien avec moi.

Merci aux Anicinabek qui ont accepté de me parler avec générosité et passion de leur vécu et de leur culture. Merci plus largement à la communauté de Lac-Simon.

Merci à mon entourage. Famille et amies, votre soutien moral a été précieux.

Merci à Sophie et Frédéric pour votre accueil chaleureux en Abitibi.

Merci à Gabriel pour tes relectures, ton écoute, ta patience et ton soutien pendant cette aventure et celles à venir.

Merci à Deirdre Meintel pour votre soutien et votre enthousiasme face à mes recherches.

Finalement, merci à ma directrice, Marie-Pierre Bousquet. Merci pour votre disponibilité et votre écoute. Votre passion pour la culture anicinabe a été contagieuse. Vous m'avez appris à travailler avec rigueur et ardeur, ce qui m'a permis de réaliser un mémoire dont je suis fière.

Introduction

Des missionnaires chrétiens ont été présents au Canada dès le début de la colonisation. Si le contexte social et politique du pays ainsi que le contexte mondial se sont transformés au cours des siècles, les peuples autochtones sont toujours la cible de groupes chrétiens. Après avoir été en contact avec des missionnaires de confessions et de dénominations diverses, les autochtones¹ du Canada côtoient depuis plusieurs décennies² des missionnaires évangéliques. La propagation des mouvements évangéliques n'est pas un phénomène circonscrit aux populations autochtones canadiennes, au contraire. Ces mouvements ont connu une expansion impressionnante à travers le monde à partir du XX^e siècle et ils se sont implantés dans des contextes culturels variés. Ils ont la réputation d'accorder une grande importance au prosélytisme. De ce fait, les missions de courte durée ou dites temporaires sont l'une des activités missionnaires qui les caractérisent. Ce type de mission n'est pas exclusivement organisé par les évangéliques, mais ils auraient plus tendance à les encourager (Howell 2012, Trinitapoli et Vaisey 2009). Des chansons contemporaines et dynamiques, des chorégraphies, des cadeaux, des services religieux et humanitaires sont quelques-unes des activités typiques de ces missions qui, à certains égards, ont des airs de camp de jour. Bien qu'elles s'apparentent aux missions ambulantes³ par leur caractère périodique, à savoir qu'elles n'impliquent pas d'installation à long terme, elles s'en distinguent par le fait qu'elles sont habituellement conduites par un petit groupe de missionnaires accompagné d'un pasteur plutôt que par un missionnaire de carrière. Les adolescents et les jeunes adultes sont nombreux à prendre part à ce type de mission, notamment pendant leurs vacances estivales.

Au Canada, certains organismes missionnaires évangéliques destinent principalement leurs activités aux populations autochtones. Laugrand et Braën (2013) font un inventaire impressionnant de ces groupes et soulignent que bien que leur existence soit connue, peu de

¹ « Autochtone » est un statut légal au Canada. Il englobe trois types d'individus : les Inuit, les Amérindiens (Indiens ou Premières Nations) et les Métis (AADNC 2013).

² Selon la région, la date de leur première présence varie, mais, au plus tôt, les auteurs remontent au début du XX^e siècle (ex.: Westman (2012) ainsi que Laugrand et Braën (2013)).

³ Au Canada, des missionnaires faisaient ce type de mission, c'est-à-dire qu'ils se déplaçaient sur le territoire, à l'occasion d'une tournée des postes de traite par exemple, afin de rencontrer les autochtones une ou deux fois par an ou parfois à l'intervalle de plusieurs années. À ce sujet, voir par exemple, Clinton Westman (2008) sur ces missions en Alberta et José Mailhot (1999), qui décrit cette pratique au Québec.

connaissances sont disponibles quant au contenu des séjours au sein des localités autochtones. En d'autres mots, les activités missionnaires visant la conversion des autochtones ainsi que les dynamiques de rencontre qui ont lieu dans ces contextes restent floues. L'utilisation du terme *rencontre* pour nommer le contact entre missionnaire et population d'accueil n'est pas anodine. Je reprends à mon compte la définition qu'en fait Laugrand (2002 : 12) : « Issu de « encounter » qui signifie « trouver sur son chemin », il conserve non seulement l'idée de contacts entre plusieurs protagonistes, mais également une connotation d'affrontement et de compétition [...] ». Je conçois donc la mission comme une rencontre, c'est-à-dire comme un espace de négociation et de confrontation. Cela m'amène à me poser la question suivante : comment le processus visant la conversion des Amérindiens à un christianisme évangélique fonctionne-t-il à l'époque contemporaine qui est affectée par les logiques de la globalisation? La question de recherche concerne les stratégies d'évangélisation, ce qui nécessite une approche locale centrée sur les activités d'un groupe de missionnaires. Dans ce mémoire, j'aborderai cette question en prenant comme objet d'étude les activités missionnaires d'une église évangélique coréenne, la *Montreal Korean United Church (MKUC)*, qui œuvre chez les Anicinabek⁴ de Lac-Simon, une communauté située en Abitibi-Témiscamingue au Québec⁵. Chaque année, des adolescents et de jeunes adultes affiliés à cette église agissent en tant que missionnaires auprès des membres de la communauté. Ils se concentrent principalement sur les jeunes enfants anicinabek pour qui ils organisent une semaine d'activités ludiques au travers desquelles ils enseignent la Bonne Nouvelle⁶. En d'autres mots, ils « partagent l'amour de Dieu ». Cette structure missionnaire est complétée par des missions mensuelles qui permettent à l'église coréenne de maintenir un contact avec Lac-Simon presque tout au long de l'année.

⁴ Le terme s'écrit aussi Anishnabe ou Anicinape. Le « k » signale le pluriel. Les Anicinabek sont plus connus sous le terme Algonquins.

⁵ Au Québec, en plus des Inuit, il y a dix nations amérindiennes qui font soit partie de la famille linguistique algonquienne (Abénaquis, Anicinabe ou Algonquin Atikamekw, Cri ou Eynou, Innu, Malécite, Micmac et Naskapi) soit iroquoienne (Wendat ou Huron et Mohawk).

⁶ Pour expliquer en quoi consiste la Bonne Nouvelle (l'Évangile), les missionnaires font souvent référence à ce qu'ils nomment les quatre lois spirituelles, que je traduis dans mes propres termes comme étant : 1. Dieu nous (les êtres humains) a créés. Il nous aimait et voulait avoir une relation avec nous. 2. Mais nous avons péché, ce qui nous a séparés de lui. 3. Pour remédier à la séparation, Dieu a envoyé son fils unique, Jésus, pour nous délivrer de nos péchés. 4. En acceptant Jésus comme notre sauveur, nous pouvons avoir une relation avec Dieu de nouveau et avoir la vie éternelle.

Cette étude de cas est particulièrement intéressante parce qu'elle permet de souligner le caractère bidimensionnel de la rencontre missionnaire, à savoir qu'elle implique la mise en contact de cultures et de religions à priori étrangères. Dans ce contexte, le degré d'étrangeté du christianisme évangélique n'est pas tellement grand pour les Anicinabek étant donné leur familiarité avec le catholicisme. La rencontre met toutefois en présence des individus qui représentent l'altérité radicale, c'est-à-dire que les individus en présence sont culturellement très différents. L'Abitibi-Témiscamingue est une région qui ne compte pas de nombreux asiatiques et, par le fait, même la présence de Coréens⁷ ne passe pas inaperçue.⁸ Cette non-familiarité avec la culture coréenne conduit souvent les Anicinabek de Lac-Simon à les associer à la culture chinoise, un peu à la manière d'une identité asiatique générale. Des phrases comme « Les Chinois sont déjà là ! » à l'arrivée des missionnaires sont utilisées. Ainsi, c'est davantage par leur culture que par leur religion que les missionnaires apparaissent comme des Autres. Ce mémoire vise une étude détaillée du processus d'évangélisation tel que pratiqué par ce groupe de missionnaires. Il est question du processus d'évangélisation plutôt que du processus de conversion parce que je m'intéresse à la rencontre entre missionnaires et convertis, mais aussi entre missionnaires et non-convertis. Au cours de mes recherches, j'ai rapidement constaté que même s'il s'agissait d'une étude de cas précise, elle ne pouvait pas être analysée uniquement dans une optique locale. Pour bien comprendre ce qui était à l'œuvre dans ce contexte missionnaire, je devais aussi m'attarder au contexte national dans lequel s'inscrivent ces missions, mais aussi porter mon attention sur le contexte mondial afin de comprendre comment le contexte local est influencé par certaines dynamiques engendrées par la globalisation. Le caractère à la fois local et global des mouvements évangéliques, qu'ils soient abordés dans un contexte missionnaire ou dans le contexte d'une pratique établie, est largement souligné à travers la littérature scientifique (ex. : Fer 2012, Saint-Blancat 2001). À mon tour, j'aborderai ces notions à travers ma démonstration.

⁷ Les membres de la MKUC sont d'origine sud-coréenne, mais j'utiliserai le terme général « Coréen » pour les nommer. Ils font d'ailleurs rarement la distinction eux-mêmes.

⁸ L'enquête nationale auprès des ménages de 2011 estimait la population asiatique de l'Abitibi-Témiscamingue à 120 personnes, dont 0 ayant des origines sud-coréennes (Statistique Canada 2013a).

Objectifs et hypothèses de recherche

La question de recherche soulève le problème du processus d'évangélisation. Quelles sont les stratégies mises en place à cette fin par les missionnaires ? J'ai noté trois grandes stratégies. Mon premier objectif est de démontrer que le processus d'évangélisation, tel qu'il se donne à voir dans le cadre de la mission à l'étude, fonctionne comme un système de dons. Cet angle d'analyse permet de mettre de l'avant le fait que l'évangélisation est avant tout un processus sur lequel les interactions et les réponses des uns et des autres ont un impact. L'analyse permettra de démontrer que l'établissement de relations est au cœur de la méthode missionnaire analysée. En effet, avant même que le partage de la Bonne Nouvelle soit possible, il est nécessaire pour les missionnaires d'établir des relations avec la population d'accueil. Ils doivent aller au-delà de la rencontre d'un Autre culturellement différent et trouver des ponts communs afin de créer une intersubjectivité. Leur propre relation à Dieu est aussi nécessaire à l'effectivité du processus d'évangélisation. En d'autres mots, ils doivent être centrés sur Dieu et investis par le Saint-Esprit pour toucher les Anicinabek et les amener à Dieu. Nous verrons que c'est surtout la formation des missionnaires qui prépare cet aspect via les prières, les séminaires, etc. Pour favoriser la conversion des Anicinabek, deux types de relations doivent être créés ou actualisés par les missionnaires : leur relation à Dieu et leurs relations avec les Anicinabek. À travers ce processus, divers types de dons sont effectués par les missionnaires. Il s'agit de dons matériels, mais aussi de dons humains (temps, efforts, amour, etc.). Nous verrons aussi que la compréhension du fonctionnement du processus d'évangélisation peut être enrichie par les théories en anthropologie du don qui permettent de mettre en lumière notamment les dynamiques de pouvoir et de négociation au cœur de ce système.

Compte tenu de l'étroite collaboration passée entre les Églises chrétiennes et l'État canadien dans le projet de colonisation et d'assimilation des autochtones du pays, il peut paraître étonnant de constater que des missions religieuses ont toujours lieu de nos jours. Mon deuxième objectif est de démontrer qu'une des stratégies missionnaires est l'établissement d'une relation collaborative avec les chrétiens locaux, mais que malgré tout la présence des missionnaires dans la communauté de Lac-Simon induit des réponses multiples. Compte tenu de l'historique colonial, si la communauté anicinabe accueille aujourd'hui des missionnaires,

c'est parce qu'au moins une part de la population accepte leur présence et collabore avec eux. J'analyserai les caractéristiques particulières du protestantisme évangélique lorsqu'il est adopté par les Anicinabek et je mettrai de l'avant l'intérêt pour la guérison. Même s'il y a réception de la religion après une part de la population, cela n'implique pas qu'il n'y ait pas de dissidents. De ce fait, je présenterai différentes positions d'Anicinabek et j'analyserai leurs réponses. Nous verrons que si pour plusieurs la religion proposée ne pose pas de problème, le concept de mission et la figure du missionnaire, eux, peuvent être mal perçus.

La problématique soulève finalement la question de l'influence des logiques de la globalisation sur la mission à l'étude. Mon troisième objectif est de montrer que plusieurs aspects du processus d'évangélisation sont investis d'éléments caractéristiques (culture, histoire de la Corée, etc.) de l'origine des missionnaires et, de ce fait, qu'il s'agit d'une des stratégies principales. Les missionnaires sont des migrants et ils représentent une minorité numérique au Canada. La question du profil sociodémographique des missionnaires sera abordée et nous constaterons qu'il représente un atout du point de vue des missionnaires. Nous verrons ensuite que les façons de faire des missionnaires ciblés s'apparentent à celles d'autres groupes évangéliques à travers le monde qui effectuent des missions de courte durée. Je montrerai en quoi cette structure missionnaire est étroitement liée à la globalisation. En même temps qu'elles s'inscrivent dans une pratique globale, les activités missionnaires à l'étude se distinguent par le fait que l'origine culturelle de ses missionnaires teinte les méthodes d'évangélisation. J'é mets l'hypothèse que la « coréanité » des missionnaires est au cœur des méthodes de rapprochements et que la référence au pays d'origine sert d'exemple pour montrer le potentiel du christianisme. Ainsi, je démontrerai comment l'origine coréenne des missionnaires colore les activités d'évangélisation et engendre une dynamique de rencontre particulière qui mobilise à la fois le bagage historique et culturel des missionnaires, mais aussi leur expérience contemporaine en contexte migratoire. Les particularismes de l'étude de cas permettent de souligner que s'il y a homogénéisation des pratiques missionnaires à l'échelle mondiale, celles-ci ne sont pas pour autant dépourvues d'ancrages locaux. Par les références à des expériences sociales similaires telles que le colonialisme et la pauvreté, les Coréens visent à amoindrir leur position d'altérité vis-à-vis des Anicinabek. Aussi, des aspects culturels et biologiques liés à leur origine coréenne sont mobilisés afin d'établir des relations et de se

rapprocher de la population d'accueil, une étape importante du processus d'évangélisation. Nous verrons comment cette pratique s'inscrit dans la déterritorialisation et la transnationalisation, deux processus caractéristiques de la globalisation au niveau du religieux.

Structure du mémoire

Ce mémoire a donc pour objectif général d'analyser l'espace de rencontre entre des missionnaires évangéliques et des Amérindiens à l'époque actuelle en accordant une attention particulière à la façon dont certains éléments du contexte mondial influencent le processus d'évangélisation. Le premier chapitre présente des éléments de description afin de mettre en contexte la problématique. Il est question des mouvements évangéliques dans le monde et plus précisément en Corée et au Canada. À travers cette section, l'église et la communauté amérindienne qui sont au cœur de ce mémoire sont présentées. De plus, un bref historique de l'évangélisation des Amérindiens du Québec est fait, ce qui permet de retracer la transformation de la figure du missionnaire. Cet aspect historique est important puisqu'il permet de souligner que les missionnaires contemporains n'arrivent pas dans un terrain neutre. La description de l'historique de la collaboration entre la MKUC et Lac-Simon conclut ce chapitre. Le second chapitre est destiné à la discussion des théories qui m'ont permis de concevoir mon cadre d'analyse. Il est question de la conception de la mission religieuse, de l'évangélisation et de la conversion qui sont considérées comme des processus et des espaces de négociation. Des concepts analytiques comme la réception et la médiation culturelle sont aussi définis. Le troisième chapitre porte sur la méthodologie et l'approche adoptées afin de collecter les données empiriques sur lesquelles se base ce mémoire ainsi que sur les considérations éthiques de la recherche. Le quatrième chapitre s'intéresse à la préparation des missionnaires au cours de la formation et il examine leurs motivations. Via l'analyse des matériaux de cette section, la mission est présentée comme un rite d'intensification et comme un phénomène liminoïde. Le cinquième chapitre se penche sur la démonstration du processus d'évangélisation en tant que système de dons en passant par une description détaillée d'une mission estivale et de ses activités pastorales. Le sixième chapitre examine les différentes réponses de la population d'accueil et montre comment la guérison apparaît à la fois comme un motif de conversion et de tolérance religieuse. Finalement, le septième chapitre traite des aspects de l'entreprise missionnaire qui sont affectés par des logiques associées à la

globalisation. Une discussion sur ces dernières est d'abord faite afin de comprendre ce qui est entendu par globalisation, transnationalisation et déterritorialisation. La présentation des missions de courte durée comme modèle missionnaire mondialement pratiqué permet de voir en quoi ce type d'évangélisation est caractéristique de l'époque contemporaine. Puis, il est question de voir comment cela influence les techniques d'évangélisation au niveau local.

Chapitre 1. Évangéliques et évangélisation : éléments de contexte

1.1. Les mouvements évangéliques : de la Corée aux populations autochtones d'Amérique

Éléments de définition

Évangélique, protestantisme évangélique, pentecôtisme et charismatique sont des qualificatifs apparentés qui portent parfois à confusion. Ils perdent facilement de leur valeur descriptive s'ils ne sont pas précisés. Compte tenu du fait que la littérature portant sur ces questions est très vaste et que des débats entourent toujours leur définition, je ne prétends pas effectuer un portrait exhaustif des diverses tendances évangéliques ni présenter toutes leurs nuances. Il s'agit plutôt de fournir leurs caractéristiques principales et de souligner les éléments communs qui permettent de les réunir au sein d'un même courant religieux.

Le christianisme inclut notamment le catholicisme ainsi que le protestantisme. Ce dernier se distingue du premier, entre autres, par une individualisation du religieux qui permet au fidèle d'être en contact direct avec Dieu, soit sans l'intermédiaire d'un prêtre, menant ainsi une décentralisation de l'autorité religieuse et par une conception de la Bible qui en fait la référence première et la source de la vérité (Willaime 1999 : 13). Les Églises protestantes sont nées de la Réforme, à savoir un vaste mouvement de transformation au sein du christianisme. Cette Réforme a connu trois grandes tendances (luthérienne, calviniste et anglicane) qui malgré leurs différends s'entendent toutes, entre autres, pour renier l'autorité épiscopale, le culte de la vierge et des saints (Vogler s.d.). Issu du protestantisme, le courant évangélique inclut autant les Églises de type charismatique que celles non charismatiques. Selon Vernet et Moncelon (2001), les Églises anabaptistes et baptistes, les Églises méthodistes, les quakers, l'Armée du Salut et les Églises pentecôtistes sont quelques-unes des Églises traditionnellement considérées comme évangéliques. Le terme « évangélique » est un terme englobant que Willaime (2001 : 174) considère comme « orientation » que l'on peut donc retrouver au sein des différentes dénominations protestantes. Le terme évangélique pourrait en principe servir à décrire tous les chrétiens au sens où il fait référence à la croyance en la Bonne Nouvelle que représente l'Évangile. Par contre, comme l'explique Fath (2010) le qualificatif évangélique a

pris une signification particulière au cours des années et permet aujourd'hui de désigner un type particulier de protestantisme. Parler des évangéliques, c'est faire référence à un vaste ensemble de croyants qui ont certaines caractéristiques communes. Jean-Paul Willaime (2001) nomme quatre éléments pour lesquels les évangéliques ou les protestants évangéliques, deux termes interchangeables, ont une sensibilité particulière : la conversion personnelle, le prosélytisme, la Bible comme parole de Dieu et référence suprême ainsi que la crucifixion de Jésus comme sacrifice ultime libérant les chrétiens de leurs péchés. Les évangéliques sont donc des chrétiens protestants « se voulant particulièrement pieux, orthodoxes et prosélytes » (Willaime 2001 : 174). L'accent mis sur la conversion va de pair avec le fait que l'on mette l'accent sur une identité religieuse choisie plutôt qu'héritée. Ils accordent donc une grande importance sur le fait de faire le choix personnel d'être chrétien⁹ à l'âge adulte et de confesser publiquement sa foi lors d'une cérémonie (baptême ou confirmation). Les évangéliques ont aussi tendance à privilégier un type d'organisation congrégationaliste, c'est-à-dire qu'ils favorisent une autonomie locale, sans pour autant être fermés à des regroupements plus vastes comme les réseaux, les fédérations, etc. (Fath 2010). Leur tendance à être structurée en réseaux a d'ailleurs été soulignée dans plusieurs publications (ex. : Fath 2005; Fer 2009; Laugrand et Oosten 2012). Le croyant évangélique est appelé à développer une relation personnelle avec Dieu et, dans ce sens, l'expérience individuelle est très importante. L'accent sur l'individu, à savoir l'importance de l'épanouissement personnel, l'aspect thérapeutique ainsi que l'expression des émotions, est central dans ces mouvements (Fath 2005). Comme l'initiative et l'autonomie individuelle sont valorisées, il n'est pas étonnant de constater qu'en général les groupes évangéliques ne sont pas organisés de manière hiérarchique. Fath (2005 : 353) soutient également qu'une « culture de l'altérité » est présente au sein de ces mouvements pour qui le service à l'Autre est primordial. L'œuvre missionnaire et la conversion d'âmes sont très importantes. La présence des évangéliques à l'échelle internationale est impressionnante. En 2005, Fath avançait que le nombre d'adeptes atteignait environ 200 millions pour les évangéliques de type orthodoxe (soit de tradition méthodistes, baptistes, etc.) et 500 millions si on inclut ceux de type pentecôtiste et charismatique.

⁹ J'utiliserai le terme *chrétien* pour parler des évangéliques (toutes tendances confondues) parce qu'ils s'identifient ainsi. De ce fait, cela exclut les catholiques qui seront nommés comme tels lorsque nécessaire.

Au-delà de ces caractéristiques communes, selon leur tendance, les évangéliques ont certaines spécificités. Selon Kim (2011a : 33), le degré d'importance accordée au Saint-Esprit et à ses manifestations permet d'apposer le qualificatif pentecôtiste à un groupe. Par exemple, la glossolalie ou le don de parler en langues ainsi que la guérison divine sont des manifestations du Saint-Esprit. Ces deux éléments sont typiques du pentecôtisme classique (Kim 2014 : 70). Le protestantisme évangélique n'accorde pas d'importance particulière à l'émotion selon Kim (2011a : 33). Ainsi, ce qui différencie le pentecôtisme du protestantisme évangélique, c'est le fait que le premier insiste sur l'expérience émotionnelle des croyants. Malgré tout, l'expression émotionnelle n'est pas absente chez les protestants évangéliques. En effet, les chants et la musique ont une importance particulière au sein de certains milieux évangéliques (Fath 2005). Pour les pasteurs pentecôtistes, leur charisme, soit une « capacité à communiquer avec la divinité et à manifester la puissance divine de façon efficace » (Willaime 1999 : 14), est souvent garant de leur titre. L'une des particularités du pentecôtisme est l'importance qu'il accorde à l'expérience concrète du divin. Le qualificatif charismatique sera ici considéré comme étant l'importance accordée à l'émotion, au ressenti et aux manifestations (ex.: dons spirituels) du Saint-Esprit. D'ailleurs, selon Robbins (2004 : 121), le christianisme charismatique fait référence aux croyants affiliés à des dénominations non pentecôtistes, mais qui croient malgré tout aux dons du Saint-Esprit et à ses manifestations. Il est donc possible qu'une église ne soit pas pentecôtiste, mais que ses membres aient une certaine sensibilité de type charismatique. Durant les réunions spirituelles, les pentecôtistes sont très démonstratifs et utilisent des gestes corporels afin d'exprimer leurs dispositions spirituelles (Hocken 1994). Les bras sont souvent dirigés vers le ciel, les gens tapent dans leurs mains et il est commun de danser durant les réunions. En plus de se différencier du catholicisme sur ce point, le pentecôtisme s'en distingue aussi par l'importance qu'il accorde à l'oralité. Les cultes et les prédictions pentecôtistes accordent une place importante aux visions, aux rêves ainsi qu'aux chants (Hocken 1994). Selon Peter Hocken (1994 : 17), il y a trois éléments qui caractérisent la foi pentecôtiste : « le baptême dans l'Esprit, l'immédiateté des dons spirituels et l'imminence du combat final entre le Christ et Satan ». Finalement, l'arrivée de la fin des temps en laquelle les pentecôtistes ont foi a entraîné un sentiment d'urgence. En effet, ils conçoivent l'évangélisation du monde entier comme nécessaire puisque « le message de la Pentecôte doit être proclamé partout avant le retour du Seigneur » (Hocken 1994 : 21).

L'histoire du développement du pentecôtisme à partir des États-Unis au début des années 1900 a été retracée et nuancée par plusieurs auteurs (voir notamment Anderson 2004a-b-c, Willaime 1999). Selon Allan Anderson (2004c), l'influence des blancs est grandement surestimée lorsqu'il est question de l'expansion du pentecôtisme. La perspective nord-américaine ignorerait la part de responsabilité des pionniers pentecôtistes provenant d'Asie, d'Afrique et de l'Amérique africaine et latine ainsi que le travail de fidèles locaux qui ont contribué à l'expansion du mouvement dans ses débuts. Il ressort des diverses publications au sujet du pentecôtisme qu'il s'adapte et se façonne au contexte local dans lequel il se développe. Ainsi, on parle de pentecôtismes au pluriel, à savoir qu'il y aurait un pentecôtisme coréen, africain, etc. (Kim 2011a). Si l'on considère son caractère local, on constate aussi sa propension globale qui lui permet de s'implanter partout à travers le monde. Lui-même se réclame « d'une vérité fondamentale qui vaut pour l'humanité entière » (Stuckenberger 2008 : 71). Au sein du pentecôtisme, il y a plusieurs dénominations qui ont chacune leurs particularités. Sans entrer dans les détails du débat, notons que certains auteurs parlent depuis quelques années de néo-pentecôtisme pour distinguer des vagues distinctes du pentecôtisme (ex. : voir Aubrée (2001) au sujet du néo-pentecôtisme au Brésil) alors que d'autres comme Willaime (1999) sont plutôt critiques face à l'utilisation du qualificatif « néo ». Le monde des évangéliques est donc vaste et hétérogène. Compte tenu du fait que, comme nous l'avons vu, le contexte local d'implantation a un impact sur le type de protestantisme développé et que les missionnaires de l'étude de cas sont d'origine coréenne, il importe de présenter brièvement le processus d'implantation de ces mouvements en Corée sur Sud.

Les évangéliques en Corée

Le christianisme en Corée est majoritairement de type protestant évangélique, bien que les catholiques soient aussi présents en moins grand nombre. Il existe plusieurs grandes dénominations protestantes et le courant pentecôtiste a aussi fait des adeptes. Avant leur arrivée, diverses spiritualités et systèmes de valeurs tels que le bouddhisme, le chamanisme, le taoïsme et le confucianisme cohabitaient. Le bouddhisme compte encore aujourd'hui de nombreux adeptes. C'est en 1885, plus précisément, que les premiers missionnaires protestants se sont installés en Corée. Auparavant, des intellectuels s'étaient déjà intéressés au catholicisme, mais cette nouvelle religion fut rapidement déclarée illégale par les autorités

(Lee 2010; Luca 2004). Différentes raisons politiques et un contexte international différent encouragèrent les autorités coréennes à donner leur accord à l'installation des missionnaires américains en 1885. Progressivement, via le zèle prosélyte des missionnaires, le protestantisme a fait des adeptes entre 1900 et 1910 (Lee 2010 : 31). Ce caractère est d'ailleurs caractéristique de l'évangélisme coréen qui insiste beaucoup sur la conversion et la nouvelle naissance (Lee 2010 : 23). Au début du XX^e siècle et au cours des conflits politiques, les missionnaires et les adeptes évangéliques ont été des acteurs centraux dans les mouvements nationalistes. Après 1910, les évangéliques coréens ont vu leur succès s'amoinrir, le contexte social caractérisé par les famines et la répression politique a fait fuir plusieurs d'entre eux. Les tentatives de dépolitisation des Églises furent perçues comme un manque de sensibilité face aux réalités vécues par la population (Lee 2010 : 32). La dépolitisation des Églises s'avéra cependant une manœuvre peu favorable à l'expansion du protestantisme. Être neutre dans un contexte où des tensions entre les groupes pro colonisation japonaise et ceux pro nationalisme coréen était considéré comme peu acceptable puisque c'était une façon d'accepter passivement les autorités japonaises. Jusqu'en 1919, l'expansion des Églises chrétiennes en Corée fut paralysée. Des Coréens se rassemblèrent collectivement lors de manifestations pour montrer leur désir d'indépendance face à leur colonisateur japonais. Face aux violentes répressions, les missionnaires ne purent rester neutres et participèrent à faire connaître la situation hors des frontières, ce qui contribua à calmer les violences. La colonisation japonaise cessa seulement quelques années plus tard, soit en 1945. L'implication au sein des mouvements d'indépendance permit à l'évangélisme de se lier à l'histoire de la Corée et ainsi à ne plus être défini uniquement par son extériorité. En 1948, après la séparation de la Corée en deux territoires distincts, le nord communiste et le sud capitaliste, la situation économique et sociale fut difficile en Corée du Sud (Gelézeau et Li s.d.). Elle reçut l'aide internationale ainsi que le soutien matériel et financier des États-Unis (Kim 2014). C'est à partir des années 1950, après la guerre de Corée (1950-1953), que l'expansion du christianisme évangélique a été la plus importante, ce qui lui permit de s'enraciner en Corée du Sud.

Alors que la Chine et le Japon, deux pays limitrophes à la Corée, comptent peu de chrétiens, l'expansion du christianisme en Corée du Sud apparaît étonnante. Plusieurs hypothèses ont été envisagées pour expliquer ce phénomène. Selon Nathalie Luca (1999), les

débuts du christianisme en Corée, en 1950, ont eu lieu à une époque caractérisée par la restructuration politique, sociale et économique. Après des années de colonisation japonaise et la guerre de Corée, la Corée du Sud, qui était surtout une population paysanne, se déplaça progressivement dans les villes, créant une certaine mobilité sociale (Luca 1999). L'idéal d'égalité que le christianisme proposait est apparu comme attrayant. Ainsi, les pauvres et les femmes y ont vu une opportunité de pouvoir participer à la vie politique de leur pays et de jouer un rôle social. Diverses politiques sociales ont été mises en place par les missionnaires. Les changements sociaux ont été soutenus par les Églises. Elles ont, entre autres, contribué à la construction d'infrastructures publiques comme des hôpitaux et la première université féminine (Luca 1999). C'est le cas de l'Église pentecôtiste du Plein Évangile fondée par Cho Yonggi qui est considérée comme l'une des plus grandes au monde et qui a fait l'objet de plusieurs études (Kim 2011a, 2014 et Luca 1999). De type pentecôtiste, elle a d'abord été l'Église des pauvres avant d'élargir son bassin de membres. En soulignant le pouvoir de guérisseur de Jésus, des masses de non-croyants se sont converties (Kim 2014). Selon Luca (1999 : 102), « le pentecôtisme a aidé les Coréens du Sud qui se convertissaient à sortir de leur misère individuelle et du sous-développement de leur pays ». Les églises pentecôtistes offrent à leurs membres une structure communautaire qui peut, dans une certaine mesure, remplacer la structure familiale qui a été ébranlée par la migration des populations en milieux urbains. L'Église du Plein Évangile, dans ce contexte de restructuration, a eu un discours national qui visait à encourager les Sud-Coréens à se mobiliser afin de reconstruire leur pays (Luca 1999).

Une autre hypothèse explicative concerne les affinités entre les croyances évangéliques et les croyances coréennes traditionnelles. Par exemple, le concept de Dieu se rapproche du concept de Hanunim qui est le « *Korean High God* » (Lee 2010 : xii). Harvey Cox (1995), en prenant l'exemple du pentecôtisme coréen, propose une thèse qui va dans ce sens. Il avance que, pour connaître une expansion dans le monde contemporain, une religion doit avoir deux capacités : être capable d'incorporer ou, à tout le moins, de transformer certains éléments de la religion traditionnelle du groupe visé et permettre aux nouveaux adeptes d'avoir accès à des ressources afin de s'adapter au contexte social ambiant. Une contemporanéité qu'il définit comme un espace où les sociétés se transforment rapidement et où l'ingéniosité et les responsabilités individuelles sont des qualités nécessaires dans un monde dominé par

l'économie de marché et la démocratie. Dans le cas de la Corée, Cox (1995) présente le pentecôtisme comme ayant ces deux caractéristiques. Il aurait à la fois incorporé des éléments des systèmes religieux traditionnels (ex. : chamanisme) et il aurait permis aux Coréens de se préparer pour un nouveau type d'économie et pour être apte à s'adapter à la démocratie.

Ce qui ressort de ce bref portrait de l'implantation et de l'expansion du christianisme en Corée du Sud, c'est que la croissance des Églises protestantes est étroitement liée à la transformation sociale du pays vers un pays riche, capitaliste et industrialisé. Ainsi le succès économique du pays et sa restructuration sociale sont associés au christianisme. Le pasteur de l'Église du Plein Évangile avance d'ailleurs que la réussite économique de la Corée du Sud doit être attribuée au pentecôtisme (Kim 2014). À travers les pays du Sud-Est asiatique, qui ont presque tous subi une forme de colonisation, le passage de la Corée du Sud d'un pays pauvre à un pays dit du Nord est positivement perçu (Kim 2014). Le pays, par son occidentalisation, apparaît comme ayant approprié la modernité et, de ce fait, il incarne une certaine modernité asiatique. La Corée du Sud a effectivement connu un développement économique rapide, en passant d'une société agricole à une société industrialisée en l'espace de quelques années. Si d'un point de vue économique, la transition s'est relativement bien déroulée, la transformation du système politique en une démocratie a connu quelques difficultés (Gelézeau et Li, s.d.). À cette époque, soit dans la deuxième moitié du XXe siècle, des Coréens ont fait le choix d'immigrer seuls ou avec leur famille en Amérique du Nord.

Les immigrants coréens aux États-Unis et au Canada

L'immigration coréenne aux États-Unis a connu une augmentation à partir des années 1965 suite à une politique d'immigration plus ouverte (Min 2013a). Contrairement aux autres immigrants asiatiques, les Coréens sont majoritairement affiliés à des églises coréennes protestantes et ils sont réputés pour être très actifs au sein de leur congrégation (Min 2013b). Malgré tout, les immigrants coréens sont aussi catholiques et bouddhistes. La forte proportion d'immigrants chrétiens s'explique notamment par le fait qu'en Corée, les chrétiens sont nombreux à faire partie de la classe moyenne et que les immigrants coréens font surtout partie de cette classe. Ils sont aussi plus susceptibles de venir des zones urbaines où le christianisme est populaire alors que dans les espaces ruraux, le bouddhisme est encore présent (Min 2013b).

Autant aux États-Unis (Min et Kim 2005) qu'au Canada, au sein des églises coréennes, on note la présence de ministères anglophones qui sont souvent fréquentés par la 2e génération.

Au Canada, les politiques d'immigrations de 1960 sont devenues plus ouvertes aux immigrants notamment à cause d'un besoin de main-d'œuvre. Des relations diplomatiques avec la Corée ont aussi contribué à ce que dès 1963, et plus particulièrement à partir de 1967, le pourcentage d'immigrants coréens au pays augmente (Noh et al. 2013). En 2006, ces immigrants coréens étaient majoritairement concentrés dans les provinces de l'Ontario et de la Colombie-Britannique, et plus particulièrement à Toronto et à Vancouver (Statistique Canada 2013b). L'immigration canadienne a contribué à transformer le paysage religieux, notamment par la multiplication des églises ethniques (Wilkinson 2011). Il s'agit d'églises gérées et destinées, parfois pas de manière exclusive, par et à des individus ayant une origine commune et où les activités sont majoritairement conduites dans la langue du groupe. Ainsi, la littérature parle d'églises coréennes, japonaises, vietnamiennes, etc. Notons aussi que les églises se reconnaissent parfois elles-mêmes comme étant une église ethnique, ce qui est le cas de la MKUC. Selon Pyong Gap Min (1992), les immigrants coréens aux États-Unis ont tendance à être affiliés à une église ethnique. Les églises coréennes assurent des fonctions sociales pour leurs membres et agissent aussi au sein de la communauté coréenne globale. Par les nombreuses activités ayant pour objectif la création et le maintien de liens interpersonnels entre leurs membres, ces églises sont des lieux où il est possible d'expérimenter la camaraderie (*fellowship*) avec d'autres immigrants coréens. En plus de maintenir une proximité avec d'autres Coréens immigrants, les Coréens, comme bien d'autres migrants, gardent contact avec leur pays d'origine en entretenant, par exemple, des relations avec leur famille restée au pays. Les activités des églises, comme la participation à des conférences en Corée ou l'invitation d'initiés spéciaux en provenance de la Corée participe aussi à maintenir un lien avec le pays d'origine. Notons que les réseaux transnationaux ne sont ni une exclusivité des pentecôtistes, ni une nouveauté. Bien que le Québec ne soit pas la province canadienne avec le plus d'immigrants coréens, ceux-ci sont bien présents. Selon l'enquête nationale auprès des ménages de 2011, Montréal comptait 3330 Coréens (Statistique Canada 2013c). La métropole compte à elle seule treize églises coréennes (Park 2009).

Une église coréenne à Montréal : la MKUC

La MKUC est une église protestante affiliée à l'Église unie du Canada (ÉUC) qui regroupe l'Église méthodiste, l'Église congrégationaliste et l'Église presbytérienne. Le pasteur en chef de l'église est issu de la tradition presbytérienne. D'ailleurs, il est affilié à l'Église presbytérienne de Corée et non à l'ÉUC. Puisqu'il s'agit d'une église ethnique, la MKUC a une certaine latitude au sein de l'ÉUC, ce qui lui permet par exemple de choisir un pasteur non affilié sous condition qu'un vote soit effectué tous les ans concernant son statut. Les membres qui sont à l'église depuis plus de six mois, qui ont été baptisés et qui ont plus de dix-huit ans ont le droit de vote lors des réunions de l'église. En plus du pasteur en chef, il y a un pasteur (*youth pastor*) pour chacun des ministères pour adolescents et jeunes adultes. Il ne s'agit pas du même type de pasteur que le pasteur principal bien qu'on utilise le même terme en anglais. En coréen, la distinction est plus claire selon les jeunes interrogés. Le leadership de l'église est aussi composé de diacres (*deacons*) et d'anciens (*elders*) qui acquièrent leur titre suite à un vote. Les anciens ont plus de responsabilités que les diacres. C'est eux par exemple qui prennent en charge l'église en l'absence du pasteur principal et ils ont le droit de veto sur l'embauche du pasteur principal. À ce jour, ils sont seulement deux à occuper cette position. Les diacres sont beaucoup plus nombreux et servent l'église de différentes façons. Une fois devenu diacres, le statut est acquis et aucun vote annuel n'est nécessaire. Une portion d'entre eux peut se porter volontaires chaque année pour s'occuper de l'un ou l'autre des départements qui structurent la congrégation principale (mission, etc.). Autant les femmes que les hommes peuvent avoir ces titres.¹⁰

L'église compte environ trois cents membres au total. Elle est composée d'une congrégation principale qui est majoritairement fréquentée par des adultes coréens ayant immigré au Canada. Ses activités sont dirigées par le pasteur en chef et les services sont conduits en coréen. L'église compte aussi deux ministères pour adolescents et jeunes adultes. L'un est anglophone (EM; *English Ministry*) et l'autre est coréen (KM; *Korean Ministry*). EM compte environ une centaine de membres, mais le nombre d'individus présents au service est variable selon la période de l'année. Au moment des services les plus achalandés, j'ai observé

¹⁰ N'ayant moi-même jamais assisté à l'une de ces réunions où des votes sont effectués, je ne peux exposer plus en détail les mécanismes.

tout au plus entre soixante et soixante-dix personnes. Le ministère est composé de plusieurs habitués qui fréquentent l'église depuis leur naissance ou qui y sont arrivés en bas âge. À part ceux qui fréquentent EM depuis plusieurs années, un certain nombre d'individus va et vient. Bien qu'un petit nombre de non-Coréens fréquentent le ministère, la majorité des membres sont d'origine coréenne. Certains sont nés en Corée et sont arrivés en bas âge au Québec (génération 1.5) alors que d'autres sont nés ici (2^e génération). Les jeunes adultes entre 18 et 25 ans sont à ce jour les plus nombreux, mais il est possible de fréquenter EM dès l'entrée au secondaire et d'y rester à sa guise, peu importe son âge. De ce fait, on y rencontre de jeunes adolescents tout comme de jeunes familles.¹¹

Quant aux membres de KM, il s'agit surtout d'étudiants universitaires d'origine coréenne qui sont au Canada soit pour une durée limitée dans le cadre d'un échange étudiant, soit qui envisagent d'immigrer au pays. Certains de ceux qui sont en échange retourneront éventuellement en Corée, alors que d'autres sont de 2^e génération et habitent d'autres villes canadiennes (Vancouver, Toronto, etc.) avec leur famille. Contrairement à EM, où un grand nombre de membres restent à long terme, créant ainsi un noyau stable, la composition de KM varie fréquemment. KM a ses propres activités conduites en langue coréenne, mais les services du dimanche ont lieu avec la congrégation principale. Il y a également un ministère pour les enfants auquel ils participent jusqu'à leur entrée au secondaire (12-13 ans).

Le ministère anglophone pour adolescents et jeunes adultes

EM est décrit comme étant plus charismatique par rapport à la congrégation principale. Pour reprendre leur expression, ils sont davantage « *Holy Spirit led* ». La période de louanges lors des services est souvent accompagnée d'une intensité émotionnelle que l'on n'observe généralement pas au sein de la congrégation principale. Au sein d'EM, cette intensité varie selon le type de soirée, les chansons sélectionnées, les individus présents, etc. Le pasteur responsable du ministère influence le type d'expérience religieuse offerte aux jeunes. Par

¹¹ Depuis octobre 2014, EM effectue des changements structurels. Afin d'être en mesure de mieux répondre aux besoins de ses membres selon leur stade de vie, notamment adresser des messages plus spécifiques à la réalité de l'audience, les adolescents et les jeunes adultes ne fréquenteront plus les mêmes services à partir de mars 2015. Je présente ici la structure au sein de laquelle la majeure partie de mes recherches a eu lieu. Il faut savoir qu'au cours des années précédentes et des pasteurs responsables, le fonctionnement du ministère n'a pas toujours été le même.

exemple, selon mes informateurs, la précédente pasteure était plus charismatique et elle avait tendance à accorder une très grande importance au Saint-Esprit et à ses manifestations. Kristen (22 ans, Montréal, juillet 2014), membre d'EM depuis plusieurs années, dit qu'à cette époque « on était plus en connexion avec le Saint-Esprit ». Le pasteur actuel, issu d'une tradition presbytérienne, adopte une approche moins charismatique, bien que le charisme ne soit pas absent, et met davantage l'accent sur les Écritures. Aujourd'hui, EM est davantage dans une phase que je qualifierais de charismatique modérée. Malgré ces variantes en terme d'intensité et d'accent, je considère qu'EM propose une spiritualité de type protestante évangélique à tendance charismatique. Notamment parce qu'une grande liberté d'expression est autorisée, voire encouragée, et que les dons spirituels sont normalisés. En effet, lors des louanges, les membres d'EM sont libres de faire ce qu'ils veulent : lever les bras, taper des mains, chanter, s'asseoir, etc. Ils ont aussi tendance à se laisser aller davantage tout au long des louanges. Le don de parler en langues (glossolalie) m'apparaît comme étant l'un des plus répandus. Plusieurs des individus interviewés m'ont confié le posséder. Quant à leur tendance évangélique, elle se note dans l'importance accordée aux missions et à l'évangélisation qu'il sera possible de constater dans les pages à venir.

Très sommairement, au niveau de la pratique, une grande importance est accordée à la lecture de la Bible et au développement d'une relation personnelle avec Dieu. Ce dernier, Jésus et le Saint-Esprit forment la trinité et sont considérés comme une même entité qui se manifeste sous diverses formes. De plus, une conception dualiste caractérisée par l'opposition entre le bien (Dieu) et le mal (Satan ou l'ennemi) accompagne leur conception du monde. À partir de 16 ans, les jeunes ont la possibilité de se faire baptiser ou de faire leur confirmation. S'ils ont été baptisés lorsqu'ils étaient enfants, ce qui représente davantage le choix des parents de les élever dans la foi chrétienne à leurs yeux, ils font une confirmation. Sinon, ils sont baptisés. Le baptême ne se fait pas par immersion, mais selon les jeunes interrogés la signification est la même pour eux. Les jeunes du ministère n'ont pas à respecter autant d'interdits que ce qu'imposent d'autres églises évangéliques notamment pentecôtistes. Par exemple, les jeunes peuvent écouter de la musique non chrétienne ou en d'autres mots,

pratiquer des activités « terrestres »¹², consommer de l'alcool de manière responsable, être en couple avant le mariage (les relations sexuelles sont toutefois proscrites), etc. L'ouverture face aux activités du monde profane peut, à priori, sembler étonnante, mais cette attitude abonde dans le sens de plusieurs organisations évangéliques pour jeunes comme *Youth With a Mission* et *Youth for Christ* (Fer 2010 : 45). Yannick Fer (2010) explique que ces dernières se distinguent justement par cette ouverture et le refus d'opposer le christianisme au divertissement.

Le ministère est composé de plusieurs groupes (*welcoming team, worship team, missions team, fellowship team, etc.*) qui s'occupent de l'organisation de divers aspects. Les jeunes impliqués dans ces groupes sont considérés comme servant le ministère. Ils doivent parfois assister à des réunions et suivre des formations. Chacun de ces groupes est supervisé par un ou plusieurs jeunes leaders. Ces derniers sont à ce jour environ une douzaine. Il s'agit de membres ayant une certaine expérience au sein du ministère et ayant un cœur particulier pour servir et guider les autres jeunes. Ils doivent d'abord suivre une formation avant de devenir leaders. Ils travaillent en collaboration avec le pasteur et d'autres leaders de l'église, notamment l'ancien qui est responsable de l'éducation.

Activités missionnaires

EM a une gamme d'activités variée auxquels les membres peuvent prendre part (services, groupes d'études bibliques, retraites, activités sociales non religieuses, etc.), mais je porterai mon attention sur l'une d'entre elles à savoir des missions religieuses. Pour EM et pour l'ensemble de l'église, l'évangélisation a une grande importance. Ainsi, ils investissent financièrement et humainement dans plusieurs missions locales et internationales. EM prend part à plusieurs de ces missions et est particulièrement impliqué dans la *Native mission*, entre autres parce que ces membres sont les plus à l'aise avec le français, langue d'usage dans les communautés amérindiennes visitées. Sans entrer dans les détails du déroulement de ces missions, notons qu'EM organise aussi parfois des missions locales. Ce fut le cas à l'hiver 2014, mais elles ne sont pas systématiquement organisées tout au long de l'année. Par

¹² Il s'agit de ma traduction du terme « worldly » qu'ils utilisent fréquemment pour parler d'activités ou de comportements non spirituels.

exemple, à l'automne 2014, elles n'ont pas eu lieu de nouveau. J'ai observé deux types de missions locales, l'une auprès des gens du quartier et l'autre s'adressant à des sans-abris rencontrés aux environs d'une station de métro du centre-ville. Chacune avait lieu une fois par mois, l'une le vendredi et l'autre le samedi. Pour ces occasions, de petits groupes de trois à quatre personnes étaient formés. Ceux-ci abordaient les gens dans l'objectif de leur parler de Jésus et de prier pour eux s'ils acceptaient. La mission auprès des sans-abris était en plus l'occasion de distribuer de petits sacs repas contenant un sandwich et un jus.

En plus de ces occasions de partager l'amour de Dieu durant l'année, les jeunes sont invités à prendre part à des missions de plus longue durée à l'été. Depuis quelques années, des missions sont organisées à l'international. Cette année les missionnaires sont allés à Haïti. Une mission au Burkina Faso, déjà visité auparavant, devait aussi avoir lieu, mais, faute de participants, elle n'a pas eu lieu. Pour Haïti, l'équipe de missionnaires était composée de membres d'EM et de KM, en plus d'adultes et de leaders accompagnateurs. Un groupe d'une autre église coréenne ontarienne a collaboré à la même mission. Le champ missionnaire principal de l'église est toutefois les Amérindiens. Plus particulièrement deux communautés anicinabek du Québec, Lac-Simon et Kitcisakik¹³, dont la première est visitée depuis quinze ans maintenant.

Beaucoup de ressources financières et de temps sont investis dans ces missions. Il ne s'agit pas simplement de mission annuelle. L'église garde un contact constant avec les communautés via des missions, mais aussi par diverses technologies de communication (réseaux sociaux, courriels, messages textes, etc.). Certes, l'occasion de rencontre la plus importante a lieu lors de la mission d'été qui a lieu annuellement et dont il sera question dans la suite du mémoire. Par contre, des missions mensuelles sont aussi organisées du mois d'avril/mai à novembre/décembre selon les conditions routières. Une fois par mois, des volontaires sont demandés afin d'aller visiter les communautés. Lorsque le nombre

¹³ «Kitci» signifie «grand» et «sakik» signifie «à l'embouchure» en algonquin. Kitcisakik signifie donc «grande embouchure» ou «au grand élargissement de la rivière» (Leroux et al. 2004: 1). Les missionnaires n'utilisent pas le nom *Kitcisakik* pour faire référence à la communauté. Ils disent plutôt effectuer des missions à *Lac Dozois*. Le nom *Lac Dozois* (village Dozois) fait plus précisément référence au site habité en permanence par les membres de la communauté et se distingue du site d'habitation estival situé en bordure du Grand lac Victoria (voir Leroux et al. 2004 pour plus de détails).

d'individus disponibles est trop petit, une seule des communautés est visitée. Ce fut le cas lors de la mission mensuelle à laquelle j'ai participé en mai 2014. L'équipe était composée de deux adultes accompagnateurs dont un ancien, trois jeunes d'EM (dont une parlant seulement l'anglais) et moi. Nous nous sommes rendus à Lac-Simon seulement. Le départ se fait très tôt le matin à l'église. Lors de notre arrivée à Lac-Simon vers 14h, une séance de *Vacation Bible School* (VBS), dont je présenterai la séquence sous peu, a eu lieu. Après avoir rangé le matériel et la salle, il y a eu discussion avec les Anicinabek adultes chrétiens venus assister à la séance. Ce fut l'occasion de discuter de l'état spirituel de la communauté et une prière collective a été effectuée. En tant que membres de l'église chrétienne de la communauté, ces adultes présents ont fait les louanges et ils ont aidé à l'encadrement des jeunes. En plus de l'équipe de missionnaires, quatre adultes Anicinabek et vingt-sept enfants approximativement entre deux à quatorze ans étaient présents. Cette rencontre dura trois heures. À 17h, nous reprenions la route vers Montréal.

Quelques jours après cette mission mensuelle, je fus questionnée par un leader de l'église quant à mon avis sur la pertinence de faire ces missions. Selon lui, on pourrait questionner ces visites mensuelles puisqu'au fond elles nécessitent beaucoup de déplacement pour peu de temps passé à Lac-Simon. Il m'expliqua en quoi ces missions étaient importantes, à savoir afin de maintenir un contact constant avec la communauté. Comme nous le verrons dans les prochaines sections, ces missions d'une journée s'inscrivent dans le projet missionnaire de l'église pour qui établir une relation avec les Anicinabek est primordiale.

Les mouvements évangéliques chez les autochtones en Amérique

La littérature portant sur ce champ de recherche est vaste. Je présente donc ici un aperçu des travaux dans le domaine en accordant une attention particulière à ceux menés au Canada. Notons, tout d'abord, que ces religions ont fait de nombreux adeptes et ce, dans des milieux culturels variés. Ce succès est attribuable à divers facteurs, l'un d'entre eux étant l'encouragement du leadership local. En effet, cela a contribué à l'expansion de ces religions chez les populations autochtones (ex. : Gros 1999), mais aussi chez les populations non autochtones du monde (ex. : Anderson 2004b; Robbins 2004). En Amérique du Sud, les études au sujet des religions évangéliques sont nombreuses. Par exemple, Pierre Beaucage et Gerardo

Ducos (2007), qui se sont penchés sur le pentecôtisme chez les autochtones de l'ouest du Guatemala, remarquent que la conversion des femmes est souvent en lien avec une période où elles expérimentent des problèmes familiaux ainsi que psychologiques. Christian Gros (1999), qui travaille chez les populations autochtones en Équateur, affirme que le succès du protestantisme est notamment dû à sa capacité d'arrimer à la fois individualisme et esprit communautaire, ce qui, selon l'auteur, correspond bien à la relation dialectique entre individu et collectivité qui est présente dans les sociétés autochtones. Dans la même logique, Robert Crépeau (2012), qui travaille avec les Kaingang du Brésil, soutient qu'en adhérant à l'une ou à l'autre des religions évangéliques, les convertis tentent de s'affranchir d'un communautarisme associé à la réserve. Cette dernière est en effet perçue comme un environnement qui contribue à développer des problèmes sociaux et individuels variés comme l'alcoolisme, le chômage, la violence conjugale, etc. Ainsi le protestantisme évangélique serait porteur de libération au sens où les groupes de ce courant religieux tentent de promouvoir la sortie de ce milieu de vie ou, du moins, d'aller au-delà des difficultés que la réserve peut engendrer. Bien qu'un affranchissement communautaire soit espéré, ils ne renient pas pour autant leur appartenance à la réserve (Crépeau 2012).

En Amérique du Nord, Mark Clatterbuck (2012), dans une étude sur la conversion au pentecôtisme des Crows, un peuple autochtone des États-Unis, montre que les leaders sont majoritairement Crows et que ce sont des églises locales indépendantes qui structurent le mouvement. Il soutient que le pentecôtisme crow serait le fruit de l'agentivité des Crows et qu'il serait un mouvement de résistance face à la culture chrétienne blanche au sein même de laquelle ils s'inscrivent. De son côté, Kirk Dombrowski (2001) observe que, en Alaska où il travaille, ce sont les plus marginalisés qui ont tendance à se convertir au pentecôtisme. Leur statut social est dû à un contexte socio-économique difficile dans les années 1960 et 1970. Ainsi, un peu dans la même optique que Burkinshaw (2009) en Colombie-Britannique, Dombrowski s'intéresse au contexte social dans lequel l'expansion du pentecôtisme chez les autochtones ciblés a pris forme. Contrairement à Dombrowski, Burkinshaw (2009) observe que les individus marginalisés ne sont pas nécessairement le groupe d'individus le plus nombreux à adhérer au pentecôtisme, mais ce serait plutôt les individus ayant une position

politique. Il note aussi que, dans une communauté en particulier, les pentecôtistes ont tendance à avoir un statut économique élevé.

Au Canada, d'autres auteurs se sont intéressés à la pratique des religions évangéliques et pentecôtistes par les Amérindiens et les Inuit. C'est entre les années 1940 et 1980, selon les régions, que le pentecôtisme a fait son apparition dans l'Arctique canadien (Stuckenberger 2008). Bien que certains pasteurs soient présents dès 1940, c'est seulement vers 1970 que le mouvement religieux a vraiment pris de l'ampleur chez les Inuit. Au Québec, les mouvements évangéliques ont fait leur entrée dans les années 1970 et 1980.¹⁴ Les auteurs qui s'y sont intéressés se sont, entre autres, demandés si des parallèles pouvaient être faits entre le chamanisme jadis pratiqué ainsi que diverses pratiques animistes et ces nouvelles religions (Laugrand et Oosten 2007, 2012; Tanner 2007). À cet égard, Clinton Westman (2012) parle de correspondance entre les deux systèmes (pentecôtisme et chamanisme) en ce qui a trait à l'idéologie de guérison. D'autres chercheurs ont démontré les divers facteurs pouvant amener les Amérindiens et les Inuit à se convertir au pentecôtisme et, par le fait même, quels types d'individu étaient plus enclins à se convertir (Burkinshaw 2009; Bousquet 2007, 2012a; Dorais 1997a; Stuckenberger 2007, 2008; Tanner 2004). D'autres encore ont traité des divers facteurs pouvant influencer la conversion en analysant divers facteurs sociaux tels que les liens de parenté entre les nouveaux convertis (Dorais 1997a et b). Quant à Westman (2010, 2012), il s'est notamment penché sur les liens entre la politique et les églises évangéliques ainsi que sur les rituels pratiqués par les Cris pentecôtistes en Alberta. Preston (2010, 1975) s'est intéressé à la cohabitation des groupes religieux au sein de communautés crie du Québec et à l'implantation de cette religion dans les années 1970. Laugrand et Oosten (2012) ont notamment porté leur attention sur la participation des Inuit à des réseaux évangéliques et pentecôtistes internationaux. Notons finalement que la cohabitation des divers systèmes religieux (catholique, évangélique, traditionaliste, etc.) au sein des communautés autochtones est un thème récurrent dans plusieurs des publications citées précédemment en plus d'être abordées par Polson et Spielmann (1990) et Gélinas (2013). Les études présentées ont en commun de porter sur des sujets touchant la période « post réception », alors qu'il y a eu

¹⁴ Voir Polson et Spielmann (1990) et Bousquet (2007, 2012a) pour les Anicinabek; chez les Cris voir Tanner (2004, 2007) et Richard (1975, 2010); concernant les Inuit du Nunavik, voir Dorais (1997a, 1997b).

conversion d'un certain nombre d'individus. Quant aux travaux qui traitent de l'implantation des mouvements évangéliques, ils s'y attardent surtout dans une perspective historique en retraçant, par exemple, le développement des églises locales. Si aujourd'hui les mouvements évangéliques sont souvent diffusés par des autochtones, des missionnaires participent aussi à la diffusion de ces derniers. Étant donné l'histoire du Canada, un pays où la colonisation s'est faite en partenariat avec les missionnaires chrétiens, ces missionnaires contemporains n'arrivent pas en terrain neutre. Compte tenu du sujet d'étude, je me pencherai particulièrement sur les relations entre missionnaires et Amérindiens dans la province du Québec.

1.2. L'évangélisation des Amérindiens au Québec

Parce que mon objectif n'est pas de retracer l'ensemble des rencontres entre les ordres religieux et les Amérindiens, je me concentrerai sur la période allant du XIX^e siècle à nos jours. J'ai sélectionné cette période car, bien que les Amérindiens aient été en contact plus ou moins fréquent avec les missionnaires tout au long de la période coloniale, ce n'est que vers la deuxième moitié du XIX^e siècle qu'ils ont été annuellement rencontrés par les Amérindiens.¹⁵ Les nombreuses congrégations religieuses qui sont allées à la rencontre des Amérindiens avaient un objectif commun : convertir et sédentariser les *sauvages* afin qu'ils deviennent de bons sujets du roi de France (Dupuis 1991 : 12). De plus, je me concentre sur le Québec puisque c'est dans cette province que la mission contemporaine à l'étude a lieu.

Lors du contact avec les colons, les Amérindiens avaient leur propre système de références spirituelles. Par exemple, chez les nations algonquiennes, bien qu'il y ait eu des variantes entre les peuples, plusieurs éléments étaient partagés : le chamanisme et les différents rituels associés comme la tente tremblante (Duval 2007); le monde du rêve qui permet de communiquer avec la surnature; les nombreux esprits de la forêt et les maîtres animaux; certaines pratiques (la scapulomanie ou le tambour) liées à la chasse ainsi que les diverses légendes et mythes. Il s'agit d'un système holistique qui implique une harmonie avec l'ensemble des éléments humains et non humains (vent, roches, animaux, etc.). Un article de

¹⁵ À ce sujet, voir Gélinas (2003) pour les Atikamekw, Bousquet (2008) concernant les Anicinabek et Mailhot (1999 : 37) pour les Innus.

Peter Armitage (1992) fait une description de plusieurs de ces éléments chez les Innus. Norman Clermont (1974 : 70) énumère aussi plusieurs de ces pratiques en retraçant des écrits de missionnaires et note que ce type de description est sensiblement la même pour l'ensemble des « nomades » et donc l'ensemble des peuples algonquiens. Bien qu'il s'agisse d'un trop bref portrait de ces pratiques spirituelles pré-chrétiennes, à savoir présentes avant l'arrivée des missionnaires chrétiens et qui ont continué à être pratiquées dans une mesure différente par la suite, il nous permet tout de même de constater que les Amérindiens étaient loin d'être dépourvus de système religieux lorsqu'ils ont rencontré des missionnaires pour la première fois.

Lorsque les Oblats de Marie Immaculée, une congrégation catholique, sont arrivés à Montréal en 1841 (Choquette 1999), les Amérindiens avaient déjà été en contact avec d'autres missionnaires.¹⁶ Leur arrivée marque cependant le début d'une période d'évangélisation intensive qui va de pair avec le désir de l'État de civiliser progressivement les Amérindiens. Pour ce faire, l'État a élaboré une série de lois visant leur encadrement dès 1850.¹⁷ Les Oblats, comme d'autres ordres religieux, ont activement participé à la politique d'assimilation du gouvernement fédéral. José Mailhot (1999 : 37) explique qu'avant la sédentarisation, les Innus se rendaient aux postes de traite de la compagnie de la Baie-d'Hudson le temps de la mission annuelle. Les Oblats faisaient, au courant de l'été, la tournée des postes et y pratiquaient des baptêmes, des mariages, etc. La spiritualité des Amérindiens était très mal perçue par les missionnaires qui ont tenté d'éradiquer les pratiques chamaniques considérées comme de la sorcellerie, une pratique « barbare » et diabolique (Clermont 1974). Vers la fin du XIX^e siècle, les Amérindiens sont progressivement devenus sédentaires. Ils se sont installés de manière permanente dans des réserves¹⁸ créées à leur usage par le gouvernement fédéral. Ils ont dû adopter un nouveau mode de vie et vivre dans un nouvel environnement où ils ont dû s'habituer à une nouvelle proximité constante. Même si certaines réserves ont été créées à la fin du XIX^e siècle, ce n'est que vers la deuxième moitié du XX^e siècle que les Amérindiens

¹⁶ Par exemple, les Jésuites étaient présents dès le XVII^e siècle (Dupuis 1999 : 12).

¹⁷ Pour plus de détails sur la mise en place du projet de civilisation et du régime de tutelle, voir Dupuis (1999).

¹⁸ Une réserve est une terre appartenant au gouvernement et qui est réservée à l'usage et au profit d'une bande autochtone (Dupuis 1999: 48).

s'y installèrent tous de manière permanente.¹⁹ C'est à l'intérieur de celles-ci que les missions catholiques furent installées et où un missionnaire résidait de manière permanente.

Adoptant généralement une mentalité paternaliste, les missionnaires se percevaient comme responsables des Amérindiens qui étaient considérés comme incapables de se prendre en charge et comme menant une vie peu prévoyante. À certains égards, cette attitude a été favorable aux Amérindiens. En effet, les missionnaires ont pris position en leur faveur auprès du gouvernement lors de conflits avec les traiteurs de fourrures, en vue d'obtenir des soins médicaux, etc. Entre 1850 et 1980, les missionnaires pouvaient avoir plusieurs fonctions. En plus d'assurer un rôle de représentant religieux, ils apportaient de l'assistance matérielle (nourriture, cadeaux) et médicale (Bousquet 2009; Gélinas 2003). À quelques occasions, ils ont également joué le rôle d'intermédiaire lors de négociations avec le gouvernement comme le rapporte Gélinas (1998 et 2002) en ce qui concerne les Atikamekw. Ils jouèrent aussi ce rôle dans le cadre des négociations entourant la création de certaines réserves comme c'est le cas pour celle de Pessamit par exemple (Croussette 2008). Au-delà de ces différentes interventions, les missionnaires voulaient avant tout faire des Amérindiens de bons catholiques. Notons que même si certains missionnaires étaient très appréciés par les Amérindiens, ceux-ci n'avaient pas nécessairement une autorité absolue et ils étaient d'abord des représentants de la société occidentale.

Le processus de sédentarisation forcé qui a mené à l'établissement de missions permanentes a, entre autres, été enclenché dans le but d'éduquer les enfants amérindiens à la manière des Blancs. Dans le cadre de sa politique d'assimilation, le gouvernement canadien a mis en place un système d'écoles résidentielles vers la fin du XIXe siècle. Comme c'était le cas pour la population allochtone, l'éducation des Amérindiens fut sous la responsabilité des missionnaires. Ces pensionnats, actifs jusqu'à la fin du XX^e siècle, avaient pour objectif de civiliser les *Indiens*. Au Québec, les premiers pensionnats ouvrirent leurs portes dans les années 1930 (Morissette 2012). Les Amérindiens durent y envoyer leurs enfants dès l'âge scolaire atteint. Dix mois par année, les jeunes étaient ainsi coupés de tout contact avec leur

¹⁹ Par exemple, voir Bousquet et Morissette (2008) concernant la sédentarisation graduelle des Anicinabek et Charest (2006) au sujet de celle des Innus.

famille et, par le fait même, avec leur langue, leurs coutumes et leurs traditions qui étaient d'ailleurs dépeintes comme inférieures. Au Québec, la majorité des pensionnats furent de confession catholique et dans ces établissements le catholicisme était rigoureusement pratiqué. Les écoles résidentielles et leurs conséquences ont fait l'objet de plusieurs publications (ex. : Sbarrato 2005; Ottawa 2010; Chaplier 2006). Dans le cadre de ce mémoire, cet épisode de l'histoire canadienne est important puisqu'il contribua à la transformation de la figure du missionnaire et du regard de certains Amérindiens sur la religion catholique. Comme l'explique Marie-Pierre Bousquet (2012a), les accusations de pédophilie et d'autres abus dans les écoles résidentielles ont grandement contribué à remettre en question l'Église catholique ainsi que le pouvoir et l'influence qu'elle exerçait.

Les missions depuis la deuxième moitié du XX^e siècle

Les missionnaires étaient donc des figures centrales dans les réserves comme c'était le cas dans de nombreux villages québécois (Morissette 2012). La Révolution tranquille des années 1960 marqua toutefois un tournant dans l'histoire de la religion catholique au Québec. Cette époque est caractérisée par la mise en place de nombreuses réformes sociales qui entraînent des transformations au sein de la province (Linteau et al. 1989). Le Québec connut également un rapide processus de sécularisation. L'État prit en charge l'ensemble des institutions, notamment dans le domaine de la santé et de l'éducation qui était jusqu'alors administrée par l'Église catholique. À partir de cette époque, le pourcentage de fidèles à la messe hebdomadaire connut une diminution continue chaque année (Meintel et Mossière 2013). Même si le contexte de la Révolution tranquille engendra un déclin de la ferveur catholique au Québec, ce n'est qu'en 1980 que la foi catholique connut un déclin au sein des communautés amérindiennes et que, par le fait même, l'autorité des missionnaires fut amoindrie. De plus, comme nous l'avons vu, les mouvements évangéliques ont fait leur apparition dans les communautés dans les années 1970-1980. Cette époque marque aussi le développement de la spiritualité panindienne, un mouvement religieux qui trouve des échos à travers l'Amérique du Nord. Cette spiritualité est un amalgame de références largement empruntées aux populations autochtones des Plaines et des Prairies du Canada (Bousquet 2012b; Preston 2010). Chacun est libre de choisir les références et les pratiques auxquelles il sera fidèle et il est aussi possible de faire des ajouts personnels à sa pratique. Plusieurs rituels

dont ceux de la tente de sudation et la fumigation à la sauge ou à l'aide de foin d'odeur ainsi que les pow-wows sont associés à la spiritualité panindienne (Bousquet 2009). Certains symboles comme le cercle, l'aigle, la roue de médecine, les quatre couleurs sont également associées à la spiritualité panindienne. La Terre-Mère et son penchant masculin, le Créateur, sont deux figures centrales du mouvement.²⁰

De nos jours, les missionnaires catholiques qui œuvrent encore dans une communauté sont souvent âgés. Malgré le fait que le nombre d'Amérindiens catholiques a diminué vers la fin du XX^e siècle, les missionnaires sont toujours sollicités pour certaines cérémonies telles que les mariages, les baptêmes, etc. (Bousquet 2009). Face à la décroissance du nombre de fidèles, certains curés ont commencé depuis quelques années à incorporer certains rituels et objets appartenant à la spiritualité dite panindienne. Cela coïncide avec la « nouvelle missiologie » qu'Achiel Peelman (2004 : 29) décrit. Il soutient que depuis Vatican II et d'autres événements ecclésiastiques de la deuxième moitié du XX^e siècle, l'Église catholique a adopté une nouvelle approche de la mission qui aurait comme grande orientation l'inculturation qui prône un christianisme incarné par la population locale, la justice sociale, le dialogue ainsi que les Églises locales. Malgré tout, certains auteurs tels que Morissette (2012 : 296) montrent que « le temps des missions oblates semble révolu » : les Oblats n'ont plus une place centrale dans les célébrations de divers événements, la relève se fait rare, voire absente, et la plupart d'entre eux ont un âge avancé. La baisse de fréquentation et le manque de relève entraînent la fermeture progressive des églises de missions oblates (Morissette 2012). Il semble que les affiliations religieuses des Amérindiens varient selon les générations. Par exemple, la génération des aînés, qui a adopté le catholicisme depuis longtemps, serait l'une des plus attachées à cette religion qu'ils considèrent comme faisant partie de leurs traditions (Bousquet 2012a). En somme, depuis les années 1970, plusieurs systèmes religieux cohabitent au sein des communautés amérindiennes et on constate que la figure du missionnaire a connu des transformations au cours du temps. C'est d'ailleurs le cas à Lac-Simon, l'une des communautés anicinabek que visitent les missionnaires de la MKUC. À travers le portrait de

²⁰ Pour plus de détails sur cette spiritualité, voir aussi Desaulniers Turgeon (2010).

cette communauté, nous serons en mesure de comprendre comment l'historique religieux qui vient d'être présenté a façonné le contexte religieux contemporain.

Les Anicinabek de Lac-Simon

Historique et contexte actuel de la communauté

C'est à la rencontre des Anicinabek de Lac-Simon que les membres de la MKUC vont plusieurs fois année après année. Au Québec, plus précisément dans les régions de l'Outaouais et de l'Abitibi-Témiscamingue, les Anicinabek sont dispersés dans neuf communautés (réserve ou établissement) (Observatoire de l'Abitibi-Témiscamingue 2009). En 1925, après que la mission du Lac-Simon (Mission St-George) fut fondée, le Père oblat Étienne Blanchin fit construire une petite chapelle sur la rive du Lac où campaient les Amérindiens et c'est à cet endroit que fut d'abord située la réserve. Officiellement, la réserve de Lac-Simon fut créée en 1962, soit quarante ans après que le Père Blanchin en eut fait la demande en 1922 (Leroux et al. 2004 : 56-58). Elle fut déplacée de quelques mètres en 1969 pour être déménagée sur un terrain un peu plus élevé où elle se trouve aujourd'hui (Gouvernement du Québec 2014). Située à quelques kilomètres de la ville de Val-d'Or, la communauté de Lac-Simon est assez peuplée. En 2014, elle comptait un total de 1963 habitants, soit 1586 vivant sur la réserve et 377 vivants hors réserve (AADNC 2014). Comme la plupart des communautés autochtones du Canada, la population du Lac-Simon est très jeune, en 2011, l'âge médian était de 18,6 ans. Sur un total de 1390 habitants, 1025 étaient âgés de moins de 25 ans, ce qui représente 74% de la population (Statistique Canada 2013d). La communauté compte plusieurs infrastructures telles que deux écoles (une primaire, l'école Amikobi, et une secondaire, l'école Amik-Wiche), un dépanneur, une résidence pour aînés, un centre de santé, un poste de police et, depuis peu, une épicerie.

Le paysage religieux

Comme c'est le cas dans de nombreuses communautés amérindiennes (Gélinas 2013), un pluralisme religieux est notable à Lac-Simon. Plusieurs groupes religieux s'y côtoient. En plus des catholiques, il y a des évangéliques, des adeptes de la spiritualité panindienne, des individus qui se décrivent comme ayant leur propre croyance, etc. En 2011, lors du dernier recensement où des données concernant la religion d'appartenance sont disponibles, sur un

total de 1395, le christianisme est la religion qui compte le plus d'adeptes avec 1075 individus catholiques, 65 pentecôtistes et 25 « autres chrétiens ». Autrement, 50 personnes ont dit avoir une « spiritualité (autochtone) traditionnelle » et 170 ont déclaré n'avoir aucune appartenance religieuse (Statistique Canada 2013d). Il faut toutefois souligner que ce type de statistiques peut parfois comporter une marge d'erreur considérant que les individus peuvent être réticents à partager leur affiliation religieuse. Aussi, lors des entrevues que j'ai effectuées, j'ai remarqué que certaines personnes n'étaient pas à l'aise de définir leur spiritualité de manière à la positionner dans l'une ou l'autre des catégories religieuses. Ils me disaient simplement : « j'ai ma propre croyance ». Malgré tout, nous pouvons en conclure que le paysage religieux de la communauté est hétérogène.

Les catholiques

Depuis sa création, les missionnaires Oblats résidants se sont succédés dans la communauté. En 2009, le missionnaire Lionel Lajeunesse qui était responsable de la mission du Lac-Simon depuis plusieurs années est décédé²¹. À la suite de cet incident, le père Eugène Lapointe, lui aussi missionnaire oblat, a résidé dans la communauté jusqu'en 2011. Il s'agit du dernier oblat ayant été en fonction à Lac-Simon²². De nos jours, l'église catholique est toujours active dans la communauté et la mission est maintenant sous la supervision d'une sœur affiliée aux Sœurs des Saints Cœurs de Jésus et de Marie²³, qui réside dans le presbytère de la communauté depuis quatre ans, et d'un comité pastoral composé de neuf Anicinabek. Ils s'occupent des diverses tâches administratives (secrétariat, comptabilité, archives, etc.) en plus d'assurer les activités religieuses. De cinq à trente-cinq personnes assistent à la messe hebdomadaire. L'église est largement fréquentée lors des grands événements (Noël, Pâques, funérailles, etc.), mais très peu d'individus participent aux activités de l'église sur une base régulière. Un prêtre visite Lac-Simon tous les quinze jours environ pour effectuer les célébrations. Entre temps, les messes du dimanche sont préparées par le comité pastoral et la sœur responsable. Les célébrations sont alors conduites par une Anicinabe. Pour l'avenir,

²¹ <http://www.lechoabitibien.ca/2009/07/03/un-cure-meurt-intoxique-dans-son-eglise>, consulté le 14 octobre 2014.

²² Lasalle, Renelle, 2014, « Le 75^e du diocèse d'Amos chez les Anishnabek du Lac Simon », *Bulletin d'informations Diocèse d'Amos*, 9 (10) : 6.

²³ <http://www.hebdosregionaux.ca/abitibi-temiscamingue/2010/12/15/renelle-lasalle-devient-missionnaire>, consulté le 14 octobre 2014.

l'objectif est que la communauté soit en mesure de faire fonctionner l'église sans qu'un responsable extérieur y réside. On cherche donc à former des Anicinabek aux diverses tâches, ce qui est parfois compliqué compte tenu du fait qu'une formation théologique est nécessaire pour effectuer certaines d'entre elles. Malgré tout, l'implication des Anicinabek dans la vie de l'église est très importante selon Louise (65 ans, entrevue téléphonique, juillet 2014). Selon elle, l'Église catholique s'est rendu compte de ses erreurs et, maintenant, une grande importance est accordée à l'inculturation, à savoir l'adaptation de la foi chrétienne à la culture locale (Rigal-Cellard 2006 : 13). Dans cette optique, Louise m'expliquait qu'à Lac-Simon, ils tentent de voir comment les valeurs anicinabek sont en accord avec l'Évangile afin de développer un catholicisme anicinabe. Cette démarche s'inscrit dans un programme de réformes entrepris par l'Église catholique dont il a été question. Plusieurs auteurs, dont Achiel Peelman (1994 et 2004) et Bernadette Rigal-Cellard (2006) se sont penchés sur ce processus en milieu amérindien au Canada. L'église catholique de Lac-Simon exemplifie très bien la démarche et les défis qu'elles comportent (formation de leaders amérindiens, etc.).

Événements et rassemblement divers

Sans faire un portrait exhaustif de la vie religieuse de la communauté, voyons quelques-uns des événements et courants religieux qui sont présents. Lac-Simon organise depuis onze ans son propre pow-wow annuel. Ces rassemblements durent en moyenne deux jours et ils sont associés à la spiritualité panindienne (Bousquet 2012a; Preston 2010). Comme me le mentionnait Kevin au cours de notre entrevue, les pow-wows sont considérés par plusieurs comme des événements sociaux. Mais une symbolique spirituelle peut y être associée.²⁴ En général, il y a des prestations de danseurs, des groupes de *drummers* qui présentent un spectacle et des kiosques d'artisanat qui sont installés. La communauté est aussi visitée par des Témoins de Jehovah de Senneterre et de Val-d'Or qui viennent faire du porte-à-porte de temps à autre selon Kevin (56 ans, Lac-Simon, juillet 2014) et Michelle (43 ans, Montréal, juillet 2014).²⁵ Des mormons sont également déjà venus à Lac-Simon. Selon Kevin, ils organisaient de grands pique-niques près du lac. Les habitants de Lac-Simon participent aussi parfois à des activités religieuses hors de la réserve. Par exemple, trois Anicinabek

²⁴ Voir Howard (1983) pour une description plus détaillée des pow-wows.

²⁵ Selon une communication personnelle de Marie-Pierre Bousquet, il est probable que les Témoins de Jehovah soient présents dans la communauté depuis plusieurs décennies.

interviewés m'ont mentionné participer ou avoir déjà participé à des « *camp meetings* ». Il s'agit de grands rassemblements chrétiens de type évangélique qui ont lieu dans diverses communautés amérindiennes de la région, mais aussi dans plusieurs villes environnantes comme Senneterre. Ce type de rassemblement n'est pas spécifique à la région ni aux Amérindiens. Ces occasions de louer Dieu en plein air pendant plusieurs jours datent du XIX^e siècle (Klein s.d.). Plusieurs Églises protestantes ont popularisé cette forme de rencontre qui agit comme outil d'évangélisation²⁶. Il y a aussi des rassemblements occasionnels à Val-d'Or auxquels certains de mes informateurs chrétiens m'ont dit participer. À titre d'exemple, il y a une conférence nommée UniTy²⁷ qui est organisée par des Cris à Val-d'Or depuis trois ans. C'est une occasion où se rassemblent plusieurs centaines de chrétiens autochtones et allochtones. L'église chrétienne de Val-d'Or²⁸ est aussi fréquentée par certains Anicinabek sur une base hebdomadaire. Alors que j'assistais au service le dimanche 13 juillet 2014, j'y ai dénombré environ une quinzaine d'Amérindiens, dont plusieurs Anicinabek de Lac-Simon. Le pasteur du centre chrétien me confiait que plusieurs Amérindiens prenaient part aux services du centre et qu'ils collaboraient avec eux lors de certains événements comme la conférence UniTy, mais que c'était à peu près tout quant à l'implication du centre avec les habitants des Premières Nations des environs de Val-d'Or. Bref, il y a différents événements collectifs religieux ou spirituels auxquelles peuvent prendre part les Anicinabek selon leurs croyances.

Les chrétiens²⁹ de Lac-Simon

Il faut dire que bien que ce ne soit pas l'ensemble de la communauté qui participe aux activités organisées par les Coréens, un petit nombre d'Anicinabek chrétiens sont très impliqués. Ils font partie de l'église chrétienne de Lac-Simon, qui compte notamment un pasteur et six leaders. Ces derniers n'ont pas de formation théologique officielle, mais ils ont une expérience spirituelle, ce qui leur permet de guider d'autres croyants moins expérimentés. L'église compte environ une trentaine de membres plus ou moins actifs, mais il semble que

²⁶ Pour plus de détails sur l'organisation, les fonctions et le déroulement des *camp meetings*, voir Colpitts (2009) et Johnson (1952).

²⁷ Le centre chrétien de Val-d'Or (www.centrechretienvd.com/premierefr.html), consulté le 6 novembre 2014.

²⁸ Le centre chrétien de Val-d'Or (www.centrechretienvd.com/index.html), consulté le 6 novembre 2014.

²⁹ Comme la plupart des évangéliques, les Anicinabek qui collaborent avec la MKUC s'identifient comme étant chrétiens. Notons que bien que les chrétiens de Lac-Simon ne se soient jamais présentés à moi comme des pentecôtistes, d'autres membres de la communauté me les ont présentés ainsi.

ceux-ci commencent à venir de manière de plus en plus régulière et donc l'assemblée est assez stable. L'église n'a pas de lieu physique, les membres se rencontrent dans une maison. Pour les adultes, un service est organisé tous les mercredis et les dimanches soir. Certains chrétiens vont aussi assister aux services du Centre chrétien de Val-d'Or les dimanches matin. En plus des services, il y a une rencontre pour les hommes et une autre pour les femmes au cours de la semaine. Selon André (61 ans, Lac-Simon, juillet 2014) et Marie (59 ans, Lac-Simon, juillet 2014), deux des leaders, les femmes sont plus nombreuses que les hommes à venir aux différentes rencontres. L'église organise aussi une école du dimanche en après-midi pour les enfants de la communauté. Elle reprend sensiblement la même séquence que celle de la VBS que viennent faire une fois par mois les Coréens (mission mensuelle) et qu'ils font pendant plusieurs jours consécutifs lors la mission. Cette école du dimanche, à laquelle participe plus d'une vingtaine de jeunes lors de certaines semaines, est préparée par André. C'est surtout avec ce groupe d'individus que collabore la MKUC dans le cadre de ses activités missionnaires. Voyons brièvement comment la MKUC et certains Anicinabek de Lac-Simon en sont venus à développer une collaboration qui permet la tenue des missions.

1.3. La MKUC et Lac-Simon : historique de la collaboration

Cela fait maintenant quinze ans que la MKUC se rend plusieurs fois par année à Lac-Simon pour faire des missions. Elle organise des missions estivales (une semaine) tous les ans et des missions mensuelles. Ces missions sont aujourd'hui préparées et effectuées en collaboration avec certains leaders de l'église chrétienne locale de Lac-Simon, ce qui ne fut pas le cas dans les débuts. Marie (59 ans, Lac-Simon, juillet 2014) et André (61 ans, Lac-Simon, juillet 2014), qui sont maintenant au cœur du leadership de l'église de Lac-Simon, sont devenus chrétiens en 1985 après avoir décidé d'arrêter de consommer. À leur connaissance, pendant plusieurs années ils étaient presque les seuls chrétiens dans la communauté et il n'y avait pas d'église ou de leaders chrétiens qui les soutenaient. Selon leur expression, ils couraient les *camp meetings* et les réunions dans les églises des environs. Parfois, des invités spéciaux venaient faire des services à Lac-Simon même si le nombre de fidèles n'était pas élevé. Ayant le sentiment qu'ils avaient besoin d'aide et surtout besoin d'un pasteur, ils ont prié. Une pasteure anicinabe vivant dans une autre communauté est finalement venue s'installer à Lac-Simon. À partir de ce moment, un petit groupe de chrétiens, que Marie (59

ans, Lac-Simon, juillet 2014) et André (61 ans, Lac-Simon, juillet 2014) qualifient d'église, s'est formé. André explique qu'à l'arrivée des Coréens, « il y avait déjà des chrétiens ici. Comme je te disais, on a prié pour avoir de l'aide, puis c'est là que les Coréens sont venus pour nous aider » (Lac-Simon, juillet 2014). Martine (50 ans, Lac-Simon, juillet 2014), une leader coréenne qui collabore avec Lac-Simon depuis plusieurs années, explique que la nouvelle pasteure anicinabe de l'époque avait, quelques années plus tôt, étudié dans un collège biblique mohawk où elle avait rencontré un futur pasteur coréen. Ce dernier, venu de Corée suite à un appel de Dieu qui l'envoyait au Canada pour travailler avec les Premières Nations, communiqua avec la pasteure anicinabe plusieurs années après leur rencontre pour lui parler de son projet de collaboration entre les Coréens et les Premières Nations et pour lui demander s'il acceptait de participer. Ce missionnaire coréen basé en Ontario est aujourd'hui au cœur d'un réseau de missionnaires coréens toujours en lien avec la Corée qui œuvre auprès des Premières Nations du Canada et de peuples autochtones des États-Unis. Au début de la collaboration entre Lac-Simon et la MKUC, cette dernière était affiliée à ce réseau. De ce fait, ses missionnaires allaient faire leur formation en Ontario avec l'ensemble des équipes missionnaires envoyées pendant l'été dans plusieurs communautés amérindiennes du Québec et de l'Ontario. Depuis quelques années, la MKUC s'est distanciée du réseau et a développé sa propre formation. La MKUC n'est pas la seule église coréenne de Montréal à effectuer des missions dans une ou plusieurs communautés anicinabek du Québec. Auparavant, les membres des différentes églises ont notamment participé à des formations pré-missions communes et les équipes de missionnaires lors de la mission estivale étaient composées de membres de plusieurs églises. Quelques jeunes de la MKUC sont ainsi déjà allés dans la communauté de Wahgoshig avec l'équipe d'une autre église coréenne. Cela permettait notamment aux églises moins expérimentées d'acquérir de l'expérience. Depuis quelque temps, les églises semblent s'occuper indépendamment des communautés auprès de qui ils sont engagés. Je n'ai donc pas observé cette collaboration entre églises coréennes au cours de l'été 2014. Tous étaient membres de la MKUC.

À l'époque où la collaboration entre la MKUC et les chrétiens de Lac-Simon en était à ses débuts, c'est André (61 ans, Lac-Simon, juillet 2014) qui fut le premier contact : « On a entendu parler qu'ils [les Coréens] voulaient venir ici au lac. Puis, nous autres, on avait besoin

d'aide. On avait besoin d'aide pour le ministère dans la communauté. Puis, eux autres ils sont venus et on les a acceptés parce qu'on avait besoin d'aide ». D'autres groupes de missionnaires ont sollicité les chrétiens de Lac-Simon afin de leur apporter leur aide pour l'évangélisation, mais contrairement à ces autres groupes, les Coréens ont été considérés comme plus généreux et comme ayant à cœur les Anicinabek. Selon André et Martine, ils auraient pu être de n'importe quelle culture. C'est le fait qu'ils viennent pour servir et non pour s'enrichir et prendre le contrôle qui a incité les chrétiens de Lac-Simon à collaborer avec les Coréens. Il faut dire que les missions sont entièrement financées par l'église coréenne (nourritures, activités, cadeaux, transport, etc.). Au départ, ce n'est pas toute la communauté qui était ouverte à la présence des Coréens et ce n'est toujours pas le cas aujourd'hui. Les Coréens ont d'abord obtenu l'accord de l'église chrétienne locale à laquelle notamment Marie (59 ans, Lac-Simon, juillet 2014), André (61 ans, Lac-Simon, juillet 2014) et la pasteure participaient. Puis ils ont demandé l'accord des divers chefs au cours des années pour avoir l'autorisation de venir sur le territoire de la réserve. Au départ, les chrétiens anicinabek de Lac-Simon n'étaient pas impliqués dans l'évangélisation comme telle lors des missions. Mais ils observaient et aidaient de manière ponctuelle lorsque les Coréens avaient besoin d'une salle par exemple. Dès les débuts, après chaque visite, les chrétiens de la communauté faisaient des commentaires aux Coréens quant à leurs activités et ils les conseillaient sur les éléments qu'ils devaient changer ou améliorer. Selon Martine, il y a aussi eu quelques tensions dans les premières années parce que le responsable coréen de l'époque avait tendance à décider unilatéralement certaines choses, ce qui n'a pas été apprécié par la pasteure anicinabe qui a expliqué aux Coréennes qu'ils ne travailleraient pas de cette manière. Par la suite, un autre responsable coréen a été envoyé afin de trouver une façon de collaborer plus respectueuse envers les Anicinabek. Ce type d'adaptation et de sensibilisation est continuel depuis. Le leader coréen³⁰ qui se charge des missions avec Lac-Simon change presque chaque année selon Martine. Il y a donc des ajustements et des apprentissages qui doivent être faits. Ainsi, depuis plusieurs années la pasteure anicinabe de Lac-Simon et, depuis peu, André (61 ans, Lac-Simon, juillet 2014) et Marie (59 ans, Lac-Simon, juillet 2014) participent à la formation pré-mission obligatoire pour tous les missionnaires. Ils se déplacent à l'église de Montréal

³⁰ Dans la congrégation principale, il y a une équipe de missions qui est coordonnée par un responsable. Le groupe des missions d'EM agit sous la supervision de cette plus large équipe.

pour y donner une conférence. Ils présentent brièvement qui sont les Ancinabek de Lac-Simon et discutent des choses à faire et ne pas faire lors des missions, comme ne pas utiliser le mot « Indien », prier pour les maisons des gens s'ils acceptent, etc. Il faut dire que, chaque année, il y a de nouveaux missionnaires parmi les jeunes. Selon André (61 ans, Lac-Simon, juillet 2014), il importe donc qu'autant les adultes coréens que les jeunes qui travaillent avec eux soient continuellement sensibilisés à leur réalité et qu'ils adaptent leur manière de faire. Par exemple, les Coréens ont dû ralentir le rythme de leurs interventions au fil des années : « Nous autres [les Ancinabek], il faut être patient. Alors on leur dit : "Avec nous autres, on ne se presse pas". » (André, 61 ans, Lac-Simon, juillet 2014). Martine (50 ans, Lac-Simon, juillet 2014), qui a participé au développement de cette collaboration et qui travaille toujours avec les chrétiens de Lac-Simon aujourd'hui, insiste sur l'importance de tels ajustements et témoigne d'un souci de ne pas répéter l'histoire : « C'est que, l'Église avec l'école résidentielle, ils ont imposé la religion et, tout ça, c'est vraiment une grande blessure chez les Premières Nations. Il ne faut jamais imposer. Il ne faut jamais forcer les Premières Nations. Puis, les Coréens, on a dû apprendre ça [l'histoire des pensionnats canadiens] ». Après avoir établi cette collaboration avec Lac-Simon, la MKUC a progressivement étendu ses activités missionnaires dans une autre communauté anicinabe de la région.

La MKUC à Kitcisakik

Depuis quelques années, la MKUC se rend aussi dans la communauté de Kitcisakik qui est située près de Lac-Simon au cœur du parc de La Vérendrye. Au départ, les missionnaires résidaient tous à Lac-Simon et, chaque matin, une partie d'entre eux allait à Kitcisakik faire des activités d'évangélisation et revenait à Lac-Simon en fin de journée. Aujourd'hui, les missionnaires restent à Kitcisakik tout au long de la mission et donc la MKUC prépare deux équipes distinctes (voir l'annexe 1). Par contre, lors de la formation, les futurs missionnaires sont tous ensemble et ils participent aux mêmes séminaires/conférences. Parfois, comme lors de la planification de certaines activités, notamment celles concernant les enfants, les deux équipes sont divisées. Les activités ayant lieu à Lac-Simon et Kitcisakik sont somme toute identiques, bien que certains éléments soient adaptés au contexte local. Aussi, considérant la population de chacune des communautés et le contexte social dans celles-ci, les missionnaires ont été nombreux à m'expliquer que, selon la communauté, l'ambiance de la mission était

différente. Kitcisakik compte beaucoup moins d'habitants que Lac-Simon (407 individus à Kitcisakik contre 1583 à Lac-Simon (AADNC 2012)), ce qui fait que, lors des activités pour les jeunes, le groupe est beaucoup plus nombreux à Lac-Simon et cela demande une gestion plus importante. Aussi, Lac-Simon compte plusieurs adultes chrétiens réguliers qui participent aux services de soirées lors de la mission estivale alors que la mobilisation des adultes à Kitcisakik est plus faible. Selon les missionnaires, à Kitcisakik, ils passeraient plus de temps avec la population lors de leur temps libre, soit en dehors des activités d'évangélisation planifiées. Aussi, les activités et l'horaire de la mission peuvent varier selon ce qui se déroule dans la communauté. Cette année, la mission avait lieu en même temps qu'un mariage à Kitcisakik. Les missionnaires ont donc pris part aux festivités. L'avant-dernière journée de la mission, un « festival de rue »³¹ a eu lieu dans cette même communauté alors qu'à Lac-Simon, cette activité n'était pas à l'horaire, car un pasteur invité par l'église chrétienne de Lac-Simon s'occupait des services en soirée. Habituellement, les missionnaires qui sont plus familiers avec une communauté retournent dans celle-ci à moins que pour des raisons logistiques (manque de missionnaires avec de l'expérience, etc.) ils soient nécessaires dans l'autre équipe. Ceci étant dans l'objectif d'entretenir des liens avec les mêmes individus pendant plusieurs années et ainsi suivre leur cheminement. Étant donné que les communautés sont visitées en même temps, j'ai effectué ma collecte de donnée seulement à Lac-Simon.

Conclusion

À la lumière de ce chapitre, on constate que le qualificatif évangélique englobe plusieurs courants religieux au cœur desquels on retrouve différentes dénominations. L'implantation des mouvements évangéliques dans des contextes aussi divers que la Corée du Sud et le Canada démontrent la plasticité de ces mouvements. Aussi, la description de ces mouvements permet de constater qu'au sein de ces derniers une grande autonomie individuelle est possible puisque la relation à Dieu est directe et ne nécessite pas l'intervention d'un prêtre. Ils prônent le développement du leadership local et la hiérarchisation moindre des relations. La portée internationale du message évangélique, l'organisation en réseaux ainsi que l'insistance sur la conversion permettent de situer ces mouvements religieux dans une logique de

³¹ Cette activité figure habituellement dans l'horaire de la mission estivale. À l'occasion de ce festival, toute la communauté est invitée à partager un grand buffet composé de plats coréens. Ce repas est accompagné de musique et de danse.

globalisation du religieux, un aspect qui sera abordé dans le cinquième chapitre. Les facteurs explicatifs de la conversion et les façons dont les autochtones pratiquent les mouvements évangéliques ne sont pas des thématiques épuisées, mais plusieurs travaux ont permis de cumuler des connaissances sur ces questions. Si des études portant sur l'implantation de ces mouvements ont été faites, elles l'ont surtout été dans une optique historique étudiée via des archives et les traditions orales toujours disponibles.

Nous avons vu que divers événements historiques ont marqué l'entreprise missionnaire auprès des Amérindiens du Québec. La figure du missionnaire porte aujourd'hui ce bagage historique sur ses épaules. La pluralisation du paysage religieux au sein des communautés autochtones rend aussi le contexte différent et amène de nouveaux défis aux missionnaires contemporains qui doivent négocier leur présence face à diverses tendances religieuses. La communauté de Lac-Simon s'inscrit dans cette tendance puisque, comme nous l'avons vu, ses membres adoptent de multiples systèmes religieux. Les évangéliques membres de la communauté représentent un petit nombre de personnes qui, comme nous l'avons vu, collabore depuis plusieurs années avec la MKUC et facilite le déroulement de leurs activités missionnaires. Cette collaboration est caractéristique de l'étude de cas et m'amène à me demander si cette relation égalitaire n'est pas un symptôme d'un contexte plus large où les autochtones ont acquis une certaine autonomie, notamment vis-à-vis des missionnaires visitant leur communauté. Cette question sera abordée plus tard dans le dernier chapitre de ce mémoire, mais la présentation de la collaboration entre la MKUC et Lac-Simon jette les bases de cette discussion. Toutefois, avant de s'attaquer à la démonstration des stratégies d'évangélisation et des activités pastorales, il importe de fournir des descriptions des différents concepts clés qui seront utilisés et d'avoir une réflexion théorique sur certaines questions que soulève la problématique.

Chapitre 2. Cadre conceptuel et théorique

2.1. L'étude de la mission religieuse : concepts analytiques et conception théorique

« Intérieur ou lointain, mais à des degrés fort divers selon les époques et les contextes, la mission peut donc se définir comme un lieu de contacts, un espace frontières où s'opère avec plus ou moins de résistance et en fonction de divers rapports de compatibilité, la transformation des institutions, des valeurs et des traditions, tant du côté du récepteur bien sûr, mais à terme aussi du côté de l'émetteur contraint à des ajustements, voire des remises en question. » (Routhier et Laugrand 2002 : 14)

Cette citation soulève un point très important, soit le fait que les transformations se produisant au cours et à cause de la mission guettent tout autant les missionnaires que la population d'accueil visée par l'évangélisation. En plus de Routhier et Laugrand (2002), plusieurs chercheurs tels que Wiik (2012) et des auteurs travaillant sur les missions de courte durée (Beyerlein et al. 2007 ; Howell 2012; Trinitapoli et Vaisey 2009; Ver Beek 2006, etc.) soutiennent cet argument. À mon tour, je considère la mission religieuse comme une rencontre et j'adopte une perspective analytique, ce qui m'amène à me concentrer sur les interactions et les tactiques pour établir des relations humaines. Comme le propose André Mary (2000 : 783) dans une réflexion sur l'entreprise missionnaire et la situation coloniale, l'interaction est un « processus d'influence réciproque entre les partenaires en présence ». Ainsi, plutôt que de considérer la mission religieuse comme l'occasion pour les missionnaires d'imposer leurs croyances à la population d'accueil qui subit un processus d'assimilation, une conception d'ailleurs critiquée par plusieurs auteurs (ex. : Harkin 1993; Wiik 2012), l'approche choisie positionne les deux groupes comme des acteurs participant à cette rencontre. Les groupes ont donc un potentiel d'action, une agentivité (Ortner 2005). L'angle d'un des groupes n'est pas priorisé, ce qui permet de traiter des dynamiques à l'œuvre entre eux lors de la mission. En retraçant les études sur la conversion et d'autres sujets connexes chez les Inuit, Laugrand (2002 : 7-16) montre que plusieurs recherches apparaissent comme incomplètes puisqu'elles ont eu tendance à s'intéresser uniquement aux stratégies des missionnaires, délaissant ainsi l'étude du point de vue des populations d'accueil et les impacts sur les cosmologies³² locales.

³² La cosmologie est une façon de concevoir le monde et son fonctionnement et à la manière de situer la place de l'humain et les autres êtres vivants au sein de cet ensemble (Bowie 2006 : 108).

Puisque la conversion n'est pas mon sujet d'étude principal, je ne m'intéresserai pas aux transformations de la cosmologie des Anicinabek convertis. En revanche, dans un souci de tenir compte de cette critique envers les analyses unilatérales, je tiendrai compte des points de vue des missionnaires et des Anicinabek sur mon sujet d'étude. Selon Wiik (2012), cette approche met de l'avant la capacité des autochtones à influencer leurs rencontres avec des missionnaires et remet ainsi en question l'idée d'une réponse passive face à l'entreprise missionnaire. La définition de la mission présentée va de pair avec une définition du converti qui s'est développé à la fin des années 1970. La figure du converti est graduellement passée d'un sujet passif et victime à un sujet actif faisant ses propres choix (Mossière 2007a).

La définition de Routhier et de Laugrand (2002) ci-haut porte surtout sur les dynamiques de la rencontre au sein de la mission. Celle proposée par Fabre (2001 : 730) permet d'ajouter des éléments descriptifs concernant les objectifs de la mission du point de vue des missionnaires: « La mission doit être comprise comme l'entreprise, conduite par une institution, d'exportation d'un corps de dogmes, de croyances, et de pratiques dans un milieu social et culturel qui lui était initialement étranger, dans l'horizon d'une conversion de tout ou partie de ce milieu à ces dogmes, croyances et pratiques ». Si cette définition ne met pas en lumière le caractère bipartite de la mission, elle souligne toutefois que la mission s'inscrit avant tout dans un projet d'expansion dont l'ultime objectif est la conversion de nouveaux adeptes à la religion prêchée. Ainsi il apparaît difficile d'aborder la question de la rencontre en contexte missionnaire sans aborder la notion de conversion. Je m'y attarderai donc brièvement dans ce chapitre afin d'exposer des approches qu'ont proposées divers auteurs et me positionner face à celles-ci. Même si le présent mémoire ne porte pas spécifiquement sur la conversion religieuse, il traite des stratégies qui visent cet objectif et, de ce fait, des recherches portant sur le sujet m'ont permis de concevoir mon cadre conceptuel. Je me suis concentrée sur les études traitant de la conversion au christianisme autant dans une perspective individuelle que collective. J'ai choisi d'analyser le processus d'évangélisation en utilisant, entre autres, les concepts de réception et de médiation culturelle, qui seront définis dans les prochaines pages, afin de comprendre comment les individus sont amenés à se convertir. Je traiterai ensuite des études entourant le don parce que, comme je le démontrerai, l'évangélisation visant à la réception du christianisme évangélique passe largement par les

dons. Il y aura ensuite une discussion sur les notions de local, de global et sur la glocalisation qui sont au cœur de l'angle d'analyse choisi. Puis, j'aborderai les autres concepts dont il sera question dans l'analyse et j'expliquerai la construction de la démonstration. Le chapitre ne prétend pas épuiser les concepts et les notions abordés. Il s'agit plutôt de présenter des synthèses, de délimiter des définitions et d'expliquer en quoi ils sont utiles pour l'analyse.

La conversion

Définir la conversion n'est pas chose facile puisque, mis à part le fait qu'elle fasse référence à une forme de changement, il n'y a pas de consensus sur la manière de la définir (Beaucage, Meintel et Mossière 2007). Géraldine Mossière (2007a) fait d'ailleurs une recension de certaines approches et montre la diversité des définitions. Selon elle, de multiples disciplines se sont penchées sur le concept et l'approche de la conversion va de pair avec la définition de la religion. Elle présente bon nombre d'auteurs pour qui la conversion implique la transformation des rapports sociaux ainsi que le rapport à son identité et son environnement de vie. Le converti peut être positionné de façon passive ou être considéré comme étant actif au cours du processus. De nos jours, le potentiel d'action des individus serait souvent mis de l'avant dans les études portant sur la conversion. Certaines approches se concentrent davantage sur les trajectoires individuelles des convertis d'un point de vue subjectif, d'autres sur les facteurs sociaux qui peuvent influencer l'individu à se convertir et parfois ces deux approches sont combinées. De son côté, Laugrand (2002 : 10-16), dans une étude sur la conversion et la christianisation des Inuit, propose une discussion sur ce concept et retrace de grandes catégories d'approches sur le sujet. Les premiers conçoivent la conversion comme une rupture permettant à l'individu de passer de l'état de fausseté à la vérité, les deuxièmes la décrivent davantage comme une transformation ou une transition et mettent l'accent sur la continuité et les derniers font de la conversion un acte stratégique. De son côté, James Clifford envisage la conversion comme étant un processus complexe de changement culturel, de résistance et de traduction (Polson et Spielmann 1990). Cette définition s'oppose, ou du moins nuance, la définition qui conçoit la conversion comme une rupture franche. D'ailleurs, la mobilité des individus au sein des systèmes religieux et le cumul des appartenances religieuses sont observés dans divers contextes. Par exemple, Bousquet (2007) note des va-et-vient entre les différents systèmes religieux présents dans les communautés algonquines. De son côté,

Hervieu-Léger (2001 : 91) parle de la « circulation élargie des croyants, au-delà de leurs bases confessionnelles, voire hors de leur terreau religieux d'origine » comme étant caractéristique de la modernité religieuse.

À la lumière de cette brève discussion, je définirai la conversion comme un processus multifactoriel, une démarche ouverte au sens où elle n'est pas nécessairement absolue et finale et qu'elle est le fruit d'un choix conscient de la part des individus. D'un point de vue théologique, les chrétiens ont tendance à décrire la conversion comme une transformation radicale qui marque une fracture avec le passé. De ce fait, ils en parlent comme une nouvelle naissance qui est symbolisée par le baptême. J'ai d'ailleurs noté cette tendance dans le discours des jeunes missionnaires de la MKUC que j'ai interrogés. Hervieu-Léger (2010) propose trois types de conversion religieuse : le converti qui adopte une nouvelle religion par rapport à celle qu'il avait avant, celui qui n'avait pas de religion et qui en adopte une de son choix ainsi que le « converti de l'intérieur » qui appartient à une tradition religieuse de naissance et qui affirme ou découvre sa foi. Les missionnaires, et plus largement l'ensemble des jeunes membres de l'église à l'étude, sont surtout des convertis de l'intérieur selon la typologie que propose Hervieu-Léger. Même s'ils sont généralement nés dans une famille chrétienne et ont donc été socialisés dès leur enfance au protestantisme, ils soulignent tous un moment où ils ont « accepté Jésus comme leur Sauveur ». C'est à partir de ce moment qu'ils se définissent comme étant devenus chrétiens. Cette étape a souvent lieu dans des événements spéciaux (conférence, retraite, mission, etc.). Même s'ils retracent un moment précis où ils sont devenus chrétiens, ils n'en demeurent pas moins qu'ils considèrent leur cheminement en tant que chrétiens comme un processus avec des hauts et des bas. Malgré tout, ils n'utilisent que très rarement le terme de convertis et le concept de conversion lorsqu'ils racontent leur parcours. C'est la même chose concernant les activités d'évangélisation qui sont présentées comme ayant pour objectif de faire des disciples et non des convertis. À Lac-Simon, les Anicinabek ne sont pas tous des convertis au christianisme évangélique. Plusieurs types de réponses sont observables face à la religion proposée après les missionnaires. L'idée de m'attarder aux réponses multiples des Anicinabek m'est venue en consultant le mémoire de Rose-Anne Gosselin (1996) qui s'est intéressée aux façons dont les Algonquins ont réagi à la présence des missionnaires lors des missions oblates au cours du 19^e siècle. Gosselin (1996)

porte son attention sur l'évangélisation en mettant le phénomène en relation avec les transformations du contexte social et économique qui ont eu lieu à l'époque. Elle montre que l'adoption du catholicisme ne s'est pas fait sans adaptation de la religion au mode de vie des Algonquins. Ils ont intégré ce nouveau système de croyances à leur culture. Aussi, elle distingue deux types de réaction face au catholicisme: l'une positive et l'autre négative. Elle montre notamment que lorsque la réponse était négative, très souvent cela n'impliquait pas d'agressivité. Il s'agissait tout au plus de comportement d'indifférence. Comme Gosselin, je porterai mon attention sur certaines réponses des Anicinabek envers les missionnaires coréens et leur religion. À partir du témoignage d'individus, pour qui la réponse a été positive, j'aborderai la question de la conversion ainsi que les motifs et les étapes du parcours ayant mené à la réception du protestantisme évangélique de type charismatique.

La réception

Par réception, j'entends un processus de transmission et d'appropriation. Gilles Routhier (1993), dans un ouvrage portant sur la réception des décisions d'un concile, retrace une part de l'historique du concept, les différentes utilisations et ses caractéristiques. Routhier (1993 :71) qualifie la réception de processus spirituel au sens où elle implique que ce qui est transmis et reçu est un bien spirituel. Dans le cadre de ce mémoire, le bien spirituel transmis est un système religieux particulier. Considérer la réception comme processus implique qu'il s'agisse de quelque chose qui s'inscrit dans l'histoire, soit sur une période de temps prolongée et que de multiples individus soient impliqués dans les actions de cette histoire (Routhier 1993 : 70). Frédéric Laugrand, qui s'attarde à la réception du christianisme chez les Inuit, décrit cette réception comme étant « l'adoption progressive de rites et de croyances chrétiennes » et il mentionne qu'il s'agit d'« un processus historique en cours depuis presque la fin du XIX^e siècle dans l'Arctique de l'Est » (2002 : 17). Le caractère processuel et longitudinal de la réception est souligné à nouveau par cet auteur. Laugrand (2002) propose de schématiser le processus comme impliquant un « pôle émetteur » et un « pôle récepteur » en soulignant que l'interprétation et l'actualisation n'en sont pas absentes. La réception est donc un processus qui peut s'étendre sur plusieurs années et qui implique le transfert de croyances, de comportements, etc. À travers ce processus, il peut y avoir de la résistance et une réarticulation des idées. La réception nécessite qu'il y ait deux entités (groupes ou individus)

et qu'entre ceux-ci il y ait un certain degré d'étrangeté en même temps qu'une certaine forme de « langage commun » pour reprendre l'expression de Routhier (1993 : 55). Sans cette part d'étrangeté, ou d'« exogénéité », la réception n'impliquerait pas ou peu de résistance et elle serait beaucoup plus rapide (Routhier 1993 : 60). Bref, Routhier propose qu'au-delà de leurs différences les entités doivent partager une certaine base commune : « La séparation absolue des partenaires, comme l'absence d'intersubjectivité, est incompatible avec la communion. » (1993 : 55). Le caractère d'étrangeté peut être relatif et variable. Nous verrons au cours de la démonstration que si l'origine culturelle des Coréens engendre un grand degré d'étrangeté avec les Anicinabek, l'exogénéité du système religieux qu'ils proposent aux Anicinabek, elle, est plutôt relative au sens où les Anicinabek sont familiers avec le christianisme. Laugrand se rapproche de Routhier en ce qu'il partage l'idée qu'un peuple reçoit d'un Autre que « les éléments qui produisent le plus de sens en fonction de leurs propres traditions culturelles » (Laugrand 2002 : 17) : c'est ce qu'il nomme des « points d'accrochage » (2002 : 19). Dans le cadre de la présente étude de cas, je considère que des points d'accrochage, c'est-à-dire des caractéristiques ou des références communes, sont nécessaires au niveau du religieux, mais aussi entre les individus porteurs de cultures distinctes. Par exemple, il pourrait s'agir, concernant le religieux, du fait de partager une connaissance de la figure de Jésus et, concernant le niveau social, le partage de mêmes références culturelles. Au-delà des quelques caractéristiques de bases (utilisation du français, contexte de vie canadien, etc.) qui unissent les Coréens et les Anicinabek, nous verrons que de nombreux éléments culturels diffèrent entre les deux groupes. Pour aller plus loin dans leur relation, ils doivent entrer en contact et trouver ou créer des lieux de rencontre. C'est donc aux stratégies mises en place par les Coréens pour créer cet « espace commun » que je m'intéresserai. Comme le souligne la précédente discussion, pour que la réception soit effective, elle nécessite certains éléments de base, notamment une intersubjectivité entre les missionnaires et les Anicinabek non chrétiens ainsi qu'entre le système religieux proposé par les Coréens et ceux des Anicinabek. Ce mémoire ne s'intéressera pas précisément à la réception en tant que telle, mais aux étapes visant à enclencher le processus de réception. Nous verrons que les réponses sont multiples. Mais avant de pouvoir s'attarder aux réponses, il faut être en mesure d'analyser la rencontre et c'est en partie pour cela que le concept de médiation culturelle est utile, au sens où, nous l'avons vu, la rencontre met en contact des religions, mais aussi des cultures.

La médiation culturelle

Dans un chapitre sur le pentecôtisme Xokleng, un peuple autochtone du Brésil, Wiik (2012) propose d'utiliser le concept de médiation culturelle comme outil analytique pour étudier la rencontre entre groupes sociaux porteurs d'une vision du monde, en d'autres mots d'une culture différente. C'est à partir de cette dernière que les individus développent notamment leur façon de se représenter l'Autre. C'est aussi à travers la rencontre de l'Autre qu'un groupe façonne son identité. Lorsqu'un individu ou un groupe fait face à l'altérité, des processus sociaux sont enclenchés, selon Wiik (2012), et la médiation culturelle vise notamment à identifier le rôle que joue la culture dans ces processus. Pour mettre en lumière ces derniers, Wiik (2012) propose d'identifier des éléments culturels qui sont partagés par les deux groupes et d'autres qui s'opposent. Il suggère aussi de déterminer les motivations et les intérêts des deux entités qui interagissent. Ces informations peuvent ensuite servir à comprendre pourquoi des éléments sont incorporés par un groupe ou un sous-groupe alors qu'ils sont rejetés par d'autres. En somme, le processus de médiation culturelle permet d'analyser comment les changements dans un système socioculturel se produisent. Il permet aussi de comprendre comment dans une perspective historique les groupes d'individus réagissent à l'altérité dans une situation de contact ainsi que d'identifier les éléments culturels clés qui régissent la rencontre. Wiik (2012) identifie trois éléments clés à prendre en compte pour comprendre comment la rencontre avec l'altérité se déroule : la culture, le potentiel d'action (*agency*) et le contact historique. Le concept m'est apparu tout-à-fait adapté puisqu'il permet l'analyse des interactions et nécessite de tenir compte des points de vue des groupes en contact. Comme la problématique ne porte pas sur le résultat de la rencontre, mais sur la rencontre elle-même, le concept ne sera pas utilisé à son plein potentiel.

La médiation culturelle a lieu dans un espace social et symbolique où se déroulent les interactions entre missionnaires et population d'accueil. C'est dans cet espace que la construction de sens, en d'autres mots la médiation culturelle, a lieu. Wiik (2012) cite Montero, qui avance que la médiation est en fait un processus de communication qui résulte en la création de sens partagés au sein d'espaces interculturels. La médiation culturelle permet de s'intéresser à l'incorporation d'éléments exogènes, mais elle traite aussi des dispositifs qui

sont nécessaires à cette incorporation, notamment l'appropriation de l'Autre. C'est-à-dire que les deux processus sont inter-reliés. Avant d'être en mesure d'incorporer des éléments extérieurs apportés par un Autre, son caractère d'extériorité qui caractérise l'altérité doit être diminué, ce qui est possible par l'appropriation. Cela rejoint les propos de Laugrand et Routhier qui ont été abordés plus tôt, soit que la réception ne peut être effective qu'à condition qu'une certaine intersubjectivité soit établie encore les groupes. La réduction du degré d'étrangeté et le développement d'une relation, passe, entre autres, par les dons.

2.2. Le don en anthropologie

J'en suis venue à consulter les travaux qui s'inscrivent dans l'anthropologie du don puisque le don est une pratique concrètement observable au sein des activités d'évangélisation à l'étude. En effet, les missionnaires de la MKUC apparaissent d'une grande générosité matérielle, mais aussi humaine lors des missions. Si l'on considère que pour qu'il y ait réception il doit y avoir relation ou intersubjectivité, on peut penser que le processus d'évangélisation concerne largement l'établissement de relations. L'échange et le don sont des notions importantes en anthropologie sociale. Elles s'appliquent autant aux individus, aux biens matériels qu'aux symboles (Beaucage 1995). Au-delà des rapports économiques, l'échange régit les rapports sociaux. Quant au don, il peut être considéré comme une forme d'échange avec certains particularismes. Godbout (1996) compare un système d'échanges et un système de dons et montre que pour profiter du système de dons, contrairement à la participation au système d'échanges, l'individu n'a pas besoin d'y contribuer. Il peut seulement en profiter. Dans un élan de schématisation, Godbout et Caillé (1995 : 32) proposent de qualifier de don « toute prestation de bien ou de service effectué, sans garantie de retour, en vue de créer, nourrir ou recréer le lien social entre personnes ». Caillé (2007 : 124) ajoute à cette définition sociologique une définition générale selon laquelle « toute prestation effectuée sans obligation, garantie ou certitude de retour » peut être qualifiée de don. La non-garantie d'un retour est l'un des caractéristiques qui distinguent le système de dons des autres systèmes sociaux (Godbout 1996). À ceux qui avancent que le don n'existe plus dans nos sociétés contemporaines³³ caractérisées par l'appât du gain, Godbout et Caillé

³³ Godbout (1995) parle surtout de sociétés *modernes*, bien qu'il utilise quelquefois le terme *contemporaines*. J'utiliserai pour ma part le qualificatif contemporain pour faire référence aux sociétés actuelles compte tenu du

(1995) répondent que le don existe toujours et nous le présentent sous forme de bénévolat, de cadeaux, de réceptions, etc. Godbout et Caillé (1995) prennent comme point de départ le célèbre ouvrage de Marcel Mauss, *L'essai sur le don*, et vont au-delà de ce qu'ils qualifient de « timidités » chez Mauss. Ils démontrent que le don n'est pas restreint aux sociétés dites archaïques et qu'il n'est pas qu'une simple survivance. Ainsi, le don doit être considéré comme un cycle plutôt que comme une action isolée (Godbout et Caillé 1995 : 30). Le cycle de circulation du don se fait en trois temps : donner, recevoir et rendre. Ces étapes avaient déjà été observées par Mauss qui formulèrent l'idée de cette triple obligation qui est en même temps caractérisée par la liberté. Enfin, ce que démontre Godbout et Caillé (1995) est principalement que le désir de donner (« l'appât du don ») est aussi important que le désir de recevoir (« l'appât du gain »). À l'opposé des utilitaristes qui insistent sur l'obligation de rendre, la contribution de Mauss et, plus tard, celle de Godbout et Caillé insiste sur la liberté au cœur du don (Beaucage 1995). C'est ce qui fait dire à Caillé (2007 : 126) que l'obligation de donner est en fait une obligation de liberté et, dans ce sens, le don est toujours intéressé et désintéressé à des degrés divers. Fréquemment, ceux qui font le don disent aussi recevoir via ce geste. C'est souvent ce qu'expriment ceux qui font du bénévolat selon Godbout et Caillé (1995 : 109). Cette tendance est également observée par Howell (2012), mais dans un autre contexte, celui d'une mission de courte durée ayant eu lieu en République dominicaine. Par exemple, il note que les jeunes missionnaires ayant participé à la mission de courte durée disent avoir reçu plus que ce qu'ils ont donné (Howell 2012 : 171). C'est aussi le cas des missionnaires de la MKUC qui disent recevoir et apprendre énormément en participant à une mission. Ainsi, Rachel (19 ans, Montréal, août 2014) explique l'une de ses motivations : « I get so much out of it personally. So, that's like a chance for me to learn so much from God. It's like... if you have hard time during the year, it's like the easiest chance that you can take to just step into God's presence. » Ils soulignent toutefois que s'ils reçoivent de par leur expérience missionnaire, ce n'est pas pour cela qu'ils le font avant tout. Recevoir à leur tour est considéré comme une conséquence indirecte ou secondaire. Cela rejoint la définition présentée au début du chapitre selon laquelle la transformation guette les missionnaires en

fait que la dichotomie moderne et traditionnelle m'apparaît problématique puisqu'elle induit l'idée d'une certaine évolution linéaire où la modernité, associée à l'occidentalisation, apparaît comme l'apogée de l'évolution des sociétés.

contexte de mission. Ainsi, on pourrait penser que l'on donne en partie pour recevoir. En fait, les motifs individuels derrière le don sont nombreux : appartenir, transmettre, s'inscrire dans un espace plus grand, etc. (Godbout 1996). Via le don, il y a création d'une communication et l'établissement d'un lien. Ce que Godbout (1996 : 41) nomme « l'appât du don », à savoir le désir de donner et de recevoir, repose selon lui, sur « le besoin d'aimer et d'être aimé ».

Si le don apparaît parfois comme instrumental, une caractéristique permet de le différencier de l'échange marchand, selon Godbout (1996). Il s'agit de l'absence d'obligation, pour le donneur et pour le receveur. C'est donc la liberté qui caractérise le don et qui fait qu'il n'y a pas de garantie de retour. Les travaux de Sahlins, qui selon Racine (2008) a développé une typologie du don en analysant les degrés de réciprocité ainsi que le degré de relation entre les protagonistes impliqués dans l'échange, m'ont permis de théoriser le fait que les relations ne sont pas toutes les mêmes entre les missionnaires et les différents Anicinabek. Si sa classification de la réciprocité date de plusieurs dizaines d'années et qu'elle est teintée par l'idéologie évolutionniste³⁴, elle est tout de même intéressante puisque potentiellement applicable à l'analyse d'un système de dons contemporain. Sahlins (1972) propose un continuum divisé en trois grands types : d'un côté la réciprocité généralisée, au centre la réciprocité équilibrée et à l'autre extrême la réciprocité négative. La première forme fait référence au « don pur », soit un acte de générosité, d'entraide ou un acte dit altruiste. Dans ce cas, « l'espérance de réciprocité est indéfinie » et le don est souvent fait dans un cadre personnel, soit entre apparentés (1972 : 247). La deuxième forme, la réciprocité équilibrée font référence aux échanges où la contre-prestation est équivalente et sans délai. Elle est dite moins personnelle et plutôt de type économique. La troisième forme, elle, n'engage pas de sociabilité et le retour est conditionnel. Il s'agit d'un échange de type marchand de type troc. Sans utiliser les catégories telles que définies par Sahlins, nous verrons au cours de la démonstration que divers types de réciprocité sont notables et qu'en s'inspirant de celles identifiées par Sahlins il est possible de mieux les définir. En plus de nous permettre de comprendre les mécanismes à l'œuvre au cours du processus d'évangélisation, chercher à comprendre celui-ci à la lumière du fonctionnement des échanges de dons permettra de montrer qu'il y a différentes catégories

³⁴ Il différencie les dons primitifs des dons modernes, par exemple.

de réponses et donc différentes formes de réciprocités. Les sections précédentes ont donc permis de définir et de cibler les outils conceptuels qui serviront à l'analyse de la rencontre. Comme le note Wiik (2012), les rencontres entre missionnaires et autochtones impliquent aussi d'autres acteurs et instances qui peuvent avoir des impacts sur celles-ci. J'ajouterais qu'elles s'inscrivent toujours dans un contexte particulier dont il importe de tenir compte et c'est pourquoi l'analyse de la mission ne se restreindra pas à la dimension locale de la rencontre, mais tentera de comprendre comment elle est influencée par des mécanismes et des phénomènes globaux. J'ai donc choisi d'analyser la rencontre via son articulation avec le contexte mondial caractérisé, entre autres, par la globalisation.

2.3. Le local, le global et la glocalisation : des perspectives analytiques complémentaires

Si la globalisation est un terme relativement nouveau, les échanges transnationaux, eux, ne le sont pas (Glick Schiller 2005). Vers la fin de la guerre froide, une prise de conscience de ce que l'on nomme aujourd'hui la globalisation³⁵ et de l'accélération de ses impacts a été enclenchée (Erikson 2007). La globalisation, c'est avant tout des nouvelles dynamiques économiques mondiales qui impliquent des échanges internationaux et l'élargissement des marchés (Mirza 2002). L'idéologie capitaliste y est étroitement liée. Dans ce contexte, la vitesse et l'ampleur des échanges sont accrus (Hannerz 1996). Le développement de nouveaux médias et des nouvelles technologies de communication ont permis l'augmentation de la fréquence, de la vitesse et de la possibilité de la diffusion de l'information. Au niveau des individus, une plus grande mobilité/circulation (tourisme, migration, etc.) est notable. Plus largement, Mirza (2002 : 160) définit la globalisation comme « un concept formant un ensemble de processus et d'activités complexes qui n'a pas de propriété indépendante de ses parties ». À cela, il ajoute que les processus sont de divers ordres (social, politique, économique, etc.) et qu'ils engendrent de nouvelles dynamiques et espaces. Je retiendrai cette définition large de la globalisation, mais notons que divers débats entourent le terme et qu'il m'est impossible ici de présenter l'ensemble d'entre eux. Un aspect

³⁵ J'utiliserai le terme globalisation sans distinction avec la mondialisation comme le font plusieurs auteurs (ex. : Bastien et al. 2001). Notons toutefois que, pour d'autres, les deux termes se distinguent ou du moins ils les qualifient de faits sociaux complémentaires. C'est le cas de Colonos et Luca (2010 : 760) pour qui la mondialisation fait référence à une « logique de diffusion des pratiques et des valeurs dans un espace qui n'est pas délimité par des frontières nationales ». Quant à la globalisation, elle fait selon eux référence au fait qu'il s'agit d'un phénomène global au sens où il a de multiples facettes et il traverse les États-nations.

particulier des débats entourant la définition de la globalisation sera traité, celui de l'articulation entre les localités et le global. Santa-Blancat (2001) définit justement la globalisation comme un processus dialectique qui articule le local et le global. La définition de Robertson (1995) souligne aussi cet aspect. Selon lui, la globalisation, c'est « the compression of the world as a whole, involves the linking of localities » (Robertson 1995 : 35). Cette définition met bien en lumière l'inter connectivité sous forme de réseaux et le fait que le global et le local ou plutôt l'universel et le particulier apparaissent comme étant simultanés et comme s'interpénétrant. Robertson (1995) propose justement le concept de glocalisation qui découle d'une contraction entre *global* et *local* et qui est issu du terme *glocal*. Il permet de caractériser et saisir la dynamique qui engage à la fois l'homogénéisation et l'hétérogénéité du monde. La glocalisation souligne la présence simultanée des deux processus. Nous verrons que la mission à l'étude s'inscrit dans cette dynamique. Le concept permet de saisir une dynamique caractéristique des mouvements évangéliques, qui, bien qu'ils soient des systèmes religieux à portée mondiale, nécessitent une adaptation lors de leur insertion dans les localités. Prudhomme (2001 : 32), explique ce processus comme une forme de contextualisation qui veut que la théologie « ne doit pas être un discours aseptisé » et viser l'uniformisation, mais bien qu'elle s'exprime à partir de « situations concrètes et culturelles spécifiques ». Le message chrétien a une portée universelle, mais les individus qui le portent s'inscrivent dans des cultures et sont porteurs de cosmologies via lesquelles ils interprètent ce message chrétien.

C'est donc l'aspect culturel de la globalisation qui sera abordé et plus précisément ses impacts au niveau du religieux. Mon intention était de souligner et de justifier le fait que les activités missionnaires comme celles dont traite ce mémoire sont étroitement liées au contexte global et, de ce fait, un passage entre l'analyse locale et son articulation avec les mécanismes globaux doit être pris en compte. C'est dans cette optique que sera abordé le processus missionnaire. J'analyserai d'abord sa dimension locale en m'intéressant au contenu des activités missionnaires et en analysant les interactions quotidiennes entre les missionnaires et la population cible pendant la mission. Cette portion de l'analyse révélera la nécessité de se questionner sur la façon dont le contexte global influence le contenu de la mission et le profil sociodémographique des missionnaires.

Chapitre 3. Méthodologie et contexte de l'étude

3.1. Le terrain en anthropologie

Ce qui caractérise la discipline anthropologique, c'est notamment la façon dont le savoir est acquis, c'est-à-dire via le terrain. Dans une discussion sur l'anthropologie du contact, Gilles Bibeau (1996) retrace le cheminement de la discipline, dont les premières recherches étaient surtout centrées sur une société en particulier. Les terrains servaient surtout à acquérir une connaissance intime du groupe par l'intermédiaire d'un contact direct et prolongé avec ses hôtes (Marcus 1995). Les terrains anthropologiques avaient souvent lieu dans des localités lointaines avec lesquelles le chercheur avait peu ou pas de contact après son départ. Dans les années 1960-1970, des études portant sur la jonction entre deux groupes sociaux ou de ce que Bibeau nomme « l'espace précis d'entrecroisement et d'échange » entre les sociétés a été développé (1996 :11). Il faut dire que le contexte mondial contemporain a contribué à engendrer cette nouvelle forme de recherche. Plus particulièrement, l'ethnographie multisite est l'une des approches utiles pour comprendre les nouvelles modalités de rencontre à l'époque contemporaine puisqu'elle permet de suivre les individus, qui sont au coeur de l'enquête, dans leurs déplacements et ainsi conduire une étude sur un processus. George E. Marcus (1995) nous rappelle que l'émergence de cette méthode est en lien avec le désir de mieux comprendre les nouvelles méthodes d'association et de connexion entre les contextes locaux, ce qui s'inscrit dans une époque caractérisée par l'émergence d'une plus grande conscience d'un monde globalisé.

La discipline a aussi vu apparaître les études anthropologiques « *at home* » que je traduis ici par anthropologie chez-soi. Ce qualificatif peut avoir différentes significations, mais la définition la plus commune qui est associée à ce type de recherche est celle d'étudier sa propre société/collectivité (Peirano 1998 : 123). Il peut aussi s'agir de faire de la recherche dans une société autre que la sienne, mais dans son pays. La proximité du terrain contribue, à mon sens, à situer la recherche dans une dynamique particulière, notamment parce que le contact avec les enquêtés n'est pas nécessairement arrêté dès lors que la recherche se termine. Les transformations qu'a subies la méthode d'enquête privilégiée par l'anthropologie au fil des

années ont été analysées et questionnées par plusieurs auteurs (notamment Gagnon 2011; Marcus 1995; Peirano 1998). Considérant l'ampleur de la tâche, je n'ai pas présenté l'ensemble des écoles de pensée et des approches dorénavant possibles pour effectuer un terrain anthropologique. Notons toutefois que ce que l'on nomme « terrain » en anthropologie s'est diversifié à travers le temps selon les objets/sujets d'études et le contexte mondial. Malgré tout, le terrain anthropologique est toujours caractérisé par l'engagement du chercheur dans le monde de l'Autre avec qui il développe des relations (Gagnon 2011).

3.2. Le terrain à l'étude

Afin de récolter mes données de recherche, j'ai effectué un terrain qui implique à la fois une ethnographie multisite et une connaissance approfondie d'un groupe particulier. Ceci s'explique par le fait que j'ai porté mon attention sur un processus plutôt que sur une culture donnée, plaçant ainsi mon étude dans une tradition d'anthropologie sociale. Prendre le processus comme site d'enquête, c'est une des façons selon Vincent Mirza (2002) de conduire un terrain multisite. Afin de saisir les rouages du processus, il m'était nécessaire de bien situer d'où il émanait, à savoir l'église coréenne. J'ai donc effectué plusieurs mois de terrain auprès des membres de l'église de manière à comprendre son fonctionnement, connaître les profils types des membres, saisir la doctrine partagée et ce, afin de comprendre les motivations et les objectifs qui expliquent et justifient l'exécution du processus missionnaire. En plus de cette étude approfondie du groupe initiateur, j'ai étudié l'ensemble des étapes comprises dans le processus, ce qui m'a amenée à enquêter en Abitibi à Lac-Simon. Il faut dire que, même si les missionnaires et les Anicinabek ne résident pas dans la même localité, ils s'inscrivent dans un même contexte national et provincial. Partageant moi aussi ce contexte étatique, et municipal dans le cas des Coréens, je considère avoir effectué de l'anthropologie « at home », au sens où mon terrain n'a pas impliqué un dépaysement géographique, mais il ne s'agissait pas de faire une recherche au sein de mon propre groupe d'appartenance. Ma proximité géographique avec les Coréens m'a permis d'effectuer mon enquête sur une période de plusieurs mois, ce qu'il a été impossible de faire avec les Anicinabek, que j'ai côtoyés seulement pendant une période de temps circonscrite durant l'été 2014. Cela explique notamment que j'aie davantage de données concernant les Coréens que les Anicinabek.

En plus de Montréal et de Lac-Simon, où j'ai mené des observations, j'ai récolté des données en ligne. La majeure partie de ma recherche a été faite avec les jeunes fréquentant EM, qui sont généralement âgés de 15 et 30 ans. Il s'agit d'une génération pour laquelle *Facebook* est un médium de communication privilégié. Pour la diffusion et la communication avec ses membres, le ministère privilégie cette forme de communication. Par exemple, les informations concernant les activités régulières (services, groupes d'étude biblique, etc.) et les événements spéciaux sont publiées sur leur page *Facebook*. De plus, un grand nombre d'informations et de discussions entourant la préparation et la formation nécessaire à la mission d'été ont été fournis via ce réseau social. Le site web de l'église fut également une source d'information importante, notamment parce que des comptes rendus des activités y sont publiés ainsi que des photos. Il y a également plusieurs informations concernant l'église (historique, présentation des leaders, sermons, etc.). Le tout étant en coréen, je n'ai pu exploiter au maximum cette ressource, ne parlant pas moi-même la langue, mais cela m'a permis d'élaborer des pistes de réflexion et des questions que j'ai ensuite vérifiées avec les membres du ministère (affiliation de l'église, etc.). Notons que l'utilisation d'Internet et des réseaux sociaux est une pratique courante chez les groupes religieux à l'époque contemporaine. En effet, cette pratique est observée par plusieurs auteurs travaillant dans divers contextes nationaux et auprès de courant religieux divers (Laugrand et Braën 2013; Meintel 2012). Voyons plus en détail l'approche et les méthodes d'enquête qui ont été utilisées lors de la collecte.

Approche participative

Dans un article sur les méthodes d'enquête en anthropologie de la religion, Jean-Guy Goulet (2011a) propose de discuter de trois « manières d'être sur le terrain ». Il compare les démarches structuralistes, interprétatives et expérientielles en questionnant dans chacune d'entre elles le degré et la manière de distanciation du chercheur par rapport aux participants. Il retrace également la transformation du statut des participants qui sont passés du sujet d'étude à des collaborateurs participant à l'élaboration de l'étude. Aussi, selon la démarche choisie, la subjectivité du chercheur occupe une place différente allant de l'exclusion à l'inclusion, ce qui influence le travail et ce, jusqu'à l'écriture où la présence du chercheur peut être totalement effacée ou incluse. Selon les descriptions qu'en fait Goulet, je considère avoir

adopté une approche interprétative. Elle vise à comprendre l'Autre sans devenir cet Autre. Elle permet la compréhension des catégories et des codes sociaux utilisés par cet Autre et elle permet de comprendre la façon dont sont construites les interprétations qu'il se fait du monde, sans pour autant l'avoir expérimenté comme lui. Je n'ai moi-même pas expérimenté la présence de Dieu, ce qui aurait pu être source de savoir anthropologique dans l'optique d'une approche expérientielle. Par contre, j'ai pris part à divers rituels avec un degré de participation variable (séances de prières, bénédiction, guérison, etc.). À plusieurs reprises, j'ai été appelée à participer à des pratiques ou des cérémonies avec lesquelles je n'étais pas familière et pour lesquelles je ne partageais pas les croyances impliquées. Par exemple, j'ai accepté à plusieurs reprises que des membres de l'église prient pour moi, j'ai participé à une réunion de prière où chaque personne devait parler d'un sujet pour lequel elle désirait recevoir des prières, etc. J'ai rapidement compris que je me devais de participer à un certain degré de manière à m'intégrer dans le groupe et ainsi négocier ma présence. Il était pour moi très important de ne pas faire semblant autant par souci d'intégrité personnelle que par souci de développer une relation honnête avec le groupe qui avait accepté ma présence parmi eux. Il faut dire que, dès mon arrivée, mes objectifs et mes motivations avaient été clairement exposés: j'assistais aux services et aux autres activités du ministère à des fins de recherche.

Bien que les leaders adultes de l'église ne m'aient pas questionnée sur mes croyances, les jeunes du ministère l'ont fait dès ma première visite. Je me suis présentée comme étant non-croyante et non-pratiquante, mais comme n'étant pas fermée. Aux yeux de certains membres de l'église, le fait que j'aie choisi de porter mon attention sur ce sujet de recherche était significatif. Même si tout au long de mon étude, personne n'a insisté pour que je devienne chrétienne, certains m'ont encouragée à chercher à connaître Dieu d'une manière individuelle et à me poser certaines questions, que je cherchais à comprendre dans un but scientifique, d'un angle plus personnel. Étant donné la visée générale du projet d'évangélisation dont ils sont porteurs, des jeunes et des adultes coréens m'ont encouragée à prier ou à lire la Bible de manière assidue. Ces diverses tentatives pour m'amener à Dieu ainsi que les encouragements à chercher Dieu dans une optique personnelle et ce, malgré le fait que j'aie exposé clairement mes intentions, témoignent de la ferveur religieuse des membres de l'église. Leur objectif

n'est pas seulement de partager l'amour de Dieu avec les Anicinabek lors des missions qu'ils organisent, mais il s'agit d'un objectif quotidien qui vise toutes les nations sans distinction.

Malgré ma curiosité et mon écoute attentive pour cerner l'expérience chrétienne des membres de la MKUC, un adulte de l'église me confia que, sans être moi-même chrétienne, je ne serais pas en mesure de vraiment comprendre ce que c'est que d'expérimenter la présence de Dieu. Cela rejoint un message donné par le pasteur d'EM lors d'un service du dimanche (septembre 2014) pendant lequel il expliquait à l'assemblée qu'il fallait expérimenter l'amour de Dieu pour vraiment comprendre ce que c'était. Dans ce sens, à travers mon mémoire, j'espère, au mieux de mes capacités considérant que je ne suis pas chrétienne, être en mesure de présenter l'expérience religieuse des individus telle qu'ils me l'ont partagé et tel que j'ai pu la vivre à leur côté sans l'avoir expérimentée personnellement.

Cette mise en contexte est à mon sens nécessaire. Je pense qu'il importe de ne pas évacuer le chercheur du processus d'écriture puisqu'il a aussi fait partie de la rencontre menant aux résultats de la recherche. Je suis également d'avis que, dans un contexte de recherche où les croyances et la position personnelle du chercheur sont mises à l'épreuve, comme ce fut le cas dans mon terrain, l'espace de négociation entre le chercheur et les enquêtés est riche de matériaux qui permettent de mettre en lumière certaines dynamiques. Selon Ruy Liera (2006 : 5), cette négociation des croyances du chercheur lors d'un terrain ethnologique a lieu à travers un processus communicatif qui se développe via des tensions, mais aussi des épisodes de mise à distance et de rapprochement. La production du savoir anthropologique peut donc dans certains contextes être intimement liée à ces divers épisodes de négociation. De ce fait, je considère que ma réflexivité et mon expérience peuvent servir de sources de données.

Entre la chercheuse et la nouvelle chrétienne

Tout au long de mon terrain, j'ai dû négocier ma place dans le groupe et varier mon implication selon les circonstances. Pendant la mission, bien que je n'aie pas effectué l'ensemble des tâches demandées aux missionnaires, je participais à l'ensemble des activités : j'aidais à l'encadrement des jeunes pendant les activités; lors des visites à domicile, j'étais

avec un groupe bien que je ne participasse pas à la discussion; j'assistais aux services, etc. À plusieurs reprises, des Anicinabek m'ont posé des questions semblant me considérer comme l'une des missionnaires. Par exemple, une dame me demanda de quelle église nous venions et une autre me questionna sur mes intentions de revenir l'année suivante. D'autres, possiblement à cause du fait que je ne suis pas Coréenne, me posaient des questions plus précises (ex. : depuis quand es-tu avec les Coréens?) semblant tenter de comprendre et situer ma présence parmi le groupe. J'ai explicité mes intentions à ceux avec qui j'en ai eu l'opportunité, c'est-à-dire selon la situation et le temps de discussion possible.

Comme je l'ai mentionné, dès ma première visite à l'église, mes intentions de recherche ont été présentées à tous ceux et celles qui me questionnaient sur les raisons de ma présence. J'ai également exposé mes intérêts au responsable du groupe. Au fil de mes visites à l'église, je fus toutefois étonnée d'être positionnée comme une « nouvelle membre » lors de certaines activités. J'ai notamment été invitée à une séance d'accueil pour les nouveaux qui fut organisé par le comité d'accueil du ministère. Reprenant l'expression de Denis Gagnon (2011 :153), je semblais occuper « l'espace identitaire » d'une nouvelle membre et d'une non-initiée. Contrairement à Gagnon, pour qui les confusions sur son rôle et son statut ont été négatives, le fait de me faire catégoriser comme nouvelle membre a été utile. Contribuant à mon intégration dans le groupe, le fait d'être incité à participer comme tous les autres m'a permis de prendre part à diverses réunions et rituels. Malgré le fait que tous aient été au courant de mes croyances et de ma position de non-chrétienne, mon intérêt pour leur religion a fait de moi une disciple potentielle. Bien que je ne me sois jamais présentée comme telle, et j'ai même parfois hésité à répondre à des questions adressées aux nouveaux par souci de me distancier, je fus tout de même positionnée ainsi. Par exemple, lors de la formation, il fut demandé qui n'avait jamais suivi une formation donnée. Comme je ne me considérais pas comme une missionnaire non-initiée en formation, j'eus comme réflexe de ne pas répondre. Devant ma non-participation, les membres du groupe m'incitaient à répondre au même titre que les non-initiés. En même temps, parfois, ils s'attendaient à ce que j'agisse différemment d'une croyante. Par exemple, lors de la mission, lorsque les missionnaires devaient prier avec les enfants, aucun groupe ne me fut désigné étant donné que je n'avais pas les qualifications requises. Cette double socialisation fut parfois confondante et j'ai, à quelques reprises, mise en

doute la limpidité de mes explications quant à mon projet de recherche et mon appartenance religieuse jusqu'à ce que je comprenne que cela résultait, entre autres, de mon double statut.

J'étais à la fois extérieure au groupe par mes motivations scientifiques et membre du groupe par ma présence continue sur une longue période ainsi que par la confiance que j'avais développée avec certains des membres. Étant donné la similarité de mon profil à celui des membres du ministère, mon intégration fut facile. Ayant sensiblement le même âge, partageant la réalité montréalaise et la réalité scolaire universitaire, je m'apparentais aux autres membres mis à part le fait que je n'étais pas Coréenne. Dès le début j'ai pris part à toutes les activités où je fus invitée, ce qui me permit d'établir rapidement un contact. Certaines personnes clés ont également été d'une grande aide pour mon intégration dans le groupe. Malgré tout, ma position de chercheuse et ma position personnelle de non-croyante me firent parfois sentir comme une étrangère. Bref, cela contribua à ce que je me sente à la limite du dedans et du dehors.

Être une chercheuse plutôt qu'un chercheur

Le fait que je sois une femme m'a ouvert une perspective différente de celle à laquelle aurait eu accès un chercheur masculin. Il faut dire qu'au sein même du ministère, les relations entre les membres sont parfois restreintes au sexe d'appartenance des individus. Les filles se retrouvent souvent entre elles et les garçons font de même. Certaines activités contribuent à créer cette séparation sexuelle. Je pense notamment aux petits groupes d'étude (*small group - SG*) dont il sera question plus loin. Par ma participation à un de ces groupes, je suis devenue beaucoup plus proche des filles du SG auquel je me suis jointe. Pour moi, nos rencontres ont été l'occasion de mieux les connaître individuellement, mais aussi de mieux comprendre le fonctionnement de l'église et de leurs croyances. Elles ont, à plusieurs reprises, pris le temps de m'expliquer certaines pratiques ou croyances. J'ai donc eu accès à une tout autre réalité que si j'avais été un homme et fréquenté un autre SG. De plus, les participantes du SG que j'ai fréquentées ont, pour la plupart, été celles avec qui j'ai le plus discuté lors de mon terrain. Je pense donc qu'elles ont, dans une certaine mesure, teinté ma vision et ma compréhension du ministère, mais aussi des missions puisque plusieurs d'entre elles ont pris part à la mission d'été. Cette plus grande intimité avec les jeunes femmes d'EM a contribué au fait que la

plupart des entrevues que j'ai effectuées ont été conduites auprès d'elles (10/12). Les deux entrevues menées avec des jeunes hommes ne me permettent pas d'avancer que le sexe du missionnaire a un impact sur sa conception de la mission ou de l'évangélisation. Comme je n'ai pas noté des tendances propres aux sexes, je ne considère pas la forte représentation des femmes dans mon étude comme un biais important pour la compréhension des activités missionnaires.

Questions éthiques

Afin d'effectuer ma collecte de données, j'ai présenté mon projet au pasteur d'EM. Ce dernier a ensuite présenté ma recherche aux leaders de l'église. Entre temps, j'ai obtenu l'autorisation de la chef de Lac-Simon afin d'accompagner les missionnaires de la MKUC au cours de leurs activités sur le territoire de la communauté. Tous les leaders avec qui j'ai discuté ont aussi reçu une copie papier de mon projet dans leur langue d'usage. Un formulaire d'autorisation écrit a été rempli par la MKUC m'autorisant à effectuer mon étude auprès d'eux. Suite à ces ententes, un certificat d'éthique m'a été délivré par le comité d'éthique de la recherche de la faculté des arts et des sciences de l'Université de Montréal. J'ai aussi demandé le consentement individuel de toutes les personnes interviewées. Ils ont pu le faire soit en remplissant un formulaire, soit verbalement. Les consentements verbaux ont été enregistrés sur la bande sonore de l'entrevue. Tous les participants ont reçu une copie de l'enregistrement audio (par courriel ou sur un CD gravé) de leur entrevue. Lors de chaque entrevue, j'ai exposé les objectifs de la recherche ainsi que des considérations éthiques (droit de retrait, archives des données, confidentialité, etc.). Pour les participants mineurs, étant donné qu'ils n'avaient pas moins de 16 ans et que la recherche ne présentait pas de risques, ils ont eux-mêmes donné leur consentement, mais en les sollicitant, je leur ai remis une copie papier du projet de recherche qu'ils devaient remettre à leurs parents. Avant de commencer l'entrevue, ils m'ont confirmé que leurs parents avaient donné leur autorisation.

Observations

Lors des différentes activités et rencontres auxquels j'ai assisté, j'ai adopté une approche participative, c'est-à-dire que j'ai participé au monde des enquêtés à divers degrés selon le contexte, tout en observant (Goulet 2011b; Mossière 2007b). Ma participation aux

activités de l'église pendant plusieurs mois m'a permis de me familiariser avec l'univers du groupe en question. Concrètement, je me suis rendue à la MKUC pour la première fois le 19 janvier 2014. À partir de cette date, j'ai assisté et participé à presque toutes les rencontres des membres du ministère. À de nombreuses occasions, j'ai effectué de l'observation participante, une technique de collecte de données qui consiste à prendre part au monde au sein duquel s'inscrivent les individus concernés par le sujet d'étude (Olivier de Sardan 1995 : 8). Il s'agit à la fois d'observer et d'interagir avec ceux-ci. Des notes ont été prises après chacun des événements auxquels j'ai participé.

Plus spécifiquement, j'ai pris part aux deux services hebdomadaires (vendredi et dimanche) chaque semaine sauf à quelques exceptions, au barbecue estival 2014, à une séance spéciale d'accueil pour les nouveaux, un baptême, une confirmation, la fête du Nouvel An chinois, la fête de la famille, Pâques, un concert chrétien, des conférences avec l'association des églises coréennes de Montréal, etc. J'ai participé autant aux activités religieuses qu'à celles non religieuses. Les services sont soit suivis, soit précédés par un repas, ce qui permet aux jeunes d'échanger et de partager. Ces rencontres ont été l'occasion d'établir des contacts avec les membres du ministère, mais aussi de découvrir la culture coréenne à travers la nourriture préparée par les femmes membres de la congrégation principale, les fêtes célébrées et les discussions. Même si mon intérêt était davantage en lien avec les missions organisées chez les Anicinabek, j'avais pour objectif de comprendre le fonctionnement de l'église, mais aussi de connaître les membres d'EM et de me familiariser avec leurs pratiques religieuses et leurs croyances.

Pendant la session d'hiver 2014, il était possible pour les jeunes adultes, soit ceux ayant terminé leur secondaire, de fréquenter un SG. Il y avait des groupes pour les filles et d'autres pour les garçons. Un leader était attribué à chaque petit groupe. On m'invita à prendre part à l'un d'entre eux. Nous nous sommes rencontrés tous les mardis à 18 h dans une foire alimentaire située au centre-ville de Montréal. J'ai commencé à fréquenter un SG à partir du mois de février 2014 et notre dernière rencontre a eu lieu en mai de la même année. Ces rencontres étaient l'occasion de partager sur divers sujets parfois en lien avec Dieu ou la spiritualité, mais aussi de partager à propos de la vie en général. Ces rencontres, pouvant

parfois durer jusqu'à quatre heures et proposant une ambiance intime, m'ont permis de comprendre comment ces jeunes femmes expérimentent leur spiritualité. Au cours de ces mois de fréquentation du ministère, j'ai aussi participé à deux missions locales dans le quartier de l'église (un vendredi soir visant à partager la Bonne Nouvelle et prier pour les gens accostés dans la rue) et à une mission auprès des sans-abri du métro Atwater ayant lieu un samedi soir (en plus de partager la Bonne Nouvelle, des repas étaient offerts). Aucune formation n'était nécessaire pour participer à ces missions. En fait, toutes les personnes présentes au service le jour de la mission étaient invitées à se joindre à un petit groupe pour la soirée.

J'ai donc fréquenté les activités publiques de l'église pendant plusieurs mois avant d'effectuer ma première entrevue avec un membre d'EM en juin 2014. Cette familiarisation avec les jeunes³⁶ et avec l'église m'a permis d'établir un lien de confiance avec mes informateurs. Cette période a aussi été l'occasion de négocier ma participation aux missions à Lac-Simon. Lors de mes premières rencontres avec les gens de la MKUC, je compris que ma présence à l'église de Montréal n'était pas un problème, mais qu'on s'inquiétait de ma participation à la mission dans la communauté anicinabe de Lac-Simon. Il fut convenu que je pourrai les accompagner à condition que la communauté autorise ma présence et, par le fait même, ma recherche. En mars 2014, je fus autorisée à contacter la chef de la communauté pour solliciter son accord, ce que j'obtins au cours d'une conversation téléphonique. La MKUC accepta ensuite officiellement que je les accompagne durant la mission d'été et lors de visites mensuelles dans la communauté. J'ai pris part à une mission mensuelle en mai 2014.

À partir de juin 2014, les préparatifs pour la mission estivale ont débuté. Comme tous les autres missionnaires, j'ai dû participer à la collecte de fonds principale, une braderie de quartier à Montréal, où l'église avait réservé un kiosque. Les jeunes d'EM y vendaient des « tacos coréens », de la limonade maison, des maquillages pour enfants et de petits cactus alors que des dames de la congrégation principale vendaient, sur l'autre moitié de la table,

³⁶ J'utiliserai le terme « jeunes » pour parler des membres d'EM, même si certains ont une trentaine d'années. Quant aux membres de la congrégation principale, je m'y référerai par le terme « adultes ». C'est ainsi que la distinction est faite dans l'église. Par exemple, une personne de 22 ans, qui a priori est elle aussi une adulte, se réfère à la congrégation principale en disant « les adultes ». L'âge ne détermine pas ici la catégorie, c'est plutôt l'affiliation à un ministère qui prime.

divers plats coréens. Cette vente a duré trois jours et les missionnaires qui participaient à la mission 2014 devaient être disponibles pour venir aider pendant au moins une case horaire, soit un bloc de quelques heures. Les autres membres du ministère étaient aussi appelés à participer. Lors de cette vente, les jeunes expliquaient ouvertement aux passants que les fonds serviraient à envoyer des missionnaires dans des communautés amérindiennes pendant l'été. L'ensemble des interactions dont j'ai été témoin a été très cordial, certains félicitant cette initiative.

Aussi, j'ai dû, comme tous les jeunes du groupe de missionnaires, assister à plusieurs séances de formation préparatoire qui ont eu lieu tous les dimanches du mois de juin 2014 ainsi qu'à 3 jours, du 25 au 27 juin 2014, de formations intensives où nous avons dormi à l'église. La mission a, quant à elle, duré 7 jours, soit du 28 juin au 4 juillet 2014. Deux jours après le retour à Montréal, je suis repartie en Abitibi, du 7 au 18 juillet 2014, afin de récolter l'opinion des Anicinabek de Lac-Simon sur les missions organisées par la MKUC. À mon retour, j'ai continué à participer aux services hebdomadaires et aux différentes activités organisées par le ministère. Diverses contraintes m'ont obligée à diminuer la fréquence de mes visites lors de certaines périodes et en avril 2015 j'ai cessé les visites régulières à l'église.

Entrevues

Pour les entrevues, un guide différent a été préparé pour les missionnaires et pour les Anicinabek (voir annexe 2 et 3). Les entrevues avec les missionnaires comportaient trois sections distinctes. La première visait à situer l'individu en retraçant son parcours migratoire (année d'immigration, motifs, éducation, etc.) ainsi que sa conversion ou sa socialisation religieuse (baptême, importance de la religion dans leur vie, etc.). La deuxième avait pour objectif de comprendre l'engagement au sein d'EM (implication dans un des groupes, participation aux activités, etc.) ainsi que les pratiques religieuses de l'individu (fréquentation des services, pratiques à la maison, fréquentation d'autres groupes religieux, etc.). Puis, la troisième section portait sur l'expérience missionnaire chez les Anicinabek (motivations individuelles, points positifs et négatifs de la mission, etc.) et sur les missions en tant que telles (types d'activités organisées, objectifs, historique, etc.). Quant au guide pour les Anicinabek, la structure de l'entrevue était sensiblement la même. Composée aussi de trois

parties, l'entrevue visait à 1) situer l'individu via son appartenance religieuse ainsi que ses pratiques et croyances religieuses/spirituelles; 2) déterminer sa participation et sa connaissance des missions organisées par les Coréens et 3) comprendre l'opinion de l'individu à propos de la présence des missionnaires et de leurs activités. Aussi, selon le rôle de l'individu dans l'église (leader, pasteur, etc.) ou dans la communauté, diverses questions ont été ajoutées notamment pour mieux comprendre les responsabilités de l'individu et afin de retracer le début de la collaboration entre Lac-Simon et les Coréens.

J'ai interviewé un total de 21 individus (5 Anicinabek, 4 leaders religieux -catholique et protestants- en lien de près ou de loin avec Lac-Simon et 12 missionnaires) (voir annexe 4). Les entrevues ont duré entre 1h et 1h30, sauf une qui a duré 2h15. Toutes les entrevues ont été enregistrées et transcrites. L'âge des participants varie entre seize et soixante-cinq ans. J'ai rencontré les participants là où ils le désiraient (chez eux, dans un café ou un restaurant). Les entrevues ont été conduites dans la langue (français ou anglais) choisie par l'interviewé et parfois dans les deux langues. Plusieurs des missionnaires sont trilingues, maniant le coréen en plus de l'anglais et du français. La plupart d'entre eux font régulièrement du *code switching*, passant de l'anglais au français dans une même phrase. J'ai choisi de laisser les citations d'entrevues telles quelles afin d'éviter des erreurs de traduction. Ainsi, elles seront parfois en anglais, parfois en français ou dans les deux langues à la fois. Afin de préserver l'anonymat des participants, des pseudonymes seront utilisés tout au long du mémoire. Le profil sociodémographique et le parcours religieux de chacun des participants sont décrits à l'annexe 5, mais globalement j'ai interrogé trois groupes d'individus :

1) *Anicinabek* : Deux des participants anicinabek (une femme de 59 ans et un homme de 61 ans) ont été rencontrés via l'intermédiaire d'un leader chrétien avec qui j'étais en contact. Ils sont impliqués dans l'église chrétienne anicinabe de Lac-Simon. J'ai rencontré ces deux individus et le leader chrétien en même temps. Il s'agit de la seule entrevue de mon corpus qui s'est déroulée avec plusieurs participants simultanément. La sélection des autres participants anicinabek a été faite de manière aléatoire. Ils ont été approchés parce que des contacts m'avaient parlé d'eux. Il s'agit de deux hommes (56 et 65 ans) et d'une femme (43 ans).

2) *Missionnaires* : Des 12 membres interrogés, tous, sauf une qui avait déjà fait la *Native mission* plusieurs fois, ont participé à la mission estivale 2014. Tous sont d'origine coréenne et

poursuivent des études (secondaire, cégep, université). Certains en étaient à leur première expérience alors que d'autres participent à la mission estivale depuis plusieurs années. Au moment de l'entrevue, ils étaient âgés de 16 et 25 ans.

3) *Leaders religieux* : J'ai rencontré 4 leaders religieux non impliqués, indirectement et directement impliqués avec l'église coréenne. Tous ont un lien plus ou moins direct avec des Anicinabek de Lac-Simon. Trois d'entre eux sont chrétiens de type évangélique, alors qu'un autre est catholique. Une des entrevues a eu lieu par téléphone et tous les autres leaders ont été rencontrés en personne.

C'est donc sur de multiples mois d'observation participante et plusieurs entrevues que se base ma démonstration. La méthodologie choisie témoigne du souci de porter mon attention sur le processus d'évangélisation à l'œuvre et la rencontre résultant de ce dernier. En effet, l'idée de suivre les missionnaires pendant leur mission m'a permis de saisir les rouages du processus et de me familiariser avec l'univers missionnaire de l'intérieur. Aussi, le fait d'avoir fait des entrevues avec des missionnaires, mais aussi avec des Anicinabek va de pair avec la façon dont j'ai choisi d'aborder la mission, à savoir comme une rencontre entre deux groupes d'acteurs. Maintenant que la problématique a été située d'un point de vue historique et théorique et que la méthodologie adoptée pour la collecte de données a été exposée, nous pouvons commencer la démonstration en abordant la première stratégie contenue dans le processus d'évangélisation.

Chapitre 4. Préparer son pèlerinage vers Dieu et l'Autre

À travers ce chapitre, nous verrons que l'incorporation du Saint-Esprit est une démarche au cœur du processus d'évangélisation et qu'elle apparaît comme garante de son efficacité. Il s'agit de se centrer sur Dieu et de s'assurer que tout est fait par et pour Dieu. C'est en se nourrissant spirituellement, à savoir en assistant à des services, des séances de prières et en faisant des prières individuelles que cela est possible. Les missionnaires ont déjà une relation avec Dieu. Mais, étant donné les aléas de leur vie quotidienne, il est possible que cette relation ne soit pas à son meilleur en tout temps. J'aimerais démontrer que la formation pré-mission a pour objectif de leur permettre de se détacher de leur vie quotidienne et de leurs tracasseries personnelles afin qu'ils soient en phase avec Dieu de manière à ce que le Saint-Esprit puisse agir à travers eux. J'argumenterai que la formation contribue aussi à créer une *communitas* et elle marque l'entrée des missionnaires dans le rituel qu'est la mission. Je considère la mission estivale de la MKUC comme étant un rite d'intensification et un phénomène liminoïde. Nous verrons que la participation à cette dernière a deux principales fonctions pour les missionnaires : le renouvellement ou l'intensification de la relation à Dieu ainsi que leur transformation. Mais avant, je présenterai les motivations et les objectifs des Coréens puisque, comme le soutient Terence Turner (2006 : 224), les actions rituelles ne peuvent être comprises sans que l'on s'attarde à l'intention et aux valeurs qui la sous-tendent. J'ai identifié quatre grandes motivations et objectifs qui amènent les missionnaires à effectuer les missions auprès des Anicinabek : restaurer l'identité des Anicinabek, partager l'amour de Dieu, respecter un commandement de Dieu et étendre son royaume. Ensuite, je décrirai la formation pré-mission et j'analyserai ses impacts.

4.1. Pourquoi partir en mission ?

A) Restaurer l'identité amérindienne via le christianisme

Pour les membres de la MKUC, tous les non-croyants, en acceptant Jésus comme leur Sauveur, voient leur identité être restaurée. Ils sont nés de nouveau (« *born again* ») et une nouvelle identité est acquise. La restauration de l'identité apparaît donc comme le résultat de

la conversion. À partir de sa propre expérience de conversion, Emmy (21 ans, Montréal, juillet 2014) explique ce qu'apporte la conversion et l'importance de l'évangélisation:

« I know that when I became Christian I got something so much more that I could ever got in my life. Because he gave me new purposes, new direction in life, like self-roots. Your identity gets restored, I believed when you believe in Jesus. So, it's was like... when I see people... Because what we say is if you're created to have a relationship with God but you don't have that and that's cut off, it's like you have something that is intended to be used that way but it's not being fulfilled. [...] And for me, Jesus can fill that hole, cause he's the one who meant to be you having a relationship with God. So that's why evangelism is so important, because a lot of people don't have that and they are missing that. They're missing out. »

L'objectif ultime des missions est donc de restaurer l'identité des Anicinabek via la conversion. Je parle d'objectif ultime parce que le projet est à long terme. L'idée est d'amener progressivement les Anicinabek à s'engager de manière durable avec Dieu. La restauration de l'identité n'est pas un objectif particulier aux Anicinabek. Ultimement, tous les non-croyants devraient se voir restaurer leur identité, entre d'autres mots devenir chrétiens. Par contre, il est intéressant de noter que lorsque les missionnaires et leurs leaders expliquent en quoi la conversion est nécessaire pour les Anicinabek, ils font souvent référence aux pathologies sociales auxquelles les Anicinabek font face et ils proposent que ces derniers soient en crise identitaire, voire qu'ils aient perdu leur identité via le processus historique canadien de colonisation. L'acculturation est décrite comme au cœur de la confusion identitaire actuelle. Aux yeux des Coréens, c'est à travers une restauration de leur identité en identité chrétienne que les Anicinabek pourront se sortir de l'état dans lequel ils sont. Ainsi, selon un leader coréen, leur rôle est de participer à l'*empowerment* des Anicinabek via le pouvoir de Dieu. Leur nouvelle identité, celle d'un enfant de Dieu, leur permettra de retrouver une confiance diminuée par leurs problèmes sociaux (alcoolisme, suicides, etc.) et leurs problèmes identitaires (séminaire de formation 27 juin 2015).

B) « Par amour des gens de Lac-Simon »

L'amour est au cœur du projet missionnaire. C'est par amour pour Dieu qu'ils évangélisent. C'est parce qu'eux reçoivent énormément d'amour de Dieu qu'ils doivent offrir l'opportunité aux autres de connaître cet amour et c'est l'amour de Dieu qu'ils vont

transmettre. L'amour est le motif, le moyen et l'objectif de l'évangélisation. En partant en mission,

« the main objective is to develop and love our neighbors. Just love our neighbors. Really love our neighbors, and also helping people in Lac-Simon and Lac Dozois to catch that heart to love other people. There's a lot of violence, lot of arguing, lot of brokenness on those reserves. Broken homes, broken politics, I think at the center of it, they really need some love. » (Mark, 30 ans, Montréal, juin 2015)

Alison (16 ans, Montréal, août 2014), une jeune missionnaire explique ce qui l'a motivée à venir cette année : « because I really like them. So I want to meet them. [...] We don't have many opportunities to go to Lac-Simon. So when you have the chance, you really want to go ». Certains, comme Loreen (19 ans, Montréal, juin 2014), disent avoir un cœur pour Lac-Simon ou Lac Dozois. Pour elle, cette expression signifie avoir « a motivation to go and help them and just be with them, be friend with them ».³⁷ Bref, les missionnaires disaient avoir envie d'aller aider les Anicinabek, ce qui traduit une idée partagée qu'ils ont besoin d'aide.

C) Un commandement de Dieu

Partir en mission, c'est aussi suivre un commandement de Dieu, mais de manière volontaire. Selon un leader de la MKUC, les missionnaires répondent à deux appels. Lorsqu'un individu accepte Jésus comme son sauveur, ce dernier l'accepte comme son enfant bien-aimé. Il devient alors son disciple et il est envoyé dans le monde pour prêcher aux non-chrétiens notamment parce que la vie éternelle qu'ont les chrétiens doit être offerte aux autres. Ainsi, évangéliser, c'est permettre à ces individus vivants, mais immobilisés sur place d'être complètement en vie. Lors du service qui a marqué le départ en mission, il a de nouveau été question du fait que les jeunes missionnaires, par leurs actions auprès des Anicinabek, répondent à un commandement de Dieu. En tant que chrétien, prendre soin des autres est une

³⁷ Notons que s'ils décrivent leurs motivations ainsi, cela ne fut pas toujours le cas. Plusieurs des jeunes interrogés participent à la *Native mission* depuis qu'ils ont 13 ou 14 ans. À l'époque, ils y allaient car « tout le monde y allait » ou parce qu'ils accompagnaient un parent qui y participait. Les motivations varient donc en fonction de l'âge des missionnaires et, de façon générale, les jeunes développent un désir personnel à y prendre part lorsqu'ils sont plus âgés et ont acquis une certaine maturité spirituelle. Même si ultimement la décision de participer à la mission vient des jeunes, plusieurs sont fortement encouragés par leurs parents ou par un adulte leaders de l'église à y prendre part.

tâche qui leur est assignée et il ne s'agit pas d'une option. En somme, être missionnaire, c'est en partie une obligation pour les chrétiens. À tout le moins, il s'agit d'une responsabilité.

Malgré tout, les missionnaires présentent leur participation comme étant choisie et volontaire. Par exemple, l'un d'entre eux, que je questionnais sur les motifs qui l'avaient amené à participer à la mission de cette année, m'a expliqué que :

« As a Christian I think the motivation for mission is kind... it comes with an all package of being a follower of Christ. The salvation is received through faith alone. It's not like "you do good works and then you received salvation". The complete work of Jesus Christ on the cross - to die for our sins and to wash our sins with his blood. And it was a complete work. The moment you believe in Christ and you have faith in Christ, you're saved.

L: So you don't have to do this?

J: Yes. God doesn't force you. God still gives you... However, you follow Christ to become a follower from just having salvation. And to become a follower of Christ, God, Jesus said that you have to take up your own crosses just like Jesus as his small cross. The royal laws: love God with all your heart, love your neighbors. And God, great commission. It's a commission that Jesus commission to every Christian, everyone who believe. Go preach the words. Go baptize in the name of the Holy Spirit, the father and the son. And, to make disciples. Basically to preach the Gospel. And that kind of comes as a package. » (Jayden, 21 ans, Montréal, août 2014)

La tension entre l'obligation et la liberté qui est au cœur de l'action missionnaire est palpable. En fait, son explication du fonctionnement du christianisme, qui rejoint la façon de penser d'autres missionnaires, se positionne dans une logique de contre-don. Ayant reçu le Salut sans pour autant le mériter, les chrétiens sont en quelque sorte redevables à Dieu. Même s'il est souligné qu'il s'agit d'un don pur, soit sans espoir de retour, que Dieu a fait aux chrétiens, le désir de rendre une part de ce qu'ils ont reçu via l'évangélisation est notable. Dans ce sens, le discours des missionnaires s'apparente à celui des bénévoles qui disent donner parce qu'ils ont tellement reçu (Godbout et Caillé 1995 : 108).

D) « Semer des graines »

L'expression « semer/planter des graines » pour expliquer ce que les missionnaires vont faire à Lac-Simon année après année permet à mon avis de justifier le maintien de la mission bien que les changements ne soient pas spectaculaires jusqu'à maintenant. La MKUC commence à voir le fruit de ses efforts. L'expansion progressive de l'église locale qui a fait de

nouveaux disciples au cours des dernières années est célébrée par la MKUC, qui y voit, entre autres, le résultat de son investissement. À plusieurs reprises pendant la formation, les missionnaires sont prévenus de ne pas s'attendre à de grands changements. Ils sont mis en garde face aux déceptions possibles et ils sont encouragés à persévérer parce qu'un jour « ils verront les fruits poussés ». L'analogie des graines plantées et des fruits à venir permet de mettre de l'avant que ce n'est pas parce qu'ils ne voient pas dans l'immédiat les gens de Lac-Simon venir massivement à Dieu que leurs actions n'ont pas d'impact. Cette idée s'inscrit dans leur conception de l'évangélisation qui doit d'abord passer par l'établissement de relations de confiance, une étape qui peut s'avérer longue.

4.2. Un programme de formation en plusieurs étapes

21 jours pour « se centrer sur Dieu »

Via un groupe de discussions privées sur *Facebook*, des directives ont été données et des rencontres ont été annoncées. À partir du 2 juin, un jeûne quotidien était obligatoire (une période de six heures minimum, à l'exception du dimanche). Le jeûne a été présenté comme l'occasion de se centrer sur Dieu. Les missionnaires étaient invités à aspirer pour Dieu (*Long for God*), à avoir une urgence d'être en sa présence (*Urgence of God*) et à utiliser toutes leurs opportunités pour le faire. L'objectif du jeûne est de sortir de sa zone de confort. Cela vise à se préparer pour la mission qui n'est pas un temps confortable en soi notamment à cause du manque de confort physique et politique. Ce dernier type d'inconfort fait référence au fait que, considérant l'historique des relations entre les églises chrétiennes et les autochtones au Canada, ils n'arrivent pas dans un contexte neutre. Selon le pasteur d'EM, étant donné les injustices que les autochtones ont vécues à cause des églises, il est politiquement incorrect pour eux d'aller dans les réserves et de prêcher leurs croyances. Pour ces raisons, il est très important de faire la mission en étant « *in God* ». Bref, le jeûne permet de faire en sorte que lorsque des inconforts seront rencontrés pendant la mission, les missionnaires seront préparés à y faire face. En plus du jeûne, tout au long du mois de juin, des prières simultanées ont été organisées de 22h à 22h15. Cette prière quotidienne obligatoire pour les missionnaires se faisait chacun chez soi. Ils étaient invités à prier pour le lieu de mission, à faire des prières

d'intercession et à prier pour eux-mêmes. Des passages bibliques à lire ont aussi été sélectionnés pour chacune des journées.

Les rencontres préparatoires

Pendant le mois de préparation, les missionnaires devaient assister à des rencontres préparatoires le dimanche, de 13h30 à 15h, soit après le service et le repas. Les quatre rencontres ont été animées par les deux jeunes leaders³⁸ responsables des missions cette année. Chacune d'entre elles a débuté par une prière et des louanges. Elles se sont terminées par des prières individuelles/collectives³⁹. Pendant ces rencontres, il a été question des activités pour les jeunes anicinabek. La thématique annuelle a été présentée. L'univers marin a été à l'honneur puisque cette année le thème était « *Fisherman* ». ⁴⁰Le jeu de mots entre « *Fisherman* » et « *Fisher of men* » a été cœur des activités. Les chansons de louanges (paroles et chorégraphies) pour les jeunes anicinabek ont été pratiquées. Divers éléments importants lors de la mission ont été énoncés : louer Dieu avec vigueur puisque cela contribue à repousser les choses obscures (*darkness*); les filles ont été prévenues de faire attention à leur habillement et d'éviter les tenues qui pourraient être provocantes pour les Anicinabek et pour les garçons missionnaires, etc. Les règles à suivre pendant la mission et la formation ont telles que l'importance de travailler, d'être à l'heure, de respecter les leaders, de venir à tous les services les vendredis et les dimanches en plus des rencontres préparatoires, de ne pas poser de question aux leaders quand ils demandent de faire quelque chose, etc. La dernière rencontre préparatoire a été précédée par un service où toute l'église s'est réunie.⁴¹ Pour marquer leur

³⁸ *Jeunes leaders* fait référence aux leaders d'EM. Ce terme permet de les différencier des leaders qui sont des adultes membres de la congrégation principale. Les jeunes leaders sont environ une dizaine. Ils sont souvent responsables de l'un ou l'autre des groupes au sein du ministère (*mission team, praise team, etc.*). Bien qu'il n'y ait pas d'âge minimum pour être jeunes leaders, ils sont souvent dans les plus âgés et ont plusieurs années d'expérience en tant que *servants* au sein du ministère. Le mode de recrutement varie : on peut être sollicité ou manifester son intérêt. Un processus de formation est suivi par chacun d'entre eux.

³⁹ Ce type de prière se déroule toujours de la même manière. Une personne explique ce sur quoi la prière va porter et invite les gens à prier. À ce moment, tous prient à voix haute simultanément. Certains parlent très fort, alors que d'autres chuchotent. La plupart ont les yeux fermés. Tous prient individuellement, mais de manière collective. Cela crée une atmosphère cacophonique. Le caractère collectif contribue à créer une certaine charge émotionnelle. Puis, tous parlent de moins en moins fort. Celui qui avait énoncé le thème de la prière la conclut en priant à voix haute pendant que les autres l'écoutent en silence.

⁴⁰ Chaque année la thématique varie. Par exemple, l'armée a déjà été le thème choisi. Les bricolages à faire avec les jeunes ainsi que les décorations de la salle sont en lien la thématique.

⁴¹ Ces occasions sont nommées des « *joint services* ». Habituellement, EM fait ses propres services les dimanches, mais, lors d'occasions spéciales (fêtes canadiennes et coréennes, envoi des missionnaires, baptême,

départ, les missionnaires ont été conviés à l'avant de la congrégation et le pasteur principal a effectué une prière en coréen. La dernière rencontre a eu lieu dimanche (22 juin 2014) et, dès le mercredi suivant, la formation intensive débutait.

3 jours et 3 nuits à l'église pour une formation intensive

À partir de 12 h le mercredi jusqu'au samedi suivant, jour du départ pour les communautés anicinabek, tous les missionnaires devaient rester à l'église jour et nuit. Les chambres des filles ont été installées au 3^e étage de l'église et celles des garçons au 2^e étage. Sur les murs des copies de l'horaire de formation et des règles⁴² à suivre étaient affichées. Autant pendant la formation que lors de la mission, le cadre était réglé et règlementé. L'horaire d'une journée ressemblait à ceci⁴³: réveil (7h), *Quiet Time* (Q.T.) (8h), déjeuner (9h), séminaire (10h), dîner (12 h), préparation pour les activités pour enfants (VBS) (13h), séminaire (15h), pratique pour la VBS (17h), souper (18h), service de soirée (19h à 22h). Le Q.T., est un temps pour être avec Dieu. Un passage du jour était sélectionné et après la lecture individuelle, en petit groupe, chacun partageait ce qu'il avait reçu lors de la lecture. Quant aux séminaires, ils ont été donnés par des leaders de l'église ou les jeunes leaders d'EM responsables des missions. J'ai identifié quatre types de formation : la préparation spirituelle, l'apprentissage de techniques visant à partager la Bonne Nouvelle de manière efficace, la formation à propos de la population cible et celle concernant les activités pour les enfants.

4.3. Apprendre à être un missionnaire

A) Préparation spirituelle ou comment « préparer son cœur »

Les missionnaires doivent préparer leur cœur et être en communion avec Dieu, un processus au sein duquel la prière a une grande importance. Les Q.T., certains séminaires et des services de soirée s'inscrivent aussi dans cet objectif. Par exemple, un séminaire visait à expliquer aux missionnaires qu'en mission, ils doivent apprendre à contrôler leurs émotions,

etc.), toute la MKUC se réunit. Le service a alors lieu en coréen, mais une traduction simultanée en anglais via un appareil auditif est disponible.

⁴² Ces dernières étaient au nombre de quinze : être à l'heure, participer aux activités, ne pas se plaindre, ne pas avoir de contact physique non nécessaire avec d'autres missionnaires ou des Anicinabek, obéir et honorer ses leaders, ne jamais quitter le groupe seul et sans en avertir un responsable, etc.

⁴³ Je présente l'horaire officiel, mais selon les aléas des jours, des activités ont été déplacées et/ou retardées.

repenser leurs attentes envers les autres, identifier les tentations et célébrer leurs talents.

L'idée que la mission est un contexte où ils sont mis au défi est revenue à plusieurs reprises :

« But, over there, people... There're little things but people get irritated to each other. And sometimes people get sick like physically. And spiritually very down. Some people [missionaries] can become very depressed. [...] I believe that it's spiritual things. So of course, there's part of like "we're not at home, we're living in different condition", but I believe that it's mainly spiritual. Because, when we go there, we pray for people and we talk about Jesus and we want to make them believe in Jesus Christ, invite them to Jesus Christ. So I think, Satan doesn't really... He hates that. » (Alexa, 19 ans, Montréal, juin 2014)

« You feel really heavy. Because you're in the reserve where you know that there's so much darkness, like once you kind of lose God, once you have a unprotected spot, the enemy can come attack you. And as a Christian, it feels like the enemy is all around you and like as soon as, we kind of let an empty spot, they would come attack. And there's a lot of fear, well I feel a lot of fear in the reserve. » (Julia, 18 ans, Montréal, juin 2014)

« Quand nous on va à Lac-Simon, Jésus est en nous. Puis, les mauvais esprits, eux, ils ont peur de Jésus. Ils sont horrified and terrified from God. [...] When we start proclaiming the name of Jesus into their lives, and when we start inviting the Holy Spirit in their lives, the spirits are scared and they doesn't want to leave. So it's a spiritual war. » (Leslie, 16 ans, Montréal, août 2014)

À travers ces témoignages, les missionnaires font référence à une guerre spirituelle (*spiritual warfare*) qui est présentée comme expliquant les difficultés émotionnelles, spirituelles et parfois physiques qu'ils rencontrent parfois lorsqu'ils se rendent dans les communautés. Cela justifie la préparation mentale et spirituelle puisque c'est en étant investis du Saint-Esprit que les missionnaires ont la capacité de faire face à l'ennemi.

Cette préparation se fait aussi à travers les services de soirée qui ont tous été très intenses en charge émotive. Les trois comprenaient un temps de louanges, un message et un moment de prières. Les messages étaient l'occasion pour les leaders de rappeler les bases du travail de missionnaires (ex. : se repentir afin d'être « propre » pour être rempli ou investi par le Saint-Esprit, la volonté de Dieu d'étendre son royaume, etc.). Ce sont surtout les moments de prière qui étaient émotifs : avec une musique continue en toile de fond des thèmes de prière étaient énoncés et la prière individuelle/collective pouvait durer plusieurs minutes. Pendant ou

après ces périodes de prières, plusieurs personnes avaient reçu des messages de Dieu, étaient secouées ou pleuraient.

B) Apprendre à partager la Bonne Nouvelle

Les missionnaires apprennent premièrement à expliquer rapidement et simplement la Bonne Nouvelle aux enfants anicinabek lorsque ceux-ci répondent positivement à la question « Voulez-vous accepter Jésus dans votre cœur? ». Ils doivent ensuite faire une prière avec les enfants. Pour cela, la méthode ABC peut être utilisée : A) admettre qu'on est un pécheur; B) croire (*believe*) que Jésus est notre Sauveur et que Dieu l'a envoyé pour nous pardonner et C) confesser et accepter dans son cœur. Des conseils pratiques sur la manière d'agir avec les enfants ont été aussi fournis : être patient, répéter, ne pas prendre personnellement leur attitude, avoir des objectifs réalistes, faire référence à des choses concrètes, utiliser le renforcement positif, etc. On indique aux missionnaires qu'ils ne vont pas prêcher une religion, mais plutôt parler d'un Dieu aimant, ce qui s'inscrit dans une conception partagée selon laquelle Dieu est amour. Deuxièmement, les missionnaires apprennent à prêcher à des personnes fermées, mais d'une manière non agressive. Ils sont avertis qu'il est impossible de forcer quelqu'un à croire et que leur intention n'est pas de répéter l'histoire. C'est qu'aux yeux des Coréens, les blancs et la colonisation ont entaché la mission. Ils doivent donc enseigner aux Anicinabek que le christianisme n'est pas une religion seulement de « blancs ».

C) Apprendre sur les Anicinabek

Un autre type de formation permet d'apprendre sur la population ciblée par les missions. Deux séminaires, dont un donné par un Anicinabe venu spécialement de Lac-Simon pour cette occasion, ont porté sur ce sujet et un autre a retracé l'historique de la collaboration entre la MKUC et les communautés de Lac-Simon et de Kitcisakik. Pendant ces séminaires, il a été question de la situation géographique des communautés, leur nation d'appartenance et il a été mentionné qu'auparavant ils étaient nomades. Brièvement, les pensionnats indiens au Canada ont été abordés. Ils ont été présentés comme ayant eu l'objectif de « tuer l'indien » dans les Amérindiens. Cette présentation avait pour objectif d'enseigner aux missionnaires une importante épreuve vécue par les Anicinabek. Selon le leader, il importe de savoir d'où ils viennent afin de les atteindre puisque plusieurs aspects actuels de leur vie peuvent être

expliqués par leur passé. Des éléments factuels ont ensuite été présentés : des statistiques concernant les enfants amérindiens (taux d'enfants ne vivant pas avec leurs parents, taux vivant dans des familles à faibles revenus, taux de mortalité et de blessures, taux d'enfants avec le syndrome d'alcoolisme fœtal (SAF), etc.); les drogues présentes dans les communautés; les effets du SAF; les types de violences familiales vécues (physique, psychologique, sexuelle, spirituelle, financière, négligence); la question du suicide chez les adolescents ainsi que les facteurs (instabilité familiale, style de vie, dépression, acculturation, etc.) contribuant à l'état de détresse des individus; l'importance du diabète, du surpeuplement et des maladies comme le V.I.H. et l'hépatite dans les communautés. Face à cette situation, « laisser Jésus faire son travail » a été présenté comme la première étape de la guérison. Quant au séminaire animé par un Anicinabe, il a été l'occasion pour les missionnaires et les leaders coréens de lui poser diverses questions visant à améliorer leurs activités : « Est-ce que les jeunes aiment le sport? », « Que peuvent-ils faire pour atteindre davantage les adolescents? », « Sont-ils appréciés par les gens de la communauté? », etc.

D) Formation et organisation de la VBS

L'école pour les enfants (VBS) est l'une des activités les plus importantes de la mission et donc une large part de la formation la concerne. Plusieurs occasions ont été destinées à la préparation du matériel pour les bricolages. Au moins une ou deux heures par jour ont été consacrées à la pratique des chorégraphies et à l'organisation des séances de VBS. Pendant les trois jours de la formation, une journée de VBS par jour a été planifiée. La tâche de chaque missionnaire a été décidée : faire les louanges, présenter le bricolage du jour, etc.

4.4. Les impacts de la formation : une représentation étroite des Anicinabek

La description des types de formation permet de constater que la présentation des Anicinabek, et plus largement celle des autochtones, est axée sur leurs problèmes sociaux. Bien que le portrait dressé soit, dans une certaine mesure, véridique, celui-ci est presque exclusivement négatif. Il met l'accent sur les maux collectifs ainsi que les difficultés individuelles. En analysant ma propre expérience, j'ai réalisé qu'indirectement cela contribuait à créer un climat de peur. La formation donne l'impression que les communautés amérindiennes sont des milieux de vie potentiellement dangereux. Divers éléments participent

à cela, notamment le séminaire où l'on a présenté les taux de violence, de suicide, de syndrome d'alcoolisme fœtal, d'utilisation de drogues, etc. L'insistance sur la violence envers les femmes ainsi que les agressions sexuelles dans les communautés y contribue également. À plusieurs reprises, les jeunes femmes ont été averties de ne pas porter des vêtements provocants. Les directives de sécurité au sein des communautés participent aussi à la création de ce climat. Par exemple, une fois à Lac-Simon, les deux maisons où les équipes résidaient étaient situées dos à dos et, pour passer d'une maison à l'autre, les filles devaient s'assurer d'être accompagnées d'un garçon et/ou d'avertir un responsable de leur déplacement. Pour circuler à travers la communauté, c'était la même chose. Tous ces éléments ont contribué à ce que je développe un léger sentiment d'insécurité. Pourtant, j'avais une certaine connaissance des réalités vécues par les communautés amérindiennes du Québec, ce qui me permettait d'être critique à l'égard des enseignements de la formation. Je savais aussi que, malgré les problématiques, les communautés et les individus qui y habitent ne pouvaient s'y résumer. À travers leur discours les membres de l'église ne nient pas cela, mais, comme ils n'y font que très rarement référence, cela contribue à accentuer l'ampleur de la misère. Aussi, certains membres de la MKUC, qui étaient au courant que je prévoyais revenir seule dans la communauté au cours des jours suivants la mission estivale pour effectuer des entrevues, m'ont conseillé d'être prudente. Un leader s'étonna même que mes parents me laissent faire ce voyage. Sans énoncer directement que je pourrais être en danger, le fait de me mettre en garde témoignait de leur regard.

Lorsque je suis retournée seule dans la communauté, je n'ai rencontré personne d'hostile. Au contraire, les gens ont tous été d'une grande générosité. Dans un premier temps, je n'ai pas porté d'attention à ces divers éléments. Ce n'est que lorsque Jill (19 ans, Montréal, août 2014) me raconta sa première expérience de mission que j'ai compris que ce que j'avais ressenti n'était pas singulier :

« L : Est-ce que tu te souviens qu'est-ce qui a fait que tu es allée la première fois [à la Native mission] ?

J : Ah, ma mère m'a forcée! Non, non. Mais quand je suis allée là-bas, ma mère m'a forcée. [...]

L : Tu es allée à Lac-Simon ou Lac Dozois en premier ?

J : Lac-Simon. Puis, ça m'a un peu traumatisée.

L : Ah oui ? Pourquoi ?

J : Parce que la manière que... Comme, il y avait des trainings ?

L : Oui

J : Avant, c'était un peu intense. Parce que quand on avait des séminaires, on nous disait : "il y a des *rapes*, des abus d'alcool et tout ça". Oui, mais c'est un petit pourcentage quand même. Mais, la manière qu'on le disait, c'était vraiment comme si tout était juste sur ça.

L : On parlait beaucoup de la violence, de viol, etc. donc ça faisait peur ?

J : Oui, Oui. Et de la drogue et du suicide. J'étais comme "Oh my God ! Je ne veux pas aller là. Je veux retourner chez nous." Je ne savais pas ce qui se passait. Et je pensais que c'était juste ça. Je pensais que c'était juste ça donc, dans le fond, je ne voulais pas y aller.

L : Tu avais peur ?

J : Oui. Ça fait peur quand quelqu'un me dit : "tu t'en vas dans une réserve où est-ce qu'il y a juste ça." Ça me faisait peur. [...]

L : Est-ce que tu trouvais que c'était justement comme on te l'avait décrit ?

J : Non.

L : Tu trouvais que c'était moins pire ?

J : Oui. Mais...la première journée que je suis arrivée, je voulais repartir chez nous.

L : Et qu'est-ce qu'on t'a dit ?

J : On m'a dit : "Mais, pourquoi tu veux retourner ?" J'ai dit : "Première des choses, es-tu malade ? Je ne veux pas rester ici. " On me demandait pourquoi, puis j'ai dit : "Je ne suis pas capable de rester. Je ne veux pas me faire agresser. Je ne veux pas avoir de viol non plus. Je ne vais pas rester dans un endroit de même." [...] Puis, on m'a dit : "Reste pour une nuit, pour voir. Parce que de toute façon tu ne peux pas partir, on vient d'arriver. Et le lendemain, si tu veux vraiment partir, tu pourras." Donc, j'ai dit : "OK". Mais, je suis restée là et, dans le fond, je me suis dite : "Tant qu'à faire...je suis là. Je vais essayer". J'ai essayé. J'ai vraiment aimé là-bas. Parce que, je pensais que les gens seraient différents de moi et de Montréal, de ce que je pense des gens. Mais dans le fond, c'est juste des gens normaux. »

Tout comme Jill, une fois sur place, je n'ai pas retrouvé l'univers dangereux qu'on m'avait décrit. Les précautions de sécurité qui sont prises pendant la mission peuvent en partie s'expliquer par le fait que, bien que la MKUC ait l'autorisation de séjourner dans la communauté, aucune protection ne leur est garantie en cas de débordement.

En plus de créer un certain sentiment de peur pour les non-initiés, le portrait sombre des Anicinabek et de leur milieu de vie se retrouve dans la représentation qu'ont les jeunes missionnaires. Pendant les entrevues, je leur ai demandé de me parler des Anicinabek. Plusieurs ont fait référence aux souffrances collectives et individuelles. Mais, généralement, ils ont aussi souligné un élément positif :

« They're really cute. They like country music. Même les gens qui ont l'air un peu scary, you talk to them and they laugh. They're really soft. » (Olivia, 20 ans, Montréal, juin 2014)

« Je trouve qu'ils sont juste des gens comme nous. Ils sont pareils. C'est juste qu'ils ont des vies différentes. Ils ont eu un passé différent. Je ne pourrais jamais savoir ce qu'ils ont vécu, puis la peine qu'ils ont, mais, quand on parle, c'est la même chose. On rit de la même chose. » (Kristen, 22 ans, Montréal, juillet 2014)

« They're really sweet. Especially the kids; they really love you. At first they're a bit shy. Except the kids. Kids are really open. So they come to you even though they don't really know you. But I think especially adults, they're a bit shy and they are more reserved than the younger people. I think part of it had to do with *pensionnats*. And the fact that they were hurt by outsiders. » (Alexa, 21 ans, Montréal, juin 2014)

« Ils sont drôles. Je les aime beaucoup. Ils sont toujours souriants. Ils ont une passion pour vivre parce que quand je les vois, ça paraît qu'ils veulent... qu'ils cherchent quelque chose, à vivre une vie heureuse. » (Leslie, 16 ans, Montréal, août 2014)

« Quand je pense à Lac-Simon, I find it really big [the community]. And their biggest problem... I guess would be like spiritual problems, would be suicidal thoughts and violence. » (Rachel, 19 ans, Montréal, août 2014)

« Kids are like, they're just pure. They're not worried about anything. The only thing they have to think it's their friends. Yes. They're just pure. But adults, some parents are OK. But some adults, those who are addicted to drugs or... we have seen so many people who were drunk on the streets, in front of their house... » (Brandon, 25 ans, Montréal, août 2014)

Les discours présentés apparaissent plus contrastés que ce qui est enseigné pendant la formation. À mon avis, cela est dû au fait que leur expérience de missionnaire teinte leur perception. Souvent, ce qui est positif est issu de leur contact direct avec les Anicinabek (ex. : l'humour et leur gentillesse). Certaines de leurs références sont tout de même issues de la formation comme les problématiques sociales et les conséquences des pensionnats. La formation n'est donc pas sans impact sur la représentation des jeunes. Je me suis demandé pourquoi les Anicinabek sont représentés de cette manière lors de la formation et pourquoi l'accent est mis sur les défis qu'ils doivent affronter. Le portrait misérabiliste est-il dû à un manque de connaissance de la part des Coréens? Est-ce qu'en mettant de l'avant les difficultés cela permet de justifier la tenue des missions et, par le fait même, la nécessité de leur évangélisation? Je pense qu'une part d'explication se trouve dans chacune de ces hypothèses.

Des connaissances restreintes

Pratiquement aucun élément portant sur la culture anicinabe n'est appris lors de la formation. Pourtant, le discours des leaders et celui des jeunes soulignent sans cesse l'importance de bien connaître les individus chez qui une mission a lieu. À la question « Est-ce important de s'intéresser à leur culture? », les réponses allaient toutes dans le même sens :

« Yes, very, very important! » (Mark, 30 ans, Montréal, juin 2014)

« Yes. It's kind of business. You should know if you go there. It's a way to respect them. » (Brandon, 25 ans, Montréal, août 2014)

« Je pense que c'est important de savoir, apprendre à connaître leur culture parce que, non seulement pour toi ça devient utile, mais ça leur montre que tu n'es pas juste là pour dire... pas juste là pour faire "Believe in Jesus! Believe in Jesus!" Tu es là pour dire : "I care about you too and I want to get to know you also." » (Leslie, 16 ans, Montréal, août 2014)

Mais, dans les faits, peu d'importance semble y être accordée puisque peu de temps est consacré à ces apprentissages. Comme nous l'avons vu, les éléments historiques connus sont surtout en lien avec les blessures causées par la colonisation. Ils ont donc une connaissance globale de l'histoire des communautés, mais on peut penser qu'il s'agit d'une vision étroite au sens où elle met l'accent sur les pensionnats. Aussi, à travers cet enseignement, ils s'assurent de différencier le projet d'évangélisation auquel ils participent en soulignant les lacunes des missionnaires blancs qui ont œuvré auprès des Amérindiens.

Quant aux éléments culturels, très peu en ont mentionné quand je les ai questionnés. Une seule missionnaire a parlé de spiritualité traditionnelle et du concept de créateur. Par contre, lors de discussions informelles, d'autres ont mentionné l'animisme et le fait que certains participaient à des pow-wows. Je ne peux toutefois pas juger de la connaissance de la signification de ces termes qui ont seulement été énoncés. Au-delà de la formation, lors du séjour dans les communautés, très peu d'échanges culturels en lien avec la culture des Anicinabek ont lieu. Pour ma part, je n'ai observé aucune activité de la sorte à l'exception d'un service de soirée où de l'original et de la chachou⁴⁴ ont été servis comme repas

⁴⁴ À Lac-Simon, la bannique frite est appelée « chachou », mais le terme pour désigner ce pain peut varier d'une communauté anicinabe à l'autre. Par exemple, à Pikogan, il se nomme « sasopak8ecikan ».

postservice et d'une bannique qui a été offerte au groupe à Lac Dozois au moment du départ. Bien qu'il y ait eu consommation de la nourriture, il n'y a pas eu d'échange en lien avec ce type d'aliment. Selon certains membres de l'église, il semble que, lors de missions précédentes, des échanges culturels en lien avec la culture anicinabe aient eu lieu. Par exemple, Mark (30 ans, Montréal, juin 2014) explique que « sometimes they volunteer to show the drum. Sometimes they teach us how to... or do like native style dance. We even share the food. » Mais, de l'avis de certains jeunes, l'implication est davantage occasionnelle que la norme. Selon Kristen (22 ans, Montréal, juillet 2014), le cadre de la mission les contraint :

« Quelque chose que je voudrais qui se passe, c'est qu'on soit plus intégré avec leur culture, avec eux. Parce que, oui, ils aiment notre nourriture, ils aiment ce qu'on amène, mais ce serait cool, de nous aussi apprendre ce qu'eux, ils font. [...] Mais comme on est occupé avec nos activités, c'est un peu dur de faire ça, mais...

L : Parce que vous, la mission, elle est moins axée là-dessus? C'est plus une mission axée sur la religion?

K : Oui. Mais je trouve qu'il y a un moyen d'être plus *involved* avec eux, dans leur culture, même si on a toutes ces activités-là. »

Le fait de ne pas être engagé dans la culture et aussi le fait qu'ils se mêlent rarement à la population locale dans un cadre informel a été déploré par Léon (65 ans, Lac-Simon, juillet 2014), un Anicinabe qui réside à Lac-Simon:

« S'ils veulent vraiment faire des échanges, ils devraient apprendre aussi ce que nous autres on...C'est pour ça, disons, au lieu de rester dans la communauté, qu'ils restent aussi dans les campements, qu'ils se divisent. Parce qu'ils sont regroupés. Je les vois toujours se promener en groupe. [...] Leur façon est tellement structurée. Tandis que, dans la communauté ici, disons, il y a des personnes, un groupe de familles, qui sont très souples par rapport à ça. »

Il critique le manque d'engagement des Coréens dans la culture anicinabe, ce qui selon lui leur permettrait de mieux les connaître. Le discours véhiculé selon lequel il importe de bien connaître l'Autre semble donc en réalité se limiter à la connaissance interpersonnelle avec les individus. Par exemple, les leaders de la MKUC insistent pour les missionnaires connaissent tous les Anicinabek par leur nom. Il n'est pas rare qu'un missionnaire connaisse l'histoire de vie de tel ou tel Anicinabe, à savoir les épreuves qu'il a traversées, ses liens familiaux, etc. Par contre, au niveau culturel, le degré d'implication est limité.

L'idée que les missions de courte durée sont des occasions pour les jeunes de vivre une expérience interculturelle, c'est ce que promet notamment l'organisme évangélique transnational *Youth With a Mission* (Fer 2010). Plus que la simple rencontre entre deux groupes ou individus d'origines culturelles diverses, une rencontre interculturelle implique à mon avis que l'identité culturelle des acteurs soit mise de l'avant et qu'elle soit à des degrés variables mobilisée lors de la rencontre de l'Autre. Brian A. Howell souligne que la mission de courte durée « is imagined as a *crosscultural* trip of spiritual significance » (2012 : 138). Le terme « imaginé » rend compte du fait que si dans le discours la mission est présentée comme tel, dans les faits les échanges interculturels sont souvent plus idéalisés que concrets. Dans le cas de la MKUC, il faut dire que l'expérience n'est pas présentée ainsi. La mission n'est pas décrite comme l'occasion de créer un espace afin que les groupes partagent sur leur culture d'appartenance. Bien que ce ne soit pas absolument impossible que cela ait lieu, la mission n'est pas centrée sur cela et c'est d'ailleurs ce que critiquait Kristen en soulignant le fait que la mission est réglée au quart de tour, ce qui laisse peu de place aux interactions informelles où un espace de rencontre interculturelle pourrait être créé. Toutefois, les échanges culturels ne sont pas absents puisque la culture coréenne, elle, est mise à profit au cours du processus d'évangélisation. De ce fait, je ne considère pas que la mission à l'étude soit une expérience interculturelle parce que le partage culturel est généralement unilatéral.

La misère : un lieu fertile de conversion ?

Au cours d'une entrevue, une missionnaire m'expliquait que la situation dans laquelle se trouve un individu influence son potentiel d'accepter Jésus. En me racontant comment elle est devenue chrétienne, Emmy (21 ans, Montréal, juillet 2014) souligne que le fait qu'à l'époque, elle était « *in a really bad place* » a probablement aidé :

« Because if you're like satisfied with your life, you don't seek other things. If I'm living... I have everything I need. I have all the money I need. I have all this and my heart is like super happy all the time. I don't think I would have seeked God. I wouldn't seek help from anyone else. But because I was like really depressed and whatever so I was like... I needed something else in my life. »

Selon elle, le fait d'avoir certaines difficultés ou plutôt d'être en quête de sens serait donc un facteur pouvant influencer le besoin de Dieu dans les premiers temps. Cela rejoint l'idée que le fait de devenir chrétien répond à un certain besoin de guérison. L'instabilité, peu importe de

quel ordre, semble être un espace-temps propice pour rencontrer Dieu. En mettant l'accent sur les difficultés des communautés anicinabek, le projet d'évangélisation semble trouver une certaine justification. Au cours du message du service de soirée du dernier jour de formation, il a justement été souligné que c'est dans les pires circonstances que les choses extraordinaires se passent en Dieu. En d'autres mots, dans les moments de désespoir Dieu agit et il est puissant. C'est donc dire que ceux qui ont un besoin de guérison sont potentiellement plus réceptifs à la religion proposée. Maintenant que la formation ainsi que les motivations et les objectifs des missionnaires ont été abordés, voyons comment le départ en mission est marqué.

4.5. Une mission qui sort de la quotidienneté : en voyage vers Dieu et l'Autre

Rituel : éléments de définition

Mon intention n'est pas de fournir la définition du rituel, mais d'exposer les caractéristiques qui lui sont généralement associées. Tout d'abord, il peut être religieux, sacré, profane ou séculier. Le rituel a lieu dans un espace-temps déterminé. Ainsi, le commencement et la fin sont planifiés et donc prévisibles (Connerton 1989 : 44). Malgré son caractère prédéterminé et structuré, la créativité n'est pas absente du rituel.⁴⁵ Plusieurs auteurs considèrent que le rituel est une forme de communication (Tambiah 1981, Turner 2006, Séveri 2006). Claude Rivière soutient d'ailleurs que « le rite a comme finalité essentielle de faire communiquer des êtres et des choses entre eux, selon des règles codées » (1995 : 57). La communication est donc entendue comme pouvant avoir lieu entre humains, mais aussi avec des entités non humaines. Le rituel peut être répétitif dans les actes mêmes qu'il implique ou répétitif au sens où il a lieu annuellement, quotidiennement, etc. Une autre idée partagée concernant le rituel est qu'il s'agit d'une action. Mauss (1901) parle d'acte rituel, Terence Turner (2006) s'intéresse au rituel en tant que métaaction et Thomas Lawson (2008) traite de la représentation de l'action rituelle. Ce dernier note qu'une description de ce type d'action doit nécessairement se référer à la notion d'agentivité (agency), un concept que Sherry Ortner (2005) décrit comme le potentiel d'action conscient et intentionnel de tout acteur. C'est donc dire qu'une action rituelle ne peut être envisagée sans tenir compte des agents qui l'effectuent, mais aussi ceux qui la reçoivent. En tant que performance, le rituel implique un public qui,

⁴⁵ Au sujet de la créativité au sein des rituels religieux, voir par exemple Meintel (2013).

comme nous l'explique Baumann (1992), peut être extérieur à la communauté rituelle. Dans plusieurs contextes, la communauté rituelle n'effectue pas le rituel seulement pour elle. La performance peut aussi avoir lieu en contexte de compétition. En ce sens, Baumann (1992) propose que le rituel puisse impliquer l'Autre, c'est-à-dire qu'il peut servir à transmettre quelque chose à des individus ayant une appartenance culturelle distincte de celle du groupe performant. Le rituel peut donc être une mise en scène destinée à l'Autre. Des étrangers peuvent aussi être impliqués dans la performance (Baumann 1992).

Selon le type de rituel, la fonction peut varier et, à mon avis, un rituel peut avoir plusieurs fonctions. Baumann (1992) revient sur une certaine lecture de Durkheim qui concevait le rituel comme une forme de solidification des valeurs uniformément partagées par le groupe performant le rituel, ce qui permet la confirmation et la cohésion de l'unité. La réaffirmation des valeurs sociales du groupe est une fonction possible du rituel. Celui-ci peut aussi servir à amorcer des changements, ce qui est le cas des rites de passage. Ce ne sont pas les deux seules fonctions possibles, mais ce sont les deux fonctions assurées par la mission estivale de la MKUC. Je me restreindrai donc à celles-ci.

Fonction 1 : Renforcement et renouvellement de la relation avec Dieu

*Une *communitas* missionnaire*

Avant le départ pour les communautés anicinabek, un service matinal, pour tous les missionnaires et les individus désirant venir prier pour ces derniers, a eu lieu. Ce matin-là, et ce sera souvent le cas pendant la mission, plusieurs personnes portaient des chandails de mission, c'est-à-dire avec des citations de la Bible ou des mots d'encouragement. Par exemple, plusieurs avaient un chandail sur lequel il était notamment écrit « Cesos kisiik ». Selon les missionnaires, cela signifie « Jésus, je t'aime » en algonquin. Après quelques préparatifs, l'ensemble du groupe s'est regroupé dans le stationnement de l'église. Un grand rond a été formé et, une fois que tous se tenaient par les mains, une prière a été faite. Puis, une photo de groupe a marqué le départ. Ces rituels (prise de photo et prière de groupe) ont aussi été observés par Howell (2012 : 148). Il avance que ce chandail de groupe et autres rituels de départ contribuent à créer un sentiment de *communitas* au sein des missionnaires. La

communitas est un concept que l'on doit à l'anthropologue Victor Turner. Il s'agit d'une sensation de camaraderie, un « être ensemble » que l'on partage avec une collectivité lors d'un événement. Elle peut être expérimentée lors de divers types de rassemblement, mais disons que le contexte rituel est propice à la constitution d'une *communitas*.⁴⁶ En partant pour la mission, les missionnaires quittent leur environnement quotidien. Ils sont ainsi séparés de leurs repères habituels et ils s'engagent dans un séjour qui les plongera dans une réalité distincte de la leur. Pour la semaine à venir, les autres missionnaires constitueront leur groupe d'appartenance. Je suis du même avis qu'Howell en ce qui concerne le sentiment de *communitas* qui se crée lors du départ en mission. J'ai moi-même pu la ressentir tout au long du séjour et ce, dès le début de la formation intensive. En continuant ma participation aux activités de l'église après la mission, j'ai aussi été en mesure d'observer que le temps de la mission est particulier au sens où le sentiment de *communitas* qui y est ressenti disparaît au retour. En partant en mission, les missionnaires s'engagent dans une expérience qui a le potentiel d'avoir un impact sur eux et leur foi. Je traiterai de deux impacts possibles : la consolidation de la croyance et l'acquisition d'un nouveau statut.

Un « pèlerinage » vers Dieu

Même si les missions de courte durée ne sont pas des pèlerinages, certaines caractéristiques sont similaires et, de ce fait, certaines analyses concernant les pèlerinages sont utiles pour saisir le fonctionnement des missions. Howell (2012 : 178) propose que, plutôt que de voyager vers un lieu de pèlerinage qui permettrait aux pèlerins de faire l'expérience d'une révélation spirituelle via un pouvoir associé au lieu, dans le cas d'une mission de courte durée la pauvreté devient le « lieu » où les missionnaires peuvent, entre autres, recevoir la bénédiction de Dieu pour leur interaction avec des Autres. L'expérience spirituelle est vécue via le don de soi que font les missionnaires. Selon l'auteur, l'expérience de la pauvreté peut être considérée comme un « lieu » où Dieu peut se révéler d'une manière différente et parfois extraordinaire. Je pense que la mission estivale chez les Anicinabek peut être envisagée ainsi. Compte tenu de l'image avec laquelle les missionnaires et les leaders se représentent les Anicinabek et leur milieu de vie, la mission est l'occasion de voir la pauvreté et la détresse. Cette expérience devient un espace où ils peuvent expérimenter plus intensément

⁴⁶ Pour une discussion plus approfondie sur le concept, voir Turner E. (2012) et Turner V. (1969).

Dieu et où des choses extraordinaires⁴⁷ peuvent se produire. Comme dans le cas du pèlerinage, cela peut permettre aux missionnaires de renforcer leur attachement à leur religion.

Il serait possible de contre-argumenter et d'avancer que considérant la banalité de la mobilité de nos jours, une expérience de mission ne peut être considéré comme un temps spécial. Il s'agit là d'une réflexion concernant les pèlerinages que je transpose aux missions de courte durée. Edith et Victor Turner (1978), dans un ouvrage concernant les pèlerinages chrétiens, présentent le pèlerinage comme étant une expérience extraordinaire qui permet aux pèlerins de sortir de leur position sociale et de la structure quotidienne. Simon Coleman et John Eade (2004), qui se sont intéressés à la même pratique plus récemment, remettent en question l'idée que les pèlerinages doivent être considérés comme extraordinaires en évoquant le fait que la mobilité est dorénavant chose courante. De ce fait, le pèlerinage apparaît moins exceptionnel et hors de la société. Leur argument principal révèle une réalité non négligeable. Chez les jeunes de la MKUC, le voyage est effectivement souvent chose courante. Il n'est pas rare qu'un d'entre eux visite la Corée ou que, comme de nombreux étudiants, ils partent à l'étranger le temps d'un semestre d'étude. Davantage qu'une simple normalisation de la mobilité, il pourrait être avancé que, compte tenu du fait que les membres de la MKUC sont appelés à être missionnaires au quotidien, les missions ne sortent pas de l'ordinaire. Il faut dire que, dans les faits, les jeunes le font rarement. Je pense donc que la participation à une mission doit être considérée comme une pratique qui permet aux jeunes de sortir de leur quotidienneté, notamment à cause du voyage qu'elle implique, mais aussi à cause du rôle spécial qu'ils occupent. En étant un contexte extra quotidien et en créant une *communitas*, la mission estivale a le potentiel de créer une intensité qui est caractéristique du temps rituel.⁴⁸

La mission : un rite d'intensification

Le pèlerinage intensifie les liens entre les participants qui, bien qu'ils puissent ne pas être familiers les uns avec les autres, partagent tous, selon le pèlerinage, une même croyance,

⁴⁷ Plusieurs ont témoigné de ce fait. Par exemple, deux missionnaires m'ont raconté qu'il y a plusieurs années, une femme avec de graves problèmes de vue avait retrouvé la vision pendant un service de mission. Cette guérison a amené la femme à se convertir. Il peut aussi s'agir de rencontres spéciales entre Dieu et un missionnaire.

⁴⁸ Wulf (2007) montre que ce temps particulier peut être dû à ces deux caractéristiques.

un même système religieux, une même culture, etc. (Moore 1980). Il a été proposé que les missions de courte durée puissent, au même titre que les pèlerinages (Moore 1980), être considérées comme des rituels d'intensification (Priest et al. 2006). Les rites d'intensification ont comme fonction la réaffirmation et le renouvellement (Moore 1980). Il y aurait à la fois une intensification du lien social entre les individus qui y prennent part à cause du fait qu'ils partagent un espace-temps particulier et hors de leur milieu de vie. Dans le cas de la mission estivale, il y a certes une intensification des liens entre les membres du groupe. Cela peut possiblement contribuer à consolider leur appartenance à leur église. La mission leur permet aussi de se rapprocher individuellement de Dieu et de renouveler ou réactualiser leur amour pour lui. Je suis donc d'avis que la mission estivale de la MKUC peut être considérée comme un rite d'intensification.

Même si à première vue, ces rituels n'impliquent pas une transformation des participants, Moore (1980) soutient que cela est possible. Lors de la réintégration de leur vie quotidienne, les participants peuvent revenir transformés par leur expérience. Je pense aussi que l'intensification du lien collectif entre les missionnaires et l'intensification de leur relation à Dieu peut être à la source de la transformation, soit en ce qui concerne l'implication des jeunes dans l'église, soit dans leur ferveur religieuse. Pour certains, les missions sont aussi l'occasion d'acquérir un nouveau statut.

Fonction 2 : Transformer les missionnaires

L'initiation des nouveaux missionnaires

Au XXe siècle, Arnold Van Gennep a démontré qu'une structure commune sous-tendait les rites de passage (initiation, funérailles, etc.) (Deliège 2006) : une phase de séparation, une phase liminale et une phase d'agrégation. Dans le cas d'une mission, le départ peut être entendu comme la phase de séparation des jeunes de leur vie quotidienne et profane, le séjour comme la phase liminale où ils deviennent missionnaires et le retour comme phase d'agrégation où les jeunes réintègrent leur vie et la société. Par cette expérience, l'individu pour qui c'est la première expérience change de statut et passe de non-initié à initié. Le retour représente la phase d'agrégation où son nouveau statut est incorporé. Toutefois, pour plusieurs

jeunes, cette mission est une activité annuelle. Ils sont donc nombreux à y prendre part plusieurs fois dans leur vie. Pour les initiés, le retour ne marque pas nécessairement l'agrégation d'un nouveau statut, mais ils peuvent incorporer certaines transformations au niveau spirituel ou personnel. Ils peuvent avoir acquis un nouveau don spirituel⁴⁹, développé une sensibilisation sociale⁵⁰, etc. La possibilité d'effectuer la mission plus d'une fois dans sa vie restreint la possibilité de considérer la mission de courte durée comme un rite de passage même si elle peut servir à initier certains. Il m'apparaît donc plus juste de considérer la mission comme un phénomène liminoïde.

La mission de courte durée : un phénomène liminoïde

La notion de liminoïde n'est pas restreinte aux rites de passage. Elle peut s'appliquer à des phases de différents types de changements culturels (Turner et Turner 1978 : 2). Selon Edith et Victor Turner (1978), les phénomènes liminoïdes seraient issus d'activités auxquelles prennent volontairement part des individus. Les activités peuvent être cycliques ou intermittentes. Ces phénomènes impliquent aussi une distanciation volontaire de son quotidien. Selon Deflem (1991), V. Turner qualifierait de liminoïdes surtout les rituels de type séculier ou profane des sociétés « modernes », soit industrialisées, notamment parce qu'ils n'impliquent pas l'ensemble de la collectivité. Pour ma part, je considère que les phénomènes liminoïdes incluent aussi certains rites à caractères religieux. Je retiendrai du concept de liminoïde qu'il s'agit de phénomènes pouvant être pratiqués par une part d'une totalité et qu'ils sont le fruit de l'agentivité des individus qui choisissent volontairement d'y prendre part. Ces caractéristiques décrivent tout à fait la mission estivale : les jeunes y prennent part sur une base volontaire, ce qui fait qu'ils peuvent décider une année de ne pas y prendre part et d'y participer à nouveau l'année suivante; une part de l'église seulement participe aux missions qui n'engagent donc pas la totalité de la communauté formée par l'église. Comme il a été mentionné que certains jeunes sont fortement encouragés à participer aux missions par

⁴⁹ Des missionnaires m'ont dit avoir reçu le don de glossolalie lors d'une mission ou de la formation pré-mission. Trinitapoli et Vaisey (2009) ont aussi observé ce type de transformation. Ils montrent que la participation contribue à intensifier les croyances et les pratiques religieuses des jeunes.

⁵⁰ Il s'agit d'un type de transformation observé par Ver Beek (2006). Il montre que les missionnaires ayant participé à une mission de courte durée ont rapporté que cette expérience avait contribué à augmenter leur intérêt envers les pays sous-développés en terme de prière et de don financier. Mais, en réalité l'augmentation des dons de charité était faible.

leurs parents ou par un leader de l'église, il serait possible d'arguer qu'il ne s'agit pas vraiment d'un phénomène liminoïde pour l'ensemble des participants. Il faut toutefois souligner que les jeunes qui ont été forcés de prendre part aux missions sont une minorité et que le caractère obligatoire de leur participation tend à disparaître avec le temps à cause d'expériences positives pour laisser place à la participation volontaire.

Conclusion

L'exposition des motivations et des objectifs des missionnaires a permis de constater que ce sont les croyances chrétiennes qui motivent les missionnaires à prendre part à l'évangélisation des Anicinabek. La croyance en Dieu, en son amour inconditionnel, en sa puissance, en son appel à partager la Bonne Nouvelle aux non-croyants sont quelques croyances qui justifient et expliquent la ferveur missionnaire. Il semble que ce soit courant dans le cas de la participation à des rituels. En effet, selon Roberte Hamayon (2005), la croyance peut être à la source de la motivation d'un individu à s'engager dans un acte rituel. Quant à la formation, elle apparaît comme une étape clé dans la construction de la représentation des Anicinabek partagée par les missionnaires et leur conception de l'évangélisation. Mais un décalage existe entre ce qui est véhiculé lors de la formation et la réalité sur le terrain. Elle permet aussi aux missionnaires de se centrer sur Dieu afin d'être investis par le Saint-Esprit afin que leur effort d'évangélisation ait un potentiel d'effectivité sur le terrain. Cette formation ainsi que le départ marque la constitution d'une *communitas* entre les missionnaires qui s'engagent dans la mission estivale, un rite d'identification ainsi qu'un phénomène liminoïde. Les deux fonctions de ce rituel, la réaffirmation ou le renouvellement d'une relation forte entre les missionnaires et Dieu ainsi que la transformation des missionnaires, peuvent aussi être effectives chez les Anicinabek, qui participent au rituel. Ainsi, pour les Anicinabek chrétiens, la mission peut être l'occasion de se rapprocher de Dieu alors que pour les non-initiés, la participation à la mission peut enclencher une transformation, voire amener à la conversion. La mission est donc un rituel qui engage l'Autre. Je m'intéresserai maintenant au contenu de ce rituel en analysant les activités proposées aux Anicinabek durant le séjour missionnaire.

Chapitre 5. Donner pour que Dieu reçoive : un système de don

J'ai identifié deux types de relations nécessaires à l'effectivité du processus d'évangélisation : celle des missionnaires à Dieu ainsi que celles entre ces derniers et les Anicinabek. Le chapitre précédent nous a permis de comprendre en quoi la relation des missionnaires à Dieu était importante. Dans ce chapitre, il sera question de l'établissement de relations avec les Anicinabek. Il s'agit d'une étape nécessaire à la réception de la religion évangélique dont ils font la promotion. En effet, comme l'explique Julia (18 ans, Montréal, juin 2014), l'une des missionnaires, « if you want them to really understand what you are saying, you need to build a relationship with them first ». En analysant le séjour missionnaire, je démontrerai que le don est central dans cette étape et qu'il peut être considéré comme un outil. Pour ce faire, je présenterai les activités de la mission en distinguant celles qui sont destinées aux enfants et celles proposées à toute la communauté, mais particulièrement aux adultes. J'analyserai les cibles ainsi que les objectifs des activités à travers lesquelles deux types de dons sont observables : les dons humains (temps et affection) et les dons matériels. Pour débiter cette démonstration, j'aimerais présenter la structure du séjour missionnaire.

La structure de la semaine et une journée type

La mission estivale a duré sept jours, le premier et le dernier jour étant consacrés au voyage ainsi qu'à l'installation/rangement. Pour chacune des communautés, l'équipe était composée de missionnaires, un pasteur (soit le pasteur principal ou les pasteurs pour ministère pour jeunes adultes), un ancien et des diacres membres de la congrégation principale de la MKUC. En plus des bagages individuels des membres de l'équipe, l'église amène toute la nourriture nécessaire pour la semaine, des cadeaux pour les enfants, des instruments de musique, etc. À Lac-Simon, l'équipe reste dans des maisons prêtées par des familles anicinabek qui partent vivre ailleurs. L'une des maisons était pour les membres masculins et l'autre pour les membres féminins de l'équipe. En contrepartie de cette hospitalité, l'église a remis aux familles une carte de remerciement et une carte cadeau.

Sauf les journées de déplacement, le déroulement des journées était similaire. Entre 8h et 9h, un Q.T. était prévu. Le déjeuner avait lieu dans la maison des garçons pendant l'heure

suivante. De 10h à 11h, un service matinal avait lieu dans le sous-sol de la maison des filles. Ce service n'était pas ouvert aux Anicinabek, mais destiné à l'équipe de missionnaires. Le Q.T. et le service matinal contribuent à maintenir une bonne relation à Dieu en nourrissant spirituellement les missionnaires et permettent ainsi la continuation de l'incorporation du Saint-Esprit. Ensuite, la préparation du ministère pour enfants avait lieu. Les missionnaires se rendaient à l'école primaire (nommée Amikobi) où se déroulent les activités. La salle était préparée, les bricolages et les matériaux mis en place et parfois des chorégraphies pour les chansons de louanges étaient pratiquées. Entre 12h et 13h, l'équipe se réunissait pour le repas.⁵¹ Puis, jusqu'à 15h une séance de VBS avait lieu. Une période de repos était ensuite prévue. Les missionnaires se réunissaient pour des discussions informelles. Bien que le caractère religieux soit central à la mission, les moments profanes font aussi partie du rituel. Victor et Edith Turner (1978) rappellent l'importance d'accorder de l'attention à l'ensemble de ce qui entoure le rituel, dont les éléments et/ou activités non rituels. Au même titre qu'un pèlerinage, la mission estivale se déroule sur plusieurs jours et donc les missionnaires partagent un quotidien extraordinaire. Dans leur analyse des pèlerinages chrétiens, Edith et Victor Turner (1978 : 37) nomment ces moments de camaraderie, qui ont lieu entre les activités religieuses, des « interludes laïques ». Ceux-ci contribuent à créer et nourrir le sentiment de *communitas* entre les missionnaires. Entre 16h et 17h, des visites à domicile d'évangélisation étaient prévues. L'heure suivante était destinée à une deuxième période de repos, mais les visites à domicile empiétaient souvent sur celle-ci. Entre 18h et 19h, c'était le souper et le service de soirée, qui avait lieu à l'école primaire, suivait. Ces services se sont terminés vers 22h30 ou 23h. À la suite de ceux-ci, un moment était consacré pour une discussion de groupe. En mission, les Coréens consacrent du temps aux Anicinabek et leur partage de l'amour. C'est à ce type de don que je m'attarderai maintenant.

⁵¹ Des plats coréens ont été préparés toute la semaine par des femmes diacones coréennes. Les enfants qui habitaient habituellement les maisons où logeaient les missionnaires ont été invités à partager tous les repas. Certains membres et leaders de l'église locale de Lac-Simon ont aussi été présents à tous les repas.

5.1. Dons humains : temps et amour

Pour les enfants : des séances de Vacation Bible School (VBS)

Comme il a été mentionné, la thématique annuelle de la VBS était « *fisherman* ». De grands décors en lien avec celle-ci ont été préparés. Une grande pancarte avec les règlements a aussi été installée dans la salle. Ces règles sont répétées au début de chacune des séances : 1. Je suis poli et gentil; 2. J'écoute, j'obéis et je participe; 3. Je ne mens pas; 4. Je ne brise pas et 5. Je ne me bagarre pas. Il y avait une maître de cérémonie (MC) qui faisait le message et qui guidait le déroulement de la séance. Elle était habillée en pêcheuse et tous les messages de la semaine étaient en lien avec le fait ce rôle. Lors des trois journées de VBS, la séquence fut la même. D'abord, une demi-heure avant le début des activités quelques-uns des missionnaires restaient à l'école afin d'accueillir les jeunes à l'extérieur et les autres allaient se promener dans la communauté pour aller rencontrer des enfants anicinabek et les inviter aux activités. Selon l'horaire de la semaine, il s'agissait de la *Jericho Walk*. J'ai questionné les missionnaires sur la signification de cette marche. Selon eux, cela faisait référence à un passage dans la Bible. Nous allions marcher à travers le village afin de déclarer la présence de Dieu pour chasser les mauvais esprits en priant et en intercédant. Mais cette explication ne concorde pas avec la façon dont la marche se déroule dans la réalité. Pendant la *Jericho Walk*, les missionnaires se promenaient avec des enfants dans les rues et invitaient ceux qu'ils croisaient. Avec des instruments de musique et parfois des chants, ils faisaient du bruit afin que les enfants sortent de leur maison et rejoignent le groupe. Je n'ai pas observé de prière ou d'intercession pendant ces marches. Il n'a jamais été question non plus du fait que celles-ci visaient à déclarer la présence de Dieu dans la communauté. De retour à l'école, les enfants devaient tous se mettre en rang pour chaque des étapes : entrer dans l'école, se laver les mains et le visage, se faire attribué une équipe et entrer dans la salle. Si les enfants avaient un bon comportement ou s'ils participaient bien, un ou plusieurs collants étaient accordés à leur équipe. Au final, l'équipe avec le plus de collants était la gagnante. Cette méthode a été décrite comme étant du renforcement positif et comme un système de récompenses.

Les activités d'une séance de VBS s'enchaînaient toujours ainsi: prière, louange, *memory verse*, sketch/message, prière en petits groupes, bricolage, cadeaux pour l'équipe

gagnante et collation pour tous. Plus précisément, la MC commençait par présenter les missionnaires nommés les « amis coréens » ou les « animateurs ». Les cinq règlements énoncés plus tôt étaient lus à voix haute par les missionnaires et répétés par les enfants. La MC demandait ensuite aux enfants de dire avec elle : « Les yeux fermés, la bouche fermée, les mains ensemble! » et une prière était faite. Chaque fois que l'attention des enfants était requise pour une prière, cette formule était répétée. Ensuite, deux missionnaires animaient les louanges qui consistaient en trois chansons avec des paroles en français et des chorégraphies.

Le *memory verse* suivait. Un verset thématique a été choisi pour la semaine : « Jésus dit à Simon : n'aie pas peur, désormais tu seras pêcheur d'hommes Luc chapitre 5 verset 10 » (Luc 5 : 10). C'est ce même verset qui a été répété au cours des trois jours de VBS. Cette activité vise l'apprentissage du verset par cœur. Lors de la formation, l'équipe de missionnaires de Lac-Simon avait convenu que le verset serait chanté sur l'air de la chanson « *What Makes You Beautiful* » du groupe américain *One Direction*. Pour commencer, l'ensemble du verset était projeté à l'écran et, progressivement, des mots étaient supprimés. Le verset était donc troué, jusqu'à ce qu'il disparaisse complètement. Les jeunes devaient alors le chanter sans avoir les paroles sous les yeux. Une fois terminé, le message avait lieu.

Tout d'abord, un bref sketch était fait par la MC et un autre missionnaire. Ils jouaient une scène quelconque et, par la suite, le message de la MC consistait à expliquer le sketch. Une morale chrétienne était toujours comprise. Le tout durait, à chaque fois, environ quinze minutes. Les sketches et les messages ont pour objectif d'enseigner des idées et des croyances chrétiennes (royaume de Dieu, vie éternelle, pouvoir de la prière, etc.). L'utilisation du sketch pour faire les messages permet de jouer des tableaux bibliques (multiplication des poissons, etc.) et de créer des images fortes. La représentation visuelle permet aux enfants de comprendre facilement ce qui est véhiculé. Les sketches ainsi que les explications qui suivent distinguent nettement les comportements positifs à adopter (partage, générosité, etc.) de ceux à modifier (privilégier les choses matérielles, etc.). Cette activité participe à la transmission de la conception dichotomique du monde, à savoir la vie en Dieu et la vie terrestre qui peut mener à des comportements inadéquats.

Suite au message, la MC invitait les enfants à se joindre à l'un ou l'autre des missionnaires pour prier. Puis, c'était le temps du bricolage. Les jeunes ont été invités à faire une baleine en carton à construire, un mobile constitué de trois poissons attachés à un bâton avec des cordes et à colorier un bout de tissu fixé à une pierre à l'allure de poisson. Sur chacun des bricolages les enfants devaient écrire le verset répété lors du *memory verse*. Les enfants anicinabek étaient invités à apporter les bricolages à la maison, ce qui apparaît comme une façon d'entrer en contact avec les parents et les familiariser aux apprentissages chrétiens étant donné la présence du verset sur chacun d'entre eux. Suite au bricolage, l'équipe gagnante était déterminée et les membres de celle-ci recevaient un cadeau (des lunettes de soleil, des ballons gonflables, des cahiers à dessins, etc.). Les autres étaient invités à l'extérieur où les enfants devaient se mettre en rang pour recevoir la collation du jour (accompagnements et repas).

C'est ainsi que se déroulait chacune des séances de VBS. Le nombre d'enfants qui ont participé aux séances est impressionnant : entre 80 et 120 chaque jour. Compte tenu du fait que les missionnaires étaient 12 à Lac-Simon, il était parfois difficile de gérer la discipline dans la salle. À plusieurs reprises, les enfants ont été avertis que s'ils étaient sages ils auraient une collation et peut-être un cadeau à la fin. Aussi, pour les plus turbulents, ils ont été avertis qu'après trois avertissements, ils devaient retourner à la maison. L'âge des jeunes était variable. Certains étaient très jeunes, entre 2 et 3 ans. Les plus vieux avaient environ 13 ans, mais ils étaient en minorité. La plupart des participants avaient entre 2 et 10 ans.

Via ces activités, ce que les missionnaires vont avant tout offrir aux enfants, c'est de l'amour et de l'attention. Nous l'avons vu au cours de l'analyse des motivations, l'amour est particulièrement important. Je considère qu'il s'agit d'une forme de don à l'égard des enfants, de la même manière que des bénévoles vont donner de leur temps au sein d'un organisme de bienfaisance, par exemple. Les missionnaires offrent aussi ces dons de temps et d'amour à l'ensemble des Anicinabek de la communauté mais, compte tenu du fait qu'ils sont majoritairement avec les enfants, c'est à eux que ces dons sont principalement destinés. Le désir de donner de l'amour et de l'affection aux enfants anicinabek revient souvent à travers le discours des missionnaires. Compte tenu du fait que fréquemment les enfants qui participent à la VBS expriment eux aussi leur amour pour les missionnaires, je considère que les

missionnaires reçoivent en retour de leurs dons. C'est à cela que fait référence Alison (16 ans, Montréal, août 2014) quand elle dit : « You just see by giving a little bit of our love they just love you so much. They get so attached to you and you're just amazed. » Même si ce contre-don n'est pas la conversion, qui serait le contre-don ultime à Dieu, mais aussi aux missionnaires qui y verraient le fruit de leurs efforts ou en d'autres mots un retour sur leur investissement, l'affection rendue par les enfants permet aux missionnaires de sentir qu'ils reçoivent aussi. Il y a là une certaine forme de réciprocité.

Pour les adultes : des visites à domicile et des services de soirée

J'ai identifié deux activités où les adultes anicinabek étaient ciblés, mais elles s'adressent en principe à toute la communauté. Cela n'inclut pas le festival de rue parce qu'il n'a pas eu lieu cette année à Lac-Simon. Les visites à domicile, qui sont à l'horaire tous les jours de la mission, sont la première activité identifiée. À ces occasions, l'ensemble des missionnaires se divisait en groupes (trois ou quatre personnes). Dans chacun d'entre eux, il y avait au moins un leader (adulte ou jeune) et une personne qui parlait le français. Les groupes sélectionnaient des maisons au hasard. Le contenu de la conversation variait. Parfois, elles étaient chaleureuses et amicales. À d'autres occasions, les Anicinabek écoutaient sans s'impliquer dans la conversation. D'autres répondaient poliment qu'ils n'avaient pas le temps ou ils énonçaient leur allégeance à une autre spiritualité de façon à clore la conversation. Si les missionnaires connaissent les personnes rencontrées, alors une conversation plus familière a lieu. Dans les cas où les personnes rencontrées étaient déjà engagées dans une relation avec Dieu, les missionnaires questionnaient ces derniers sur leur moral spirituel. Lorsque les enfants habitant la maison avaient participé aux activités de la VBS dans la journée, les missionnaires parlaient des activités qu'ils avaient faites avec eux. Souvent, les missionnaires demandaient à la personne qui leur avait ouvert la maison si elle connaissait Jésus et lui parlaient un peu de ce dernier. Les missionnaires invitaient aussi les Anicinabek rencontrés à venir assister aux services de soirée et à amener leurs enfants aux activités. Ils demandaient fréquemment aux Anicinabek s'ils pouvaient prier pour eux. Généralement, ils ont accepté. Certains ont demandé des prières pour des maux physiques (mal de dos, de hanche, etc.), des problèmes d'emploi, etc. La plupart du temps, ce sont des adultes qui sont rencontrés lors de ces visites. Seule une des visites à laquelle j'ai assisté a permis la rencontre d'adolescents qui

étaient intoxiqués par la drogue. Ils ont poliment demandé aux missionnaires de quitter en expliquant la situation. Un des missionnaires leur a rapidement partagé le fait que lui aussi consommait, mais que grâce à Dieu sa vie avait changé. Lorsque des personnes rencontrées lors de visites à domicile ont assisté à un service de soirée, cela était interprété comme une avancée, soit une réussite partielle de leur action.

La deuxième activité identifiée pour les adultes est les services de soirée. Ils sont habituellement organisés par la MKUC, selon les missionnaires. Les services de soirée dont je discute ici sont particuliers puisque, cette année, l'église locale de Lac-Simon avait invité un pasteur québécois à effectuer ces services qui ont eu lieu du dimanche au jeudi. En plus de Lac-Simon, d'autres communautés anicinabek (Kitcisakik et Pikogan, entre autres) des environs ont été invitées. Le pasteur québécois était accompagné de trois assistants. Des Anicinabek, qui fréquentent régulièrement l'église locale, étaient présents lors des services de soirée. Dans l'assemblée, j'ai toujours compté plus de femmes anicinabek que d'hommes.⁵² Il y avait des adolescents, mais c'étaient surtout des adultes qui y participaient.

N'ayant pas la responsabilité d'organiser et d'animer les services, les Coréens ont aidé au niveau technique, mais ils ont surtout participé en s'occupant des enfants des Anicinabek venus assister aux services. Les Anicinabek ne semblaient pas perturbés ou dérangés par le va-et-vient et les bruits des enfants qui avaient tendance à se promener et jouer tout au long des services. Cette liberté et cette autonomie laissées aux enfants sont caractéristiques des normes de conduite chez les Amérindiens. Bousquet (2012c : 221) explique que chez les Amérindiens « les enfants courent partout et mangent sur demande », ce qui s'inscrit dans une forme d'éducation non interventionniste qu'ils privilégient souvent.⁵³ Toutefois, les Coréens, eux,

⁵² Lors du service du dimanche, j'ai compté 15 femmes et 6 hommes ; lundi 17 femmes et 6 hommes ; mardi 27 femmes et 10 hommes ; mercredi 32 femmes et 11 hommes ; jeudi 23 femmes et 8 hommes. Il y avait des va-et-vient dans la salle donc le nombre d'individus a pu légèrement varier au cours des soirées. Cette observation concorde avec celle faite par d'autres au sujet du fait qu'au sein des églises évangéliques, les femmes y sont souvent plus nombreuses. Cela a été observé par Bousquet (2005) chez les Anicinabek de Pikogan, par Westman (2012) au sein d'une église pentecôtiste crie d'Alberta, etc. Au cours de leur entrevue, Martine (50 ans, Lac-Simon, juillet 2014) et Marie (59 ans, Lac-Simon, juillet 2014) ont aussi souligné la présence plus importante des femmes dans l'église chrétienne de Lac-Simon, sans être en mesure de m'expliquer pourquoi.

⁵³ Au sujet de ce type d'éducation chez les Anicinabek, voir Bousquet (2012d) et Larose (1993). L'écoute et l'observation sont privilégiés et chacun est appelé à apprendre par essai-erreur.

étaient d'avis que cela nuisait à la concentration nécessaire à l'écoute attentive du message. De ce fait, la plupart des missionnaires étaient à l'extérieur du gymnase où se déroulaient les services afin de divertir les enfants pour libérer les parents anicinabek assistant aux services. Cela laisse transparaître des différences quant à ce qui est considéré comme acceptable et normal chez les Coréens et les Anicinabek.

Sans entrer dans les détails du contenu des messages du pasteur invité, je présente ici un aperçu des services de soirée que je qualifierais de très émotifs. Le pasteur invité et son équipe ne se définissaient pas comme étant pentecôtistes, mais leur pratique, à travers laquelle les manifestations physiques du Saint-Esprit étaient omniprésentes, s'y apparentait grandement. Ils se présentaient plutôt comme du ministère de guérison, d'évangélisation et de prophéties. Les messages ont tous été accompagnés des manifestations physiques du Saint-Esprit. Le pasteur et son équipe énonçaient lors des louanges une multitude de maux (physiques et psychologiques) qu'ils ressentaient chez l'une ou l'autre des personnes dans l'assemblée et déclaraient la guérison de Dieu en cours. Ils demandaient ensuite aux Anicinabek qui étaient guéris de l'un ou l'autre des maux de se manifester. Au fil des soirs, les témoignages se sont faits de plus en plus nombreux. Pour encourager les individus à confirmer les guérisons énoncées, le pasteur invité a expliqué qu'il était important de témoigner de ses guérisons puisque cela permet de montrer aux autres l'œuvre de Dieu. À la fin de chaque service, le pasteur invité et ses assistants priaient sur les Anicinabek volontaires, qui étaient venus se mettre debout à l'avant. La majorité d'entre eux se retrouvaient étendus sur le sol suite à la prière qui avait été faite pour eux. Certains tremblaient ou pleuraient très fort. Un soir, une adolescente anicinabe a aussi dû être délivrée. Un mauvais esprit qui était en elle s'est manifesté par des cris et des pleurs suite à une prière qu'elle avait reçue. Ces quelques exemples nous permettent de constater que les services de soirée étaient très charismatiques et axés sur la guérison. Je reviendrai dans le 6^e chapitre sur cette notion de guérison qui semble omniprésente. Lors du dernier service de soirée, le pasteur invité ainsi que la pasteure de l'église locale de Lac-Simon a invité tous les parents à participer à la consécration des bébés. Neuf enfants ont été consacrés. Le mercredi le pasteur invité et son équipe ont aussi baptisé par immersion une dizaine d'Anicinabek dans un lac. À mon sens, le fait que l'église chrétienne locale ait pris l'initiative d'inviter un pasteur extérieur pour la mission témoigne de

l'enthousiasme de ses fidèles et de la vitalité grandissante dont elle jouit. L'ensemble de la présente section a mis en lumière les différentes manières dont les missionnaires offrent leur temps et leur amour aux Anicinabek, petits et grands. Nous avons aussi pu percevoir plusieurs dons matériels.

5.2. Des dons matériels : services, cadeaux et nourriture

Cadeaux et services gratuits

Les missionnaires sont d'une grande générosité lors des missions, et particulièrement lors de la mission estivale. En plus de ces cadeaux et des collations aux enfants, des cadeaux sont aussi offerts aux adultes. Lors des visites à domicile, les missionnaires remettaient aux Anicinabek de chacune des maisons un petit sac rempli de sachet de café soluble coréen ayant un emballage dans cette langue. Aucun Anicinabek n'a refusé ce petit présent. Souvent lors des visites, les Anicinabek étaient timides et parlaient peu, ainsi le cadeau permettait aux Coréens d'entamer une conversion. Lorsque les sachets de café en sont venus à manquer, des visites à domicile ont été effectuées sans qu'un présent soit remis aux Anicinabek rencontrés. Il est intéressant de noter qu'il s'agit d'un produit coréen. En offrant un produit culturel provenant de leur pays d'origine, ils font le pari d'intriguer ou de repousser le receveur. En général, les réactions que j'ai observées étaient positives ou du moins non hostiles.

Lors de la mission estivale, en plus de ces cadeaux, les missionnaires organisent des séances de coiffure. Pour ces occasions, des Coréens spécialistes de ces services se rendent à Lac-Simon. Selon Marie et André (59 et 61 ans, Lac-Simon, juillet 2014), plusieurs Anicinabek apprécient et attendent ces services. Les Coréens sont d'ailleurs connus pour offrir des services gratuits et l'on souligne souvent les coupes de cheveux gratuites qu'ils organisent. Un autre service offert est l'acupuncture. Cette année un homme coréen d'âge avancé est venu une journée pour offrir des séances gratuites aux Anicinabek intéressés. Les séances avaient lieu dans le centre de santé de la communauté, qui a prêté deux salles d'examen à l'acupuncteur. J'ai assisté ce dernier pendant une demi-journée. Il avait besoin de quelqu'un pour faire la traduction de l'anglais au français. Certains Anicinabek, qui sont venus pour une consultation, étaient familiers avec l'acupuncteur et me confiaient y être venus les années

précédentes. Ceux avec qui j'ai discuté appréciaient ce service. Martine et Marie m'ont également expliqué qu'une année, les Coréens avaient offert des manucures et des cours de cuisine. Selon Martine (50 ans, Lac-Simon, juillet 2014), différents plats coréens ont été enseignés, comme « le bœuf mariné et même comment rouler des sushis. Ils ont cuisiné avec toute sorte de choses, des nouilles, etc. Donc, on leur a offert des cours culinaires. Ça s'est très bien passé et, c'est vrai, on n'en fait plus... On devrait recommencer! » Marie (59 ans, Lac-Simon, juillet 2014) a beaucoup apprécié cela, elle qui raffole de la cuisine coréenne. Le partage de nourriture coréenne est d'ailleurs récurrent pendant la mission.

Nourriture coréenne

Les dons de nourritures sont un type particulier qui semble avoir une grande importance dans le processus d'évangélisation. Dans le cadre de la mission estivale, les missionnaires ont préparé de la nourriture coréenne pour quelques-uns des services de soirée qui était toujours suivie d'un goûter. L'église chrétienne de Lac-Simon a préparé la nourriture lors de certains soirs. Quant aux soirées où les Coréens se sont occupés de la nourriture, ils ont notamment offert des plats coréens. De plus, tous les repas, sauf exception rare, consommés par les missionnaires lors de la mission sont des plats coréens. Les Anicinabek chrétiens, les plus impliqués dans la collaboration avec les Coréens ont mangé presque tous les repas de la semaine avec les missionnaires et ils ont donc, de ce fait, consommé de la cuisine coréenne pendant plusieurs jours. Ils disaient apprécier grandement ce type de nourriture. Lors du festival de rue, qui n'a pas eu lieu cette année comme je l'ai déjà mentionné, ce sont surtout des plats coréens qui sont offerts. Mentionnons aussi que les Coréens mangent généralement avec des baguettes. L'utilisation de cet ustensile n'est pas répandue au Québec. Si la nourriture de type « buffet chinois » est relativement normalisée, la nourriture coréenne, elle, n'est pas disponible en Abitibi-Témiscamingue à moins de la faire soi-même, ce qui nécessite des ingrédients spécialisés difficilement accessibles. Lorsque les Coréens offrent ces plats et invitent les Anicinabek à manger avec des baguettes, pour plusieurs il s'agit d'une première expérience. Compte tenu du fait que cela fait maintenant quinze ans que les Anicinabek sont en contact avec les Coréens, pour certains la nourriture et la manière de manger à la coréenne ne sont plus nécessairement étrangères. Par contre, le fait que cela soit offert seulement une fois par année (lors de la mission estivale) rend tout de même l'occasion spéciale. Si certains

Anicinabek sont enchantés par la possibilité de consommer ce type de nourriture, d'autres soulignent son caractère étranger et disent ne pas l'apprécier. La nourriture coréenne est souvent épicée et contient des aliments que l'on peut considérer comme exotiques (daïkon, gâteau de riz, etc.) en comparaison avec la nourriture qui est généralement consommée au Québec. La saveur épicée est revenue à de multiples reprises dans les commentaires des Anicinabek. Par exemple, selon André (61 ans, Lac-Simon, juillet 2014): « Il y en a beaucoup qui aiment et il y en a d'autres qui n'aiment pas; c'est trop épicé. Ils vont manger ce qui n'est pas épicé, mais les autres choses épicées, ils n'y toucheront pas. » Léon est l'un de ceux qui n'aiment pas les mets coréens. Il souligne pourtant apprécier les mets chinois. Il semble ainsi vouloir montrer qu'il est ouvert aux cuisines d'autres cultures. Cela concorde avec le fait que les Coréens représentent encore pour plusieurs Anicinabek l'altérité radicale. Considérant que tous ces cadeaux, services et nourritures sont offerts gratuitement par les Coréens et qu'aucune compensation financière⁵⁴ n'est demandée ni à la communauté ni aux Anicinabek qui consomment ces derniers, cette générosité peut être surprenante, d'autant plus qu'elle s'inscrit dans un projet d'évangélisation, ce qui m'amène à m'interroger sur sa fonction.

5.3. Des missionnaires généreux : analyse des objectifs

Établir des relations via les dons

J'ai interrogé les missionnaires afin de comprendre pourquoi c'était important de donner diverses choses aux Anicinabek pendant la mission. Pour Julia (18 ans, Montréal, juin 2014), offrir de la nourriture aux enfants après le VBS c'est, entre autres, une manière d'établir un contact:

« I think it's just a good way to get close to them. Because it's like, what else are you gonna do? Food is really needed. Because children are hungry and they're gonna go home. So it's like a good thing to do, especially in the reserve, it's to provide food and to occupy them. So our objective is... I think our objective is really to... I think it's our way of showing love. »

⁵⁴ Les missions (estivales et mensuelles) sont financées par divers moyens. J'ai mentionné que les missionnaires doivent déboursier un certain montant pour y participer et qu'une braderie de quartier est organisée quelque mois avant la mission estivale chaque année. Aussi, lors de tous les services hebdomadaires, les membres de la MKUC font une offrande monétaire. Une part des offrandes annuelles est destinée à subventionner les missions. Certaines années, il y a aussi d'autres événements servant à collecter des fonds comme un tournoi de golf ou une vente de petits gâteaux à l'église.

Mark (30 ans, Montréal, juin 2014) abonde dans le même sens et il souligne les fonctions du partage de nourriture :

« I think people connect through food. It's an opportunity to try to sit down with people you don't know without having the "Why do you want to sit down with me?". I think if you have a cup of coffee or a hot dog in your hands, or there's a barbecue going, you know it won't hurt people's hearts and I think it helps people to know that we're not here to frighten you or take over... or take your space, but we're here to know you and share with you, to love you, go and have a loving relationship with each other. »

À travers ces deux exemples, on note que les cadeaux, les services et la nourriture gratuite ne sont pas des gestes anodins dans le cadre de la mission. Le témoignage de Mark reflète bien l'idée selon laquelle les dons servent à établir des relations, ce que soutiennent aussi Godbout et Caillé (1995 : 15) pour qui le don est avant tout un rapport social. Mark insiste sur le fait que partager permet aux Anicinabek de percevoir les Coréens non pas comme une menace, mais comme des individus venus partager l'amour de Dieu. En faisant preuve de générosité et en adoptant une approche non agressive qui consiste à établir des relations de confiance avant de partager le contenu de leurs croyances, les missionnaires arrivent à négocier leur présence.

J'ai demandé à Kevin (56 ans, Lac-Simon, juillet 2014) comment les Anicinabek de Lac-Simon recevaient la générosité des Coréens. Selon lui, « c'est bien reçu. Ils se sentent bien là dedans, parce que, leurs parents, c'est ça qu'ils leur ont montré. Par exemple, s'ils sont en forêt, quand quelqu'un arrive, ils vont l'inviter à... [...] Les gens, ça fait partie de leur culture de recevoir et d'être reçus aussi. » Il explique que la générosité est une valeur très importante pour eux. Les Anicinabek font, selon lui, preuve d'une grande hospitalité et, lorsqu'un visiteur arrive, il se voit toujours offrir quelque chose à manger et/ou à boire. Pour Kevin, le partage de nourriture est une bonne manière d'entrer en contact avec les Anicinabek : « Je pense que c'est le meilleur contact, parce que ça fait partie aussi de la tradition des Anicinabek. » D'autres, comme Léon, sont plutôt critiques face à la générosité des Coréens. Selon lui, « ils donnent des attraites pour pouvoir transmettre des choses ». Il poursuit en expliquant que, pour lui, les dons (nourriture, activités, etc.) « c'est des bonbons qui attirent... C'est la même chose lorsque tu veux enseigner quelque chose à un chien. Tu lui donnes une gâterie quand il réussit. » Le caractère intéressé des dons est souligné par Léon. Si les dons servent à l'établissement de

relations qui, elles, ont pour but le partage de la Bonne Nouvelle, j'en conclus qu'en contrepartie des dons les missionnaires espèrent en effet une forme de retour.

L'espoir d'un retour

Le don joue un rôle dans l'étape de rapprochement et d'amointrissement du degré d'altérité. En d'autres mots, il participe à la création d'une intersubjectivité nécessaire à la réception. Selon Godbout (1996), le langage du don est étroitement lié au langage de l'amour. Il explique que l'on a tendance à penser que « le langage du don serait en fait un langage qui exprime l'intérêt, mais qui a la particularité de se camoufler derrière la gratuité et la générosité, derrière le contraire de ce qu'il exprime réellement » (Godbout 1996 : 8). Cette tension entre la générosité et l'obligation qui est catalysée dans l'action missionnaire permet d'être mise en lumière lorsque les activités d'évangélisation sont associées à des formes de dons. Malgré tout, les missionnaires et leurs leaders présentent leur travail comme un don (de temps, d'argent, d'efforts individuels), mais un don où l'obligation de rendre n'est pas présente, ce qui ne signifie pas qu'elle ne soit pas espérée, à mon avis. L'espoir d'un retour est justement caractéristique du don selon Godbout et Caillé (1995). Les Anicinabek ne sont pas obligés de se convertir en retour du travail des missionnaires. Bien sûr, les missionnaires espèrent faire des disciples via leur engagement missionnaire, mais, en même temps, ils sont d'avis qu'ils ne peuvent forcer ce processus ni même en exiger la garantie d'un retour sur leurs efforts rendus. Les échanges entre les missionnaires et les Anicinabek ne sont donc pas de type marchand puisque le principe de liberté, à savoir l'absence d'obligation, est ancré dans leur relation et c'est justement ce critère qui caractérise le don selon Godbout (1996). Je considère que la générosité dont font preuve les missionnaires est intéressée.

L'utilisation stratégique du don

J'aimerais me pencher sur la signification du don. Dans le cas de notre étude, le don apparaît comme un geste d'ouverture envers l'Autre. Ainsi, je pense qu'il peut être considéré comme un outil. Mais parler du don comme d'un outil, c'est le considérer dans une optique stratégique. J'aimerais nuancer ou du moins préciser ce que j'entends par don stratégique. Dans un article traitant de l'analyse stratégique du don, Godbout (2008) se questionne sur les types de motivations des acteurs. Entre celle utilitariste et les autres motivations humaines,

comment déterminer la part de chaque motivation? Godbout (2008) en conclut qu'il s'agit souvent d'un mélange de plusieurs motivations. Il m'apparaît également hasardeux de tenter de mesurer la part d'altruisme et d'intérêt dans les dons des missionnaires. Mon objectif n'est pas d'affirmer que la motivation utilitaire prédomine, mais seulement de montrer que malgré le fait que le discours des missionnaires et de leurs leaders met souvent l'accent sur la pureté de leurs gestes motivés par l'amour de l'Autre, il n'en reste pas moins que leurs dons s'inscrivent dans un projet. Godbout (2008 :74) explique qu'« avoir une attitude stratégique vis-à-vis quelqu'un, c'est le prendre comme moyen plutôt que comme fin ». Les Coréens n'entrent pas en relation avec les Anicinabek sans raison. Même s'ils ne sont pas agressifs et qu'ils n'imposent rien aux Anicinabek, ils se rendent à Lac-Simon afin de partager l'amour de Dieu, ce qui s'insère dans un programme d'évangélisation. Même si le travail des missionnaires s'apparente à du bénévolat, ils ont un message à faire entendre : « Dieu vous aime et la vie avec lui est meilleure ». Il n'en demeure pas moins qu'ils peuvent avoir des relations sincères avec les Anicinabek.

5.4. Le don au cœur d'un système social : divers types de réciprocité

L'effectivité du processus d'évangélisation amènerait à la conversion des individus ciblés et à la réception du protestantisme évangélique. Je propose que, dans ce cas, il y ait alors une forme de réciprocité qui s'enclencherait entre l'Anicinabe converti et les missionnaires coréens. C'est d'ailleurs le cas entre les Anicinabek membres de l'église locale de Lac-Simon, qui collaborent avec la MKUC, par exemple. Dans ce cas, un cycle de don/contre-don s'enclenche. Mais, puisqu'il n'y a pas de conversion massive suite aux missions des Coréens, la majorité des dons qu'ils font sont unilatéraux. La rencontre entre les missionnaires et les Anicinabek permet à tout le moins des interactions qui sont enclenchées par des dons. Mais ce n'est que lorsqu'il y a contre-don qu'un « langage commun », en d'autres mots une réciprocité, est possible, amenant ainsi la rencontre à un autre niveau. En somme, le don permet la création d'un système social où les individus entrent en relation de manière différente selon leur façon de recevoir ou non et rendre ou non le don. Ainsi, il y a divers types de réciprocité selon la réponse offerte par les individus. Le type de réciprocité dont font preuve les Anicinabek chrétiens s'apparente à la réciprocité généralisée telle qu'identifiée par Sahlins (1972) et présentée dans le deuxième chapitre. Toutefois, cette

réciprocité généralisée n'a pas lieu entre apparentés et l'espérance de réciprocité est définie bien que les modalités de celles-ci ne soient pas clairement identifiées. Il est toutefois intéressant de noter que si les chrétiens coréens et anicinabek ne sont pas apparentés de façon biologique, en devenant chrétiens ils deviennent apparentés en tant qu'enfants de Dieu, ce qui pourrait expliquer que ce type de réciprocité ayant surtout lieu entre apparentés, selon la typologie de Sahlins (1972 : 247), ait lieu même s'il n'y a pas de parenté. Avec les enfants anicinabek, les missionnaires disent recevoir beaucoup d'amour et d'affection de leur part même si l'objectif est avant tout de leur offrir cela à eux. On pourrait dire qu'il y a une certaine forme de réciprocité avec les enfants, mais compte tenu du fait qu'ils ne se convertissent pas, on peut dire que la réciprocité n'est pas totale. Avec les Anicinabek plutôt indifférents et/ou fermés, il y a absence de réciprocité. Certains utilisent les services ou consomment la nourriture offerte par les Coréens sans pour autant donner en retour aux Coréens une forme de réciprocité via leur participation aux activités de la mission et en ne se convertissant pas, ce qui se rapproche de la réciprocité négative qui n'engage pas de socialité.

Conclusion

Ce chapitre avait pour objectif de démontrer que le don est central dans le processus d'évangélisation qui est basé sur l'établissement de relations. L'analyse des activités de la mission a permis de voir que deux grands types de don sont au cœur du processus d'évangélisation : don de temps et d'amour ainsi que des dons matériels (cadeaux, services et nourriture). En offrant ces dons, les missionnaires visent à se rapprocher des Anicinabek, c'est-à-dire à construire et renforcer leurs relations avec eux. Pour les Coréens, l'effectivité de l'évangélisation repose sur la création de relations avec les Anicinabek. En effet, pour que la Bonne Nouvelle soit écoutée par les individus récepteurs, il faut d'abord que ces derniers fassent confiance aux missionnaires et que ceux-ci ne soient pas considérés des étrangers. C'est donc dans l'objectif de se rapprocher des Anicinabek, en passant du temps avec eux, en leur témoignant de leur engagement envers eux et de leur amour, en partageant des moments de camaraderie et des repas ainsi qu'en s'occupant avec attention et amour des enfants que les missionnaires effectuent l'ensemble de leurs activités de mission. Finalement, selon les réponses des Anicinabek, j'ai identifié des types de réciprocité établie entre eux et les missionnaires. Ces réponses variées seront maintenant analysées plus en détail.

Chapitre 6. Des réponses multiples à la lumière de la tolérance religieuse

J'aimerais m'attarder aux réponses des Anicinabek un peu à la manière de Rose-Anne Gosselin (1996) qui s'est penchée sur les réponses des Algonquins face au catholicisme au 19^e siècle, et de Lee Irwin (1997) qui s'est intéressé aux stratégies mises en place par des peuples autochtones aux États-Unis qui voulaient faire face aux tentatives d'éradication de leurs pratiques religieuses ancestrales par les autorités coloniales au XIX^e et XX^e siècle. Irwin propose que généralement les stratégies aient varié entre l'accommodation et la résistance. Suivant cette logique, les réponses des Anicinabek pourraient varier de la conversion à une fermeture complète face au protestantisme évangélique. Entre ces deux extrêmes, il peut y avoir des degrés divers. De plus, il faut tenir compte du fait que les réponses ne se font pas sans négociation et réarticulation. Il est également intéressant de se pencher sur la catégorie mitoyenne caractérisée par l'indifférence. Cependant, contrairement à Irwin (1997) et Gosselin (1996), je n'analyse pas les réponses dans une perspective historique. À Lac-Simon, les Coréens peuvent effectuer leurs missions parce qu'au moins une part de la population veut, voire réclame, la tenue de celles-ci. Mais je voudrais démontrer que les réponses face à leur présence et à la religion qu'ils prêchent sont multiples.

Je distingue la présence des missionnaires de la religion proposée, parce que dans certains cas ce ne sont pas tellement les croyances qui posent problème aux répondants, mais c'est plutôt l'idée qu'elles soient portées par des missionnaires. Je propose que la tolérance religieuse permette d'expliquer le fait que la présence des missionnaires ne soit pas contestée, et ce, même par ceux qui sont critiques face à la démarche de ces derniers. Nous verrons que le besoin de guérison⁵⁵ est un argument repris par les Anicinabek chrétiens et par les Anicinabek qui sont indifférents et que les critiques de certains Anicinabek portent surtout sur le non-respect de valeurs intrinsèques à la tolérance religieuse. Vu mon petit échantillon, je ne prétends pas exposer toutes les réponses possibles, mais j'en présenterai plusieurs : celle des

⁵⁵ Les pratiques de guérison sont omniprésentes au sein de diverses traditions religieuses. Les mouvements évangéliques sont de ce nombre, mais les pratiques de guérison ne leur sont pas exclusives (Fournier et Corten 2010). Meintel et Mossière (2011) notent une variété de techniques et de rituels de guérison, qui varient selon la tradition religieuse et le contexte dans lequel elles s'inscrivent. Ainsi, la guérison peut avoir différentes définitions (physique, psychologique, rétablissement d'un équilibre corps-esprit, etc.)

Anicinabek chrétiens; celle des individus indifférents, mais tolérants; celle des individus critiques, mais pas ouvertement contre; celle stratégique et celle concernant les enfants.

6.1. Un protestantisme évangélique adapté

Pour les chrétiens du Lac-Simon, dont j'ai déjà présenté l'organisation, je suis d'avis qu'un processus de réception est en cours. Plusieurs Anicinabek se disent chrétiens et participent activement aux activités de l'église chrétienne locale. Certains le sont depuis plusieurs années alors que, pour d'autres, l'allégeance est plus récente. Ils s'initient à cette religion. Ils en apprennent les croyances et les rites. Les plus expérimentés peuvent transmettre leurs connaissances et partager leur témoignage aux néophytes qui s'approprient ces nouveaux apprentissages. Malgré les apparentes similarités entre le christianisme (l'organisation, les croyances et les cérémonies) tel que pratiqué par les Coréens au sein de leur église et le christianisme tel que pratiqué à Lac-Simon, une forme de réarticulation est observable, au sens où les Anicinabek adaptent leur pratique selon leurs besoins et leurs préférences. Ainsi, il semble que, bien que le christianisme soit apporté par les missionnaires coréens, celui adopté par les Anicinabek ne peut être considéré comme un simple copier-coller. Je suis d'avis que les Anicinabek chrétiens ont développé leur propre pratique du christianisme qui s'est défini selon leurs besoins et le contexte dans lequel ils s'inscrivent. Ainsi, l'identité du christianisme à Lac-Simon se distancie de celui des Coréens malgré la collaboration entre les deux groupes. Il faut dire que le christianisme - le catholicisme d'abord et le protestantisme ensuite - était présent au sein de la communauté bien avant l'arrivée des Coréens. Diverses croyances et pratiques étaient donc déjà connues. D'ailleurs, certains étaient chrétiens bien avant la collaboration avec les Coréens. Je propose que les Anicinabek chrétiens de la communauté privilégient une pratique axée sur les interventions du Saint-Esprit et en l'occurrence une pratique où la guérison est centrale. Voyons d'abord en quoi consiste la guérison et en quoi elle peut être un motif de conversion.

Avoir « besoin d'aide » et la notion de guérison

L'hypothèse selon laquelle la guérison est un motif de conversion a été démontrée par plusieurs auteurs ayant travaillé sur la question de la conversion aux religions évangéliques chez des peuples autochtones, mais aussi dans d'autres groupes d'individus allochtones. À

titre d'exemple, Anny Morissette affirme que « c'est aussi dans un but thérapeutique que les Amérindiens se sont convertis à d'autres religions que le catholicisme, comme le pentecôtisme, au cours des dernières années » (2012 : 282). Bon nombre d'auteurs expliquent aussi que les convertis sont souvent d'anciens alcooliques (Bousquet 2005, Burkinshaw 2009, Crépeau 2012, Polson et Spielmann 1990, Preston 1975). Ainsi, l'adhésion à ce système apparaît comme une manière d'arrêter de consommer pour certains. C'est qu'au sein des mouvements évangéliques, la consommation d'alcool et de drogue est généralement prohibée. Notons que certaines églises n'interdisent pas complètement la consommation d'alcool à leurs fidèles, bien que ce ne soit pas encouragé. C'est le cas de la MKUC, par exemple. Les témoignages de conversion d'André et de Marie (61 et 50 ans, Lac-Simon, juillet 2014) vont dans ce sens : ils étaient fatigués de consommer et ils ont décidé de donner leur vie au Seigneur. Ils témoignent du fait que la foi a le potentiel de transformer leur comportement et d'engendrer une guérison physique, mais aussi psychologique.

Le besoin de guérison part d'une prémisse selon laquelle les Anicinabek de Lac-Simon, la communauté en tant qu'entité ainsi que plus largement les autochtones doivent faire face à des blessures causées par la colonisation et ses conséquences. En parlant du pentecôtisme, Bousquet (2012a: 246) explique qu'il « est arrivé dans les réserves à une époque de prise de conscience des problèmes sociaux endémiques qui frappaient, et frappent encore, les Amérindiens ». Sans explicitement parler de besoin de guérison, plusieurs ont évoqué une situation de détresse : Michelle (43 ans, Montréal, juillet 2014) parle de Lac-Simon comme d'un endroit où « il y a tellement de souffrance », Kevin (56 ans, Lac-Simon, juillet 2014) parle des blessures causées par les pensionnats qui ont des répercussions intergénérationnelles alors que Léon (65 ans, Lac-Simon, juillet 2014) parle de désorganisation sociale causée par les diverses transformations du mode et du milieu de vie auxquelles doivent faire face les habitants de la communauté. Je montrerai maintenant comment se traduit cet intérêt pour la guérison chez les Anicinabek chrétiens et ceux qui participent aux services en soirée.

La guérison divine au cœur des services

Les services en soirée de la mission estivale 2014 étaient conduits par un pasteur québécois et ses assistants qui ont été invités par l'église chrétienne de Lac-Simon. Ceux-ci

n'avaient aucun lien avec la MKUC. Les services avaient donc un format différent de ceux habituellement effectués par la MKUC et EM. L'accent était mis sur l'action immédiate du Saint-Esprit (guérison divine, etc.). Les leaders et les missionnaires coréens étaient critiques face à cette façon de faire. Sans entrer dans les détails, les critiques portaient sur le manque d'assises et de références aux Écritures ainsi que l'accent trop important mis sur les manifestations physiques du Saint-Esprit. Étant donné que la pratique du christianisme de la MKUC s'apparente plus à un protestantisme évangélique et bien qu'EM apparaisse comme charismatique de son côté, il y a rarement des manifestations physiques extravagantes du Saint-Esprit lors des services. Cette tendance se retrouve également dans leur méthode d'évangélisation : ils privilégient une évangélisation qui vise à amener les Anicinabek à développer une relation durable à Dieu. L'accent n'est pas mis sur les pouvoirs instantanés du Saint-Esprit. Le regard critique des Coréens face aux services détonnait avec l'enthousiasme des Anicinabek qui semblaient grandement apprécier les services de soirée charismatiques, ce qui se traduisait dans la participation. Un Anicinabe m'a d'ailleurs confié avoir adoré le premier service au cours d'une discussion informelle lors de son attente pour une séance d'acupuncture. Lors des services, quand le pasteur invitait les Anicinabek à l'avant pour qu'ils prient pour eux, les Anicinabek y prenaient part avec enthousiasme. Lorsque le pasteur et son équipe mentionnaient des guérisons qu'ils ressentaient comme étant en cours pendant les louanges, les Anicinabek présents ont peu participé au départ, mais au cours de la semaine la participation s'est accrue. Certains sont même allés témoigner de leur guérison devant l'assemblée. Aussi, certains Anicinabek participent à des rassemblements chrétiens dans les environs (ex. : conférence UniTy et des *Camp Meetings*, deux évènements qui ont été présentés au cours du 1^{er} chapitre). Ceux-ci comprennent souvent des louanges où les manifestations du Saint-Esprit sont désirées et encouragées. En ce sens, il semble que les pratiques à tendance charismatique, où la guérison divine peut être expérimentée, soient appréciées par les Anicinabek.⁵⁶ Cet intérêt pour l'immédiateté de l'action divine ne veut pas dire que certains Anicinabek n'ont pas ou ne développeront pas de relation à long terme avec

⁵⁶ Cela rejoint d'ailleurs les propos de Bousquet (2013) qui montre en quoi l'ontologie anicinabe est de type pragmatique et empirique. L'expérience permet de rendre une chose réelle ou valide. Notons que les connaissances peuvent être acquises via un être autre. Cette ontologie pourrait être une piste permettant d'expliquer l'attrait des Anicinabek envers la guérison qui est une expérimentation concrète du pouvoir de Dieu.

Dieu. Mais la guérison peut servir de premier contact ou engendrer la conversion. J'aimerais maintenant montrer que le besoin de guérison des uns est un motif de tolérance pour les autres.

6.2. « Si ça leur fait du bien » : la tolérance religieuse

La notion de tolérance religieuse est empruntée à Marie-Pierre Bousquet (2012a). L'anthropologue montre que chez les Anicinabek, cette tolérance est basée « sur deux principes : celui du bénéfice commun, à savoir le bien-être de la communauté et des Amérindiens en général, et celui de la perpétuation d'une identité amérindienne digne de celle des ancêtres. » (Bousquet 2012a : 244-245). Cela fait écho à des valeurs sociales ainsi qu'à des valeurs environnementales issues du chamanisme⁵⁷. Ce sont principalement les valeurs sociales qui nous intéressent ici et, de ce fait, je ne présenterai pas l'entièreté de la thèse de l'auteure. Bousquet nomme deux exemples de ce type de valeurs : « la non-ingérence dans les affaires des autres et la primauté du bien commun sur le bien-être individuel » (2012a : 249). Dans cette optique, pour déterminer si une croyance peut être considérée comme bonne ou valide, l'individu doit lui-même en faire l'expérience afin de voir si elle lui procure un bien-être individuel quelconque (Bousquet 2012a: 250-251). Ainsi, seul l'individu peut juger de la validité d'une croyance et il est donc impossible de déterminer si elle l'est pour un autre puisque ce comportement reviendrait à faire preuve d'ingérence dans la vie d'autrui. Bousquet (2012a : 253) résume en affirmant que, « pour tous, on n'a pas le droit, selon le principe de non-ingérence, de vouloir éradiquer les croyances des gens, car les gens doivent se rendre compte eux-mêmes s'ils se trompent ou non ». L'autonomie de soi et des autres est donc primordiale. Mon analyse des réponses des Anicinabek me permet d'avancer que si les missionnaires coréens peuvent effectuer leurs activités d'évangélisation malgré le fait que ce soit seulement une petite portion de la communauté qui y participe, cela s'explique en partie par la tolérance des uns envers les croyances des autres.

⁵⁷ Bousquet (2012a : 248-249) décrit le chamanisme comme un système d'appréhension du monde jadis présent chez les Anicinabek. S'il est maintenant considéré comme disparu notamment suite aux vagues d'évangélisation, Bousquet (2012a) explique que sa revitalisation n'est pas impossible. Quant aux conceptions animistes intrinsèques au chamanisme, elles ne semblent pas disparues (Bousquet 2013 : 89). Pour plus de détails sur le chamanisme, sa mise à l'écart progressive chez divers peuples algonquiens du Québec et les rituels associés voir, par exemple, Bousquet (2012b, 2013), Gagnon (2005) et Leroux (2009).

D'abord, la tolérance religieuse s'observe dans la cohabitation des systèmes religieux au sein de la communauté. À ce titre, Kevin (56 ans, Lac-Simon, juillet 2014) m'expliquait que chacun prie à sa manière dans une même occasion : « Nous autres, on fait toujours nos prières à chaque rassemblement. Souvent celui qui va dire la prière, il dit "selon vos croyances, priez comme vous voulez. Moi, je vais prier à ma façon". » Cela traduit une tolérance et un souci de respecter l'individualité de chacun. Au cours de mes entrevues, j'ai essayé de comprendre comment se vivait au quotidien cette cohabitation des groupes religieux dans la communauté. On m'affirma qu'il y avait parfois des tensions, mais, selon Andrée (61 ans, Lac-Simon, juillet 2014), il n'y a jamais de conflit violent. La tolérance religieuse s'observe également dans la réaction de certains répondants face à la présence des missionnaires. Kevin et Michelle, deux des Anicinabek interrogés, qui n'adhèrent pas aux croyances des missionnaires et qui ne participent pas à leurs activités, ne se disaient pas contre la tenue des missions étant donné que cela est positif pour certains. D'ailleurs, Michelle (43 ans, Montréal, juillet 2014) voit dans la religion une façon d'encadrer les individus, leur permettant de se sortir de leur dépendance :

« Ceux qui ont des souffrances, ils veulent croire en quelque chose. Par rapport à la consommation, etc. Ça donne aussi un certain équilibre dans la vie. [...] C'est juste une bouée de sauvetage des fois. Après ça, quand ils sont sauvés, ils débarquent de là, puis ils continuent leur vie. Tant mieux! Tant mieux pour eux. »⁵⁸

Quand je questionnais Michelle sur l'efficacité d'une telle démarche, c'est-à-dire croire pour guérir, elle était d'avis qu'elle avait prouvé son potentiel:

« Il y en a que ça les a aidés. J'ai vu des personnes qui ont changé au Lac-Simon, qui consommaient beaucoup, beaucoup, beaucoup, puis, avec ça, ça les aide à se prendre en main, à croire en quelque chose, à prier, à croire en Dieu, j'imagine. »

Cette attitude se rapproche de celle documentée par Bousquet (2012a), c'est-à-dire que les individus sont les seuls à pouvoir déterminer si une croyance est bonne pour eux ou non. Étant

⁵⁸ Michelle souligne la mobilité des individus au sein des systèmes religieux. Ce comportement est aussi observé notamment par Bousquet (2012a : 251 et 2013 : 88) qui parle de « va-et-vient » entre les systèmes de croyances. Une forme de pragmatisme peut être observée dans cette mobilité puisque cela témoigne du fait que les individus utilisent au gré de leurs besoins les systèmes religieux. Cela semble correspondre à ce que Bousquet (2013 : 95) propose, à savoir la présence d'une philosophie pragmatique chez les Anicinabek. Selon cette dernière, chacun établit ce qui est vrai en déterminant si cela est adapté à résoudre ses problèmes. Ainsi, on peut penser qu'un individu peut être chrétien par exemple le temps que cela lui permet de se sevrer et il peut ensuite laisser tomber ce système s'il ne lui convient plus.

donné que le fait d'être chrétien et de participer aux activités des missions coréennes apporte du bien à certains Anicinabek, ceux qui n'y participent pas ne s'opposent pas à la tenue d'événements chrétiens. Malgré tout, cette tolérance envers les croyances des autres ne les empêche pas d'avoir un regard critique face aux activités missionnaires.

6.3. Les limites de la tolérance

Aucun des Anicinabek interrogés ne s'est affiché comme étant ouvertement contre la présence des Coréens ou contre la religion évangélique prêchée. Ils ont, par contre, combiné des critiques à leur discours d'ouverture. Ces dernières portaient surtout sur la figure du missionnaire et les méthodes employées. Les valeurs sociales identifiées par Bousquet (2012a : 249) et discutées plus tôt font du prosélytisme un comportement socialement non acceptable. Si un individu, peu importe son allégeance religieuse, insiste sur la conversion des autres ou agit de façon trop enthousiaste vis-à-vis de sa croyance, son comportement pourrait être remis en question compte tenu de la valeur de non-ingérence dans la vie d'autrui. Cela se rapproche du discours de certains Anicinabek interrogés, pour qui les croyances des Coréens n'étaient pas problématiques, mais leur propagation par des missionnaires, elle, était critiquable. C'est le cas de Kevin (56 ans, Lac-Simon, juillet 2014), pour qui la figure du missionnaire semble rappeler de mauvais souvenirs : « Moi, je ne suis pas pour les missionnaires. Du monde qui sont... Moi, je me méfie des personnes qui arrivent comme missionnaires, missions. On a connu déjà des épisodes de nos parents, de tout ça. Je les regarde faire puis je ne me mêle pas à eux autres. » Pour sa part, Michelle (43 ans, Montréal, juillet 2014) fut étonnée lorsque je lui dis que les missionnaires coréens faisaient des visites à domicile. Ce comportement semblait problématique à ses yeux. On peut penser que cela est dû au fait qu'il s'agit d'une méthode de prosélytisme plus directe que d'organiser des activités où seulement ceux qui le désirent participent. Quant à Léon (65 ans, Lac-Simon, juillet 2014), il était critique face aux dons des missionnaires : « Il y a beaucoup d'attraits. Ils donnent des attrait pour pouvoir transmettre des choses. [...] Oui, des attrait. Pour moi, c'est des bonbons qui attirent. C'est la même chose lorsque tu veux enseigner quelque chose à un chien. » Davantage que les croyances véhiculées, ce sont surtout les méthodes et les acteurs de cette diffusion qui sont remis en question. Mais même si ces Anicinabek voient d'un œil critique la présence des missionnaires, cela n'implique pas qu'ils n'aient jamais participé aux activités.

6.4. Des séjours divertissants : une perspective utilitariste ou stratégique

Je pense que certains Anicinabek, jeunes et moins jeunes, prennent part aux activités de la mission sans que cela marque leur adhésion aux croyances et aux valeurs prêchées. En d'autres mots, certains participeraient aux activités ou laisseraient leur(s) enfant(s) y participer parce qu'elles sont offertes gratuitement par les missionnaires. Ce comportement semble s'inscrire dans la même logique que celle documentée par Claude Gélinas (2003), un ethnohistorien qui s'est intéressé à la réception du catholicisme par les Atikamekw au XIXe et au XXe siècle. Les données issues des documents historiques laissés par les missionnaires laissent penser que l'ensemble des Atikamekw aurait réagi d'une manière semblable face à l'arrivée de cette nouvelle religion et de ses représentants, c'est-à-dire que lors de la mission estivale annuelle, les Atikamekw auraient démontré un fervor religieux commune. Gélinas (2003) soutient que l'apparence d'une adhésion collective au catholicisme peut s'expliquer par le fait que certains Atikamekw ont pu démontrer leur foi chrétienne lors des rassemblements annuels pour des raisons stratégiques. La participation pouvait être une façon de s'assurer de leur présence l'année suivante. C'est que les missionnaires étaient davantage que de simples représentants de Dieu. Ils pouvaient servir d'intermédiaires avec le gouvernement, agir comme des pourvoyeurs de médicaments et/ou de nourriture, etc. (Bousquet 2009; Gélinas 2003). Cette participation stratégique n'empêche pas que la conversion de certains ait pu être totale et sincère, mais, par cette proposition, Gélinas (2003) montre que la conversion est un acte individuel et que la réception homogène d'une religion est plutôt improbable.

Comme les missionnaires catholiques de l'époque, les missionnaires de la MKUC offrent des cadeaux, des activités et des services lors de leur séjour en territoire anicinabe. La générosité des Coréens est reconnue. Michelle (43 ans, Montréal, juillet 2014) les décrit d'ailleurs comme aimant donner : « Oui, ils aiment ça donner. Ils vont coiffer gratuitement. Ils vont teindre les cheveux gratuitement. Ils vont nettoyer le village gratuitement. Ils donnent des vêtements usagés. Ça, je me souviens d'y avoir été quelques fois. J'étais étudiante, je n'étais pas riche! » Ainsi, Michelle témoigne du fait qu'il est possible de participer aux activités non religieuses de la mission sans pour autant adhérer aux croyances véhiculées. Dans son cas, elle a donc reçu les dons des Coréens, mais cela s'est avéré sans réciprocité envers les Coréens.

Quant à Kevin et Léon (56 et 65 ans, Lac-Simon, juillet 2014), ils ont tous deux déjà essayé au moins une fois la nourriture coréenne offerte lors du festival de rue malgré les critiques faites envers les missionnaires. Je note donc qu'il est possible qu'une participation stratégique soit effectuée. Elle permet aux Anicinabek de bénéficier des dons des Coréens sans pour autant s'engager dans un cycle de dons avec ces derniers et donc sans établir de relation. Compte tenu des allures de camp de jour des activités de la VBS, il est aussi possible que les enfants y prennent part simplement pour se divertir. Cependant, l'analyse des réponses face aux séances de la VBS nous permettra de voir que cette participation n'est pas sans impacts sur les enfants et qu'une part des critiques envers les missions coréennes concernent ces impacts.

6.5. Les réponses envers la VBS et ses impacts sur les enfants anicinabek

Les enfants anicinabek: la cible principale des missions

Beaucoup de ressources et d'organisation sont nécessaires à la tenue des activités de la VBS, ce qui dénote un grand investissement envers cette jeune population. J'ai tenté de comprendre ce qui poussait les missionnaires à s'investir auprès d'eux. Une des réponses qui m'a été donnée plusieurs fois, c'est que les enfants sont plus faciles d'approche :

« The adults it's harder to approach them because when they were younger they went through the... ils ont été forcés à se convertir par les écoles chrétiennes. À cause de ça, ils ont beaucoup de frustrations. So it's really hard for them to open up to us. And they are also traditionalists. So they really hold on to their traditions. So it's really hard to break that. But the younger ones are more, they're not that attached to traditions and since they're kind of like free mind, they're open to the words. It's easier to approach and we really want them to step up and to change their situation. » (Rachel, 19 ans, Montréal, août 2014)

« It's easier to address them. They're more open. And if we continue and we commit to our mission than, when you raised them at a young age than when they are teenagers, they will already be open to this Gospel and everything. And when they do accept Jesus, there's an easier transition. And also, by bringing the kids, we see the parents. We meet the parents. And it's an easier access to parents too. » (Olivia, 20 ans, Montréal, juin 2014)

En plus d'être considérés comme étant plus ouverts et réceptifs, les enfants permettent d'atteindre les parents. Il semble d'ailleurs que ce moyen soit efficace. Martine (50 ans, Lac-Simon, juillet 2014) explique comment via les enfants, des adultes anicinabek ont commencé à venir aux services de l'église chrétienne de Lac-Simon :

« Les enfants qui ont été à l'école du dimanche, ils amènent des parents pour venir à l'église. Puis, c'est comme ça. Les enfants disaient : "Viens à l'église maman, papa!" Parce que les enfants ont prié. On disait : "pour qui vous voulez prier?" Ils disaient : "Pour maman. Maman, elle pleure. Mon père, il est toujours fâché." Ils vont dire des sujets comme ça donc on va commencer à prier et c'est comme ça que les parents ont vraiment commencé ».

L'école du dimanche, organisée en l'absence des Coréens par les Anicinabek de l'église chrétienne de Lac-Simon, participe donc au recrutement de nouveaux membres adultes. De plus, les enfants sont mobilisés pour entrer en contact avec les adultes lors des visites à domicile. Une missionnaire m'expliquait que les enfants aident à les introduire auprès des parents. Selon elle, les parents aiment qu'on leur parle de leurs enfants et de ce qu'ils font. Il s'agit donc d'une bonne porte d'entrée. Aussi, cibler les enfants va de pair avec l'objectif de la MKUC qui aimerait voir les enfants anicinabek être transformés afin de former la prochaine génération de chrétiens. Deux objectifs de la VBS vont dans ce sens : la socialisation religieuse ainsi que la transmission de valeurs et d'une éthique comportementale.

La socialisation religieuse des enfants

Je propose que la fonction des activités pastorales que les missionnaires organisent pour les enfants anicinabek soit la socialisation religieuse. C'est en notant des ressemblances entre les clubs bibliques évangéliques pour enfants à l'île de la Réunion étudiés par Valérie Aubourg (2012) et les séances de VBS que j'en suis venue à faire une analyse similaire à celle de l'auteure. Celle-ci démontre que, pour les protestants évangéliques, ces clubs bibliques sont des « dispositifs d'initiation à la foi chrétienne » et donc qu'ils sont une « instance de socialisation » (Aubourg 2012: 117-118). À travers les séances de la VBS organisées après les Coréens, l'objectif est de familiariser les enfants à l'univers chrétien. Les missionnaires utilisent de manière ludique du matériel didactique adapté aux enfants et ils explicitent les croyances ainsi que les comportements chrétiens à adopter. Ainsi, la VBS participe à la socialisation religieuse des enfants. Selon Micheline Milot (2001 : 1168), « la socialisation juvénile est le processus par lequel les enfants intériorisent les modes de penser, les valeurs, les normes, les conduites et les connaissances pratiques de leur environnement ». Appliqué au niveau du religieux, cela fait référence à l'apprentissage des éléments constitutifs d'une

religion, à savoir les rituels, les valeurs, les croyances, etc. Mais la socialisation religieuse ne garantit pas la reproduction du système de croyances. Il n'y a donc pas de déterminisme.

Bien entendu, les missionnaires et les leaders de la MKUC ne se réfèrent pas directement au processus de socialisation pour expliciter leur démarche, mais ils le décrivent dans leurs propres mots. Par exemple, l'une des missionnaires, Alexa (19 ans, Montréal, juin 2014) expose sa façon de voir leur projet missionnaire destiné aux enfants :

« And I think we're targeting long term so if they need Jesus Christ when they are young, when they grown up they would have Jesus Christ in their heart. Or, even if they grow up and they say, "Ok, I don't want to believe in God", later, in the future, when they would have hard times as adults they will remember. Like, they would remember...They are alone or they are having really hard time, maybe they would remember "Oh, when I was young, there was couple of Koreans who came to my reserve and they talk about Jesus and how he can help. God can help. Maybe I'll give him a try." Maybe that can help them to over come some stuff, later in the future. »

Bref, leur objectif n'est pas que les enfants se convertissent du jour au lendemain. Comme l'explique Leslie (16 ans, Montréal, août 2014), c'est plutôt « qu'éventuellement ils sachent. Ils apprennent et qu'ils sachent qu'il y a quelqu'un. » Ils veulent préparer les enfants afin qu'ils deviennent des serviteurs de Dieu et qu'ils aient un impact sur leur communauté et éventuellement sur d'autres communautés. Loreen (18 ans, Montréal, juin 2014) explique ce projet : « because we want to raise the kids into leadership. We want to raise the kids, so they can lead the older generation, the younger generation into Christ and I think that's were the all thing started ». André (61 ans, Lac-Simon, juillet 2014) soutient que la VBS « a aidé beaucoup parce que ça sème une semence dans les jeunes. Quand ils grandissent, ils se souviennent toujours, ce qui leur a été enseigné. » Cette démarche va de pair avec une conception de l'identité chrétienne partagée par les Coréens : elle se doit d'être choisie. Ainsi, l'enseignement des composantes du protestantisme évangélique apparaît comme une façon de mettre à la disposition des enfants des outils pour qu'ils fassent éventuellement un choix. En somme, les activités de la VBS visent à exposer aux enfants les avantages de croire en Dieu, la grandeur de son amour ainsi que du pouvoir salvateur que la croyance en Dieu amène. Selon Aubourg (2012 : 121), la « pastorale évangélique cherche les moyens de « convaincre » les enfants de la nécessité de « venir au Christ » ». C'est à cela que s'attardent les missionnaires en présentant le fait d'être chrétien comme une façon d'avoir accès à une vie meilleure.

L'efficacité des clubs bibliques étudiés par Aubourg (2012) repose sur des outils pédagogiques créatifs et des agents de transmission dévoués et influents. Ces deux critères sont présents au sein des séances de VBS. Les outils pédagogiques sont stimulants et attrayants pour les jeunes. Ils mobilisent divers sens et capacités. Les arts sont omniprésents, considérant que les louanges mobilisent la danse et le chant, le message le théâtre et les bricolages l'art manuel. La VBS fait donc appelle à la créativité des jeunes. Ils participent au développement de leur relation avec Dieu puisque toutes les activités sont liées à des croyances chrétiennes. Les bricolages proposés aux enfants anicinabek sont assez simples. La majorité des jeunes peuvent donc les réaliser et, dans ce sens, il s'agit d'activités valorisantes. Il pourrait être avancé que cela participe à la restauration identitaire espérée. Plus largement, on pourrait aussi supposer qu'en créant un univers positif et festif rempli d'amour et d'affection, la VBS participe à l'élaboration d'une conception positive associée à la chrétienté, incitant ainsi à la conversion. Quant à l'ardeur des missionnaires à partager leur amour de Dieu, il est indéniable. En plus de leur animation passionnée, plusieurs reviennent année après année et gardent contact avec des Anicinabek via *Facebook*. Au-delà de la socialisation religieuse, les séances de VBS visent aussi l'enseignement d'une discipline et de valeurs.

Transmission de valeurs et d'une éthique comportementale

Pendant la formation, il a été conseillé aux missionnaires d'encourager les jeunes anicinabek à dire « merci » et « s'il vous plaît ». Cela a été mis en pratique notamment lorsque les collations étaient distribuées. Les Coréens semblent imposer leurs normes de politesse aux enfants anicinabek. Spielmann (1998 : 48), qui a résidé plusieurs années dans des communautés anicinabek, explique qu'en Ojibwe⁵⁹, une langue algonquienne, il n'y a pas de mot pour « merci », « s'il vous plaît » et pour des excuses. Il met ainsi de l'avant le fait que ces marques de politesse sont des normes culturelles et donc que leur non-utilisation ne doit pas être interprétée comme un manque de respect. Étant donné l'insistance des Coréens sur ces marques de politesse, il peut être supposé qu'une importance leur est accordée. Il faut dire que la culture coréenne a des critères de politesses particuliers qui s'observent notamment dans le langage. Selon la hiérarchie des individus à qui l'on s'adresse, différents niveaux de politesse

⁵⁹ L'auteur indique que lorsqu'il parle de l'Ojibwe, il fait référence à la tradition linguistique objibwe et algonquienne (Spielmann 1998 : 7), ce qui s'applique donc aux Anicinabek. Pour une discussion détaillée sur la signification les appellations Algonquins, Ojibwe et Anicinabe voir la thèse de Bousquet (2002).

sont inclus dans le langage. J'ai observé l'utilisation de ces formules de politesse par les Coréens de la MKUC. En fait, il semble que la politesse coréenne se mêle à un système honorifique (Kim 2011b). L'âge et le statut des individus sont honorés. Le respect de ses aînés apparaît donc comme une norme importante, ce qui pourrait expliquer l'insistance des Coréens sur la politesse des jeunes anicinabek envers eux. Ce comportement pourrait être interprété comme étant ethnocentrique au sens où les Coréens semblent d'avis que leurs normes de politesse sont celles qu'il faut suivre et donc que les Anicinabek doivent les adopter. Aucune explication n'a été donnée aux missionnaires pour justifier l'importance de demander ces standards de politesse aux enfants anicinabek. Cela semblait aller de soi.

En plus des normes de politesses et de savoir-vivre, les Coréens réclament une discipline aux jeunes qui participent aux activités de la VBS. Les séances se déroulent dans un cadre régulé selon une séquence précise et un système de renforcement positif permet aux missionnaires de stimuler la participation. Les enfants doivent être disciplinés et se conformer aux règles de comportements établies. Ils doivent respecter cinq règlements de base en plus d'être attentifs, participatifs et non turbulents. Quand ils dérogeaient des règles établies, ils pouvaient être réprimandés, par exemple, lorsqu'ils jetaient des déchets sur le sol ou lorsqu'ils étaient trop agités. Comme sentence, les missionnaires ont parfois averti les jeunes qu'ils risquaient de se faire expulser ou qu'ils seraient privés de cadeau et/ou de collation. Compte tenu du type d'éducation privilégié par les Anicinabek, qui a déjà été abordé, ce type d'intervention semble contrevenir à certaines règles éducationnelles chez les Anicinabek. Tanner (1979 : 166) a montré que lors de festins, les jeunes cris, algonquiens qui partagent plusieurs caractéristiques avec les Anicinabek, sont invités à parler discrètement et à manger lentement. Bref, ils doivent avoir une attitude respectueuse. Il apparaît donc que dans des contextes de rassemblement collectif une façon d'être posée leur était demandée. Ainsi, il serait possible de conclure que les comportements demandés aux enfants anicinabek par les Coréens ne leur sont pas étrangers. Ce sont plutôt les méthodes disciplinaires qui semblent aller à l'encontre des normes culturelles anicinabek. Il pourrait être suggéré que la VBS participe au dressage des corps pour reprendre les expressions de Foucault (1975). Les jeunes anicinabek apprennent à respecter des règles et à se comporter de manière posée. Pour ce faire, les missionnaires utilisent diverses méthodes que Foucault (1975) observe aussi dans le

système carcéral et qui participent au dressage des individus. Par exemple, à travers la VBS, la répétitions (règles simples, activités, etc.), l'emploi du temps prédéfini, la punition ainsi que la mise en rang des jeunes entre certaines étapes de la séance sont utilisées. Pour les Coréens, la discipline semble être une manière normalisée d'encadrer une activité de groupe. Il ne semble pas y avoir de questionnement de leur part afin de savoir si leur manière d'être respecte celle des Anicinabek, ce qui ne laisse pas transparaître la présence d'une sensibilité culturelle.

En fait, l'idée que les interactions entre les Coréens et les enfants anicinabek ont pour objectif la transmission de valeurs ainsi qu'une éthique comportementale est explicite dans le discours des missionnaires. Par exemple, pour Jill (18 ans, Montréal, août 2014), le fait que les enfants assistent aux séances de VBS et qu'ils passent du temps avec eux les transforme :

« J : Je pense que c'est dans ce temps-là qu'il faut faire beaucoup de VBS avec eux parce que leur environnement, l'atmosphère dans lequel ils vivent, des fois ce n'est pas sécuritaire. Ce n'est pas un bon environnement pour un enfant. Ils apprennent toutes sortes de choses qui sont mauvaises. Dans le fond, eux, ils vont penser que c'est normal. Donc, je pense que c'est pourquoi c'est vraiment important pour les jeunes qui sont là pour faire le VBS. Il y a une chose que j'ai apprise, c'est que la VBS ça change beaucoup.

L : Ça change ? Les enfants ?

J : Oui. Ça change beaucoup les enfants. Parce que je trouve qu'ils savent c'est quoi maintenant, ce qui est bon et ce qui est... Ça leur apprend des leçons.

L : Un code de conduite, un peu ?

J : Oui. On leur apprend ça par la religion. Mais c'est quelque chose d'important. Ça change leur personnalité aussi. »

Selon elle, la VBS permet donc aux enfants d'apprendre une certaine morale qui vise à en faire des adultes différents. Le fait de participer à la VBS permet aux enfants d'être dans un environnement sain, selon Kristen (22 ans, Montréal, juillet 2014) :

« À la maison, il n'y a pas beaucoup de gens qui... les parents sont toujours saouls. Les abus... Ils n'ont pas beaucoup d'affection et d'amour alors quand on arrive là, puis on a des activités puis on leur montre qu'on ne fait pas ça parce que c'est notre emploi, mais parce qu'on a le cœur pour eux. Je pense qu'ils le ressentent aussi, alors ils sont vraiment attachés. »

L'amour qu'ils donnent aux enfants pendant le temps passé avec eux est fréquemment souligné. Tout comme Kristen, Olivia (20 ans, Montréal, juin 2014) justifie le besoin d'amour des enfants, par le fait qu'ils ont un environnement de vie malsain :

« The kids have a really tough, like they don't feel love and a lot of them are abused, a lot of them are sexually abused and they're really active sexually at a young age. So, it's important to address the kids at a young age, because when they are like 9 or 10 they're already going on the wrong path. »

Les propos d'Olivia dénotent bien l'idée qu'il faut dresser les jeunes avant qu'ils n'aient la chance de tomber dans le péché. Familiariser les enfants avec l'univers chrétien, c'est leur apprendre à discerner le bien du mal et ainsi les amener à ne pas adopter certains comportements. Le contact des missionnaires avec les enfants anicinabek est considéré comme un facteur participant à leur éducation. Si les missionnaires voient d'un bon œil ces conséquences, cela est potentiellement problématique selon Léon (65 ans, Lac-Simon, juillet 2014) qui est d'avis que certains enseignements vont à l'encontre de valeurs ou de normes anicinabek. Il est critique face à des comportements qu'acquièrent certains participants : « Ceux qui ont participé des fois, ils trouvent des choses nouvelles par rapport à leur rencontre. Puis des fois, ils agissent de cette façon-là. Mais ce n'est pas acceptable au niveau familial. » Ainsi, l'éducation faite par les Coréens peut avoir des impacts négatifs à court terme et créer des conflits ou des tensions qui semblent prendre racine dans la non-correspondance des normes culturelles des deux groupes culturels.

Des impacts à court terme et l'appréciation des enfants

Comme je n'ai pas résidé dans la communauté au-delà de la mission estivale afin d'analyser les changements ou non-changements de comportements des enfants, je m'attarderai ici à présenter les impacts qui ont été observés par des adultes anicinabek résidant à Lac-Simon. Les avis sont partagés et le type d'impacts observés semble aller de pair avec la position personnelle de l'individu face à la religion proposée par les missionnaires. Les Anicinabek chrétiens m'ont confié qu'ils avaient noté des changements dans le comportement des enfants qui assistent régulièrement aux activités des missions et de leur église. Ils ont aussi remarqué qu'après le départ des missionnaires, les enfants continuent de chanter les chansons de louanges. Les activités des missionnaires sont appréciées des enfants, selon André (61 ans, Lac-Simon, juillet 2014) : « On dirait que les enfants, ils ont faim pour la parole. Ils aiment ça quand les Coréens viennent et qu'ils s'occupent d'eux. Ils aiment ça. Puis à chaque mois, ils vont dire "Quand est-ce que les Coréens viennent?", parce qu'ils aiment vraiment ça ».

La perception de Michelle (43 ans, Montréal, juillet 2014) est moins positive. Il faut dire qu'elle n'est pas chrétienne et que ses enfants n'ont jamais pris part aux activités de la VBS. Elle base donc son témoignage sur des observations et des discussions avec d'autres Anicinabek. Selon elle, les activités pour les enfants permettent à ceux-ci d'apprendre sur le christianisme : « Je pense qu'ils sont là juste un petit peu. Ça leur permet d'apprendre un peu c'est qui, c'est quoi, tout ça. C'est sûr qu'ils [les Coréens] vont prêcher la religion à travers ça, mais j'imagine qu'ils sont là un court laps de temps, puis la vie continue comme c'était. C'est un apprentissage, j'imagine. » Si elle est d'avis que les jeunes acquièrent des notions pendant leur temps passé avec les Coréens, elle insiste sur le fait qu'ils sont de passage et qu'une fois qu'ils ont quitté la communauté la vie redevient comme avant. Aussi, elle explique que des grands-parents encouragent leurs petits-enfants à y prendre part alors que d'autres parents laissent leurs enfants participer aux activités des Coréens sans pour autant être d'accord avec l'aspect religieux qui leur est enseigné : « Ils disent : “ Tu peux aller les voir, mais sois vigilant avec eux. Ils vont te dire plein d'affaires de folies.” Ils vont dire ça. Ils vont mettre en garde leurs enfants par rapport à ce qu'ils prêchent dans le fond. » Michelle est critique face aux enseignements : « J'ai entendu deux jeunes jouer. Un d'eux disait “ comme les Coréens disent, fais attention, si tu ne fais pas ça, le démon va te punir, tu vas aller en enfer ”. C'est triste! » Une certaine intériorisation des apprentissages est notable. La participation des jeunes aux activités n'est donc pas sans impact. Léon est aussi d'avis que les apprentissages « restent imprimés dans l'esprit des jeunes ». Il ajoute qu'« il y a une marque. C'est comme s'ils semaient quelque chose. Mais, des fois, ce qu'ils sèment se meurt après leur départ. »

Quant à Kevin (56 ans, Lac-Simon, juillet 2014), ses petits-enfants fréquentent souvent les activités des Coréens et ceux de l'église chrétienne de Lac-Simon les dimanches. Selon lui, ils apprécient les activités. Kevin voit ces dernières d'un bon œil pour les enfants : « Pour les jeunes, c'est une bonne influence. Le respect vis-à-vis de l'autre... je pense qu'ils ont appris beaucoup à jouer ensemble... C'est ce que j'entends des parents, en tout cas. » Ici, Kevin ne souligne pas de changement au niveau des pratiques religieuses ou des croyances, mais plutôt au niveau du comportement. Il explique aussi que les enfants qui croient sont, selon lui, moins perturbés. Toutefois, il considère que c'est le cas pour tous les enfants qui ont

une croyance. Ce n'est donc pas le fait de participer aux activités des Coréens en particulier qui aurait un impact sur le comportement des enfants, mais le fait de croire. C'est la croyance qui apparaît comme ayant le potentiel d'avoir un résultat positif chez les individus. Ce discours rejoint les propos recueillis par Bousquet (2012a) à Pikogan. Un informateur anicinabe lui explique que le fait de croire permet d'entrer en relation avec les autres et de faire partie de quelque chose par association. C'est donc ce qui découle du fait de croire qui permet à l'individu de ressentir une forme de bien-être. Dans un tout autre contexte, Pierre-Joseph Laurent (1998), qui a étudié les Assemblées de Dieu au Burkina Faso, soutient que l'espace de socialisation et de fraternisation qu'offrent les groupes est l'un des facteurs qui contribuent à la conversion. Cette fonction pourrait être envisagée dans une optique de guérison. Créer de nouveaux réseaux de sociabilité et de nouvelles formes d'appartenance via l'adhésion à une croyance quelconque permettrait aux individus de trouver un nouvel équilibre. Cela répondrait à un besoin que Bousquet (2005) souligne, à savoir la nécessité de former de nouveaux réseaux n'impliquant plus nécessairement les liens familiaux compte tenu de la rupture générationnelle largement causée par les pensionnats. Pour revenir aux propos de Kevin, on peut penser que si la croyance en quelque chose a un impact positif sur les enfants anicinabek, alors on peut avancer que cela est un motif raisonnable de tolérance religieuse.

L'analyse des impacts ne permet pas de déterminer si la socialisation religieuse amène éventuellement les enfants à Dieu. À court terme, les enseignements religieux et les valeurs sont répétés par les enfants au-delà de la présence des missionnaires, ce qui m'amène à penser que la participation aux activités des séances de la VBS n'est pas sans impact sur les enfants et leur façon de concevoir le monde. Il faut toutefois tenir compte du fait que la mission estivale dure une semaine et que les missionnaires reviennent ensuite une fois par mois pendant quelques mois de l'année. Étant donné le peu de temps passé avec les enfants au terme d'une année, nous pouvons nous interroger sur l'ampleur des impacts. Le fait que l'église chrétienne de Lac-Simon propose elle aussi des séances de la VBS les dimanches après-midis en l'absence des missionnaires peut augmenter le potentiel d'impact puisque les mêmes comportements, valeurs et croyances sont enseignés de manière plus constante. Quant aux normes de politesse et les méthodes de discipline, j'ai observé que les enfants anicinabek étaient plus sages et qu'ils avaient moins tendance à défier les consignes lorsque des

Anicinabek adultes étaient présents. Il est donc possible que l'encadrement disciplinaire soit différent lorsque les Coréens sont absents. Par contre, le nombre d'enfants participant aux activités de la VBS les dimanches est beaucoup moins important que celui de la mission estivale, ce qui réduit le bassin d'enfants sur lesquels la VBS peut avoir des impacts.

Conclusion

L'éventail de réponses analysées permet de constater que les avis sont partagés en ce qui concerne les missions organisées par les Coréens, ce qui n'empêche pas la tenue de celles-ci. Les Anicinabek chrétiens, qui sont au cœur de la collaboration avec la MKUC, privilégient une pratique du christianisme différente de celle proposée par les Coréens. Cette adaptation nous permet de constater que le processus de réception est en effet constitué d'une part de réarticulation. J'ai montré qu'un intérêt particulier était porté aux guérisons de toutes sortes en analysant les préférences des Anicinabek lors des services et en montrant que le besoin de guérison peut être un motif de conversion. C'est aussi ce potentiel de guérison pour les uns qui est au cœur de la tolérance religieuse des autres. Le principe de non-ingérence dans la vie d'autrui et le fait qu'il ne soit pas possible de déterminer la validité ou l'efficacité d'une croyance pour les autres favorisent cette tolérance envers les croyances des autres. C'est par l'entremise de l'expérimentation qu'une croyance peut être jugée. Ainsi, même si celle-ci ne convient pas à certains, elle peut être bénéfique pour d'autres. Cette tolérance ne se fait pas sans que certaines critiques soient énoncées, mais nous avons vu que c'étaient surtout sur les agents de transmission et sur les techniques d'évangélisation que celles-ci étaient fondées. De plus, une participation stratégique aux activités est possible. Quant à l'analyse des réponses envers les activités pour enfants, elle a permis de voir qu'elles visent une transformation à la fois spirituelle et comportementale. Ainsi, les missionnaires envisagent une transformation bidimensionnelle des enfants anicinabek, ce qui est considéré comme potentiellement dangereux par certains. Ce chapitre a permis de démontrer que, malgré l'ouverture d'une part de la communauté, une autre part reste toujours à convaincre, ce que les Coréens tentent de faire via l'amointrissement de la figure de l'étranger qu'ils représentent.

Chapitre 7. De la Corée à l'Abitibi : un processus d'évangélisation investi par la « coréanité » des missionnaires

Maintenant que nous avons vu en quoi consistaient concrètement les activités pendant le séjour missionnaire, je m'intéresserai dans ce chapitre à la façon dont cela s'articule dans un contexte mondial caractérisé par la globalisation, un phénomène qui a été brièvement abordé au cours du 2^e chapitre. Je m'attarderai ici à son influence dans le domaine du religieux. Je traiterai donc de la globalisation du religieux et certaines logiques connexes, à savoir la déterritorialisation et la transnationalisation du religieux. Après avoir défini chacun de ces phénomènes, je m'intéresserai à la façon dont ce contexte mondial a influencé l'entreprise missionnaire au niveau mondial et mené au développement du modèle de mission de courte durée ainsi qu'à l'élaboration d'une nouvelle figure du missionnaire. Cela permettra de constater que les activités missionnaires de la MKUC dont il a été question dans les chapitres précédents s'apparentent à celles d'autres églises et organisations religieuses dans le monde. Mais, malgré ce caractère générique, je montrerai que le processus d'évangélisation qui a lieu lors de la rencontre entre Lac-Simon et la MKUC est particulier compte tenu du fait que les missionnaires mobilisent leur « coréanité », une expression empruntée à Hui-yeon Kim (2011a : 138). Par « coréanité », j'entends l'origine nationale des missionnaires qui est mobilisée par des références à la culture coréenne, à leurs traits physiques caractéristiques ainsi qu'à l'histoire de leur pays d'origine. Ce chapitre, via le passage d'une échelle à l'autre (locale et globale), a pour objectif de présenter la façon dont des phénomènes globaux influencent au niveau local les stratégies employées par les missionnaires pendant leurs missions. Ainsi, plutôt que d'être perçus comme des contextes opposés, le global et le local sont considérés comme étant complémentaires et s'articulant l'un avec l'autre.

7.1. La globalisation du religieux : déterritorialisation et transnationalisation

Dans une tentative de synthétiser ce qui est entendu par la globalisation du religieux, Bastien et al. (2001) proposent qu'il s'agisse du passage de l'international au transnational, à savoir que les flux de diffusion du religieux sont multilatéraux et que les États n'ont plus autorité sur ces derniers. Avec la globalisation, l'international, à savoir l'interétatique, laisse place à la transnationalisation, une logique selon laquelle les frontières territoriales ont une

importance moindre. Quant à la déterritorialisation, il s'agit d'un processus intrinsèque à la globalisation et qui touche autant les marchés internationaux, les groupes ethniques, les mouvements politiques, les groupes religieux, etc. Selon Appadurai (2001 : 90), la déterritorialisation amène ces entités à « opérer de plus en plus sur un mode qui transcende les limites territoriales spécifiques et les identités ». Au niveau du religieux, la déterritorialisation signifie que les religions ne sont plus attachées à un territoire étatique. Il y a dissociation de la religion et de la culture avec un territoire particulier. Mais Stefania Capone (2004) note que la reterritorialisation est rarement absente de la déterritorialisation, c'est-à-dire qu'une fois déplacé de son contexte d'origine, le groupe ethnique ou la religion s'ancre dans un nouvel espace d'attache et il y a donc reterritorialisation. L'auteure considère le christianisme et, plus particulièrement, les mouvements évangéliques comme des religions transnationalisées qui ont tendance à s'adapter aux contextes nationaux. Elle parle d'un « processus d'indigénisation » pour nommer l'adaptation locale des religions (2004 : 17). C'est à ce processus que fait référence la glocalisation. Santa-Blancat (2001) l'utilise pour décrire le fonctionnement du pentecôtisme qui, tout en étant un mouvement religieux mondial, s'adapte aux localités où il s'implante. L'adaptation est considérée comme un processus complexe « où au contact de systèmes culturels et religieux différenciés, des modèles religieux universels se transforment et acquièrent leur propre autonomie » (Santa-Blancat 2001 : 77).

De pair avec la globalisation du religieux, le flux missionnaire et religieux s'est complexifié au cours des dernières décennies. En contextes missionnaires, les contacts ont longtemps été engagés par des individus issus de cultures dominantes (occidentales) vers des populations considérées comme « primitives » à qui il fallait apporter la religion et la civilisation. Soulignons tout de même que les missionnaires ne sont pas une catégorie homogène et que certains étaient plus progressistes que d'autres (Wiik 2004 : 198). De nos jours, des missionnaires issus de pays ayant été évangélisés précédemment évangélisent à leur tour d'autres populations (Malogne-Fer 2013). Ainsi, des missionnaires provenant du Brésil, d'Asie et d'autres pays/régions ayant été évangélisés par des missionnaires occidentaux parcourent dorénavant l'Occident afin de le rechristianiser. De plus, bien que les États-Unis soient toujours le pays envoyant le plus de missionnaires, il n'est pas anodin de noter que la Corée du Sud arrive en deuxième place (Ryu 2008 : 371-372). Dorénavant, les rapports de

diffusion du religieux ne sont plus dans une logique nord-sud. Ils sont multilatéraux (Bastien et al. 2001). Les missionnaires ne sont pas les seuls acteurs de cette diffusion. En effet, la propagation des religions se fait toujours via les missionnaires, mais aussi beaucoup via les migrants qui amènent avec eux leur religion dans leur pays d'accueil (Kim 2011a :3). De plus, les migrants maintiennent souvent des liens avec leur pays d'origine et forment des réseaux, ce qui amène la transnationalisation des religions, transforme l'association d'une religion à un territoire en plus de multiplier et complexifier les modes de diffusion. Les nouveaux modes de communications, tels qu'Internet, permettent aussi le maintien de réseaux transnationaux et participent à la déterritorialisation du religieux. C'est dans ce contexte mondial qu'un nouveau modèle de mission s'est développé.

7.2. Les missions de courte durée

Retour sur leur développement

Selon Howell (2012 : 72-73), les missions de courte durée ou les missions temporaires, pour reprendre l'expression de Kim (2011a : 181), ont vu le jour dans les années 1950, soit dans une période de transition sociale globale. Cela a mené à la reconfiguration des stratégies d'évangélisation. Les grandes dénominations protestantes ont mis de côté l'évangélisme comme moteur principal des missions de manière à ce que celles-ci soient davantage axées sur l'humanitaire (Howell 2012 : 74). Un nouvel agenda a été élaboré. C'est seulement à la fin du XX^e siècle, soit vers 1980-1990, que le modèle des missions de courte durée s'est répandu de manière significative à travers le monde (Offut 2011). Son développement s'inscrit dans un contexte de globalisation où la mobilité des individus, mais aussi des idées est facilitée par les nouvelles technologies de communication et la démocratisation du transport. Howell (2012 : 74) fait d'ailleurs un lien entre l'accessibilité du transport aérien et le développement de ce modèle de mission. C'est aussi dans cette période de progrès que les organisations de jeunesse ont fait leur apparition aux États-Unis et que la jeunesse chrétienne d'Amérique du Nord a connu un enthousiasme particulier pour l'évangélisation. Selon Yannick Fer (2009 : 123), la naissance de ce type d'organisation est le résultat d'un « mouvement générationnel » qui avait pour objectif de se distancier des institutions de type classique ainsi qu'à « conquérir un

monde que les progrès des moyens de transport et de communication semblaient désormais placer à portée de main ».

Les missions de courte durée se sont donc développées suite à un besoin de renouvellement dans le monde missionnaire. Il s'agit là d'un nouveau moyen pour les jeunes de vivre une expérience religieuse. L'insatisfaction face aux rituels officiels proposés par les grandes religions aurait notamment à voir avec le besoin de renouvellement rituel. Compte tenu de leur relative nouveauté, je pense que les missions de courte durée peuvent être incluses dans la catégorie de ce que Michèle Fellous (2001) qualifie de « nouveaux rites ». Elle s'est intéressée aux motivations des individus qui s'adonnaient à la création de ces derniers. Selon Fellous (2001 : 36), les nouveaux rites sont ceux dont la constitution est le résultat d'« un va-et-vient constant entre les demandes et les réponses ». Aussi, ils ne sont pas issus de communautés de naissance ou d'origine singulière, ce qui est le cas des groupes de missionnaires qui effectuent les missions de courte durée un peu partout dans le monde. Ceux-ci sont constitués de jeunes aux horizons culturels et sociaux divers, mais à la foi et aux convictions communes.

Quelques caractéristiques

Les missions de courte durée sont organisées par divers courants. Il semble toutefois que les évangéliques aient plus tendance à les encourager (Howell 2012). À mon avis, cela reflète l'importance accordée à l'évangélisation au sein de ces mouvements et le fait que le partage de la Bonne Nouvelle est considéré comme la responsabilité de tous et non pas seulement du clergé. La définition d'une mission de courte durée peut varier d'un auteur à l'autre. Pour ce travail, je retiens une citation de Enoch Wan et Geoffrey Hartt cité par Brian M. Howell (2012 : 47) qui résume les missions de courte durée comme étant « intentionally limited, organized, cross-cultural mission efforts for a pre-determined length of time without participants making a residency based commitment ». Ce qui caractérise avant tout ces missions est donc le fait qu'elles soient circonscrites dans le temps, mais la notion de « courte durée »/« temporaire » est variable. Elle peut autant inclure les missions d'une journée que celles s'étalant sur deux ans (Offut 2011). Je considère la mission estivale de la MKUC comme une mission de courte durée. Par contre, la MKUC se distingue par le fait qu'elle

retourne année après année dans les mêmes communautés et qu'elle ne réduit pas ses visites à une fois par année, mais y retourne chaque mois ou presque. Je ne considère pas l'implication à long terme avec la communauté d'accueil comme une pratique caractéristique des missions de courte durée, mais notons que cela est possible. Aussi, ces missions sont souvent conduites par un petit groupe d'individus (moins de vingt personnes) guidé par un pasteur. Trinitapoli et Vaisey (2009) soutiennent que les jeunes sont la catégorie sociale qui est le plus susceptible de participer aux missions de courte durée et que ceux d'allégeance évangélique le sont d'autant plus. Les missions de courte durée sont d'ailleurs souvent conduites par ceux-ci et destinées aux jeunes dans la société d'accueil. La grande majorité d'entre elles sont organisées pendant l'été, soit lors des vacances estivales pour les jeunes qui sont toujours aux études. C'est d'ailleurs le cas au sein de la MKUC où, plus les missionnaires vieillissent et entrent sur le marché du travail, plus une décroissance de leur participation aux missions estivales s'observe. Les missions temporaires peuvent être pratiquées en milieu rural ou urbain et avoir lieu à l'international ou « chez-soi ». En plus de leurs visées religieuses, elles peuvent être orientées vers le service, l'aide humanitaire, l'éducation, etc. Les activités mises en place pendant les missions sont variées : école biblique, soupe populaire, construction/réparation de petites infrastructures, travaux domestiques, etc. (Trinitapoli et Vaisey 2009). Selon Beyerlein et al. (2007) plutôt que d'être concentrées sur un type d'activité en particulier, les missions ont tendance à combiner trois grandes catégories d'activités, à savoir les services humanitaires, l'apprentissage culturel et la sensibilisation à la justice sociale ainsi qu'une occasion pour évangéliser la population d'accueil.

En comparant mon expérience à celle d'auteurs travaillant sur le sujet, j'ai constaté qu'en plus de ces grandes caractéristiques, des pratiques similaires étaient apparentes. Par exemple, la mise en récit de l'expérience suite à la mission semble être répandue. Elle a notamment été observée par Howell (2012) et Kim (2011a). Cette dernière auteure explique que des comptes rendus de missions temporaires « décrivent la préparation avant le départ et le travail sur place » (Kim 2011a : 182). Ceux-ci sont ensuite mis en ligne sur le site web de l'Église. Les missionnaires de la MKUC effectuent aussi cette étape qui consiste à préparer un témoignage écrit de son expérience et de le partager lors de réunions ou de services post-missions. En plus d'accorder une importance dans la mise en récit de l'expérience des

missionnaires, la MKUC porte une attention particulière au processus d'archivage. Lors des dernières journées de la mission, il a été demandé aux missionnaires d'écrire le plus d'informations possible sur leurs rencontres avec les Anicinabek (nom, histoire et parcours spirituel des individus rencontrés, etc.) afin de les garder en archives. Les missionnaires pouvaient également rédiger des suggestions, notamment pour mieux rejoindre les adolescents, et les soumettre au leadership de l'église. Plus tard, lorsque des photos du séjour ont été publiées sur la page *Facebook*, il a été demandé à tous ceux qui se souvenaient des noms des personnes sur les photos de les écrire. D'autres pratiques récurrentes lors de ce type de mission, telles que le port de chandails identiques, les photos de groupe et la prière de départ ont déjà été mentionnées. Kim (2014 : 66) mentionne aussi qu'au cours des missions temporaires effectuées par les fidèles laïcs du Plein Évangile de Corée, les membres de l'équipe offrent des cadeaux aux enfants, jouent avec eux, leur enseignent des chorégraphies et font des sketches pour eux. Ce programme se rapproche de celui que propose la MKUC lors de ses missions dans les communautés anicinabek. En fait, l'organisation de séances de la VBS semble répandue au point où il est possible d'acheter en ligne du matériel didactique nécessaire pour l'organisation de ces séances.⁶⁰

L'ensemble de ces observations m'amène à conclure que ce modèle de mission est générique au sens où, peu importe l'origine des missionnaires, le lieu de résidence de ces derniers ou la population d'accueil, le format et le contenu de la mission sont sensiblement les mêmes. Ce constat semble traduire une certaine forme d'homogénéisation de la sphère missionnaire contemporaine qui pourrait être attribuée à la globalisation. Les missions temporaires ainsi que le processus d'évangélisation effectué par les missionnaires ne sont pas empreints d'une culture donnée et apparaissent déterritorialisés. Mais nous l'avons vu, ce processus a rarement lieu sans une phase de reterritorialisation. Appliqué à l'entreprise missionnaire, cela voudrait dire que bien que les missionnaires effectuent des missions de courte durée avec des activités génériques, ils ont le potentiel d'y investir leur identité et leur culture. C'est le cas de la MKUC qui imprègne ses activités d'évangélisation de la « coréanité » de ses missionnaires. Mais avant de m'attarder à cet aspect, il convient de

⁶⁰ Il suffit de consulter des sites comme *GroupVBS* (<http://www.group.com/vbs>) ou *VacationBibleSchool* (<http://www.vacationbibleschool.com/products/>).

discuter brièvement d'une conséquence découlant de l'apparition de cette nouvelle forme de mission, soit le développement d'une nouvelle figure du missionnaire.

Des missionnaires à temps partiel plus jeunes, plus dynamiques et moins occidentaux

En plus d'être une innovation sur le plan pratique et au niveau de la structure, Brian M. Howell (2012) soutient que le développement des missions de courte durée témoigne d'un changement conceptuel au sein de la communauté missionnaire. Le modèle de l'homme missionnaire de carrière a dû être repensé de manière à inclure l'engagement de plus courte durée comme partie intégrale de l'entreprise missionnaire. L'une des caractéristiques propres aux missions temporaires est le fait qu'être missionnaire n'est pas la principale occupation de ces derniers. Yannick Fer, dans l'introduction de son livre concernant l'un des grands regroupements internationaux de la jeunesse évangélique, *Youth with a Mission*, il décrit aussi cette transformation de la figure du missionnaire :

« Pour séduire les nouvelles générations, plus rétives que leurs aînés vis-à-vis de l'autorité ecclésiale et des contraintes doctrinales, les réseaux missionnaires ont investi tous les champs des cultures jeunes et délaissé les églises au profit de l'évangélisation de rue ou de l'Internet. La mission se joue désormais sur des airs de rap ou de heavy métal, en tee-shirts sur les terrains de sport et dans des camps de vacances où l'on « rencontre Dieu personnellement » à l'occasion, par exemple d'une randonnée en montagne. Elle n'est plus l'apanage des missionnaires de carrière, formés et employés à plein temps par des institutions religieuses clairement hiérarchisées : elle se disperse, au gré d'initiatives et de réseaux animés par des volontaires au statut plus incertain. » (2010 : 11)

Cette citation montre comment le processus d'évangélisation s'est vu transformé et dynamisé par la participation des jeunes chrétiens et comment dorénavant des espaces culturels nouveaux, comme la culture populaire, sont mobilisés à travers l'évangélisation. Dans le cas des activités de la VBS organisées par la MKUC à Lac-Simon, je pense entre autres à l'utilisation de la musique d'un groupe populaire américain, comme *One Direction*, pour favoriser l'apprentissage d'un verset biblique. Ils privilégient aussi le sport pour entrer en contact avec les adolescents, ce qui était d'ailleurs un conseil donné par l'Anicinabe venu participer à la formation pré-mission. Une autre particularité de cette nouvelle figure du missionnaire est le fait qu'il soit issu de pays non occidentaux. Valérie Aubourg, dans son article sur les clubs bibliques pour enfants à l'île de la Réunion, conclut en imageant cette transformation de la figure du missionnaire : « Ainsi, le missionnaire d'aujourd'hui n'a plus

les traits d'un vieux spiritain blanc à la longue barbe grisonnante chaussée de spartiates usagées, mais de plus en plus ceux d'une jeune femme mariée à la peau brune et aux sandales perlées... » (2012 : 123) C'est que les pays autrefois évangélisés par les missionnaires occidentaux, comme ce fut le cas pour la Corée, sont aujourd'hui des pourvoyeurs importants de missionnaires. Une autre caractéristique qui ressort de la précédente citation de Fer (2010), c'est qu'il y a une tendance à engager le contact avec la population ciblée par l'évangélisation d'une manière amicale. Ce mode d'entrée en contact est privilégié par la MKUC. En effet, en ayant un profil sociodémographique relativement similaire et en partageant des références avec les jeunes anicinabek, les missionnaires deviennent facilement familiers avec les jeunes anicinabek. Il peut paraître étonnant que ce soit les jeunes membres d'EM qui agissent comme missionnaires plutôt que les divers leaders de la MKUC. Ces derniers ont davantage d'expérience spirituelle. En même temps, leur profil sociodémographique les désavantage vis-à-vis de la population cible. Le fait que les missionnaires partagent certaines références culturelles (musique, films, etc.) avec les jeunes anicinabek, mais aussi qu'ils partageraient une même expérience nationale m'apparaît comme étant favorable à l'établissement de relations. De plus, un atout propre aux jeunes d'EM est le fait qu'ils parlent le français contrairement à plusieurs adultes coréens de la MKUC, ce qui permet la communication avec les Anicinabek. Ces caractéristiques jettent les bases pour un langage commun entre les missionnaires et les Anicinabek. Mais ces traits sociaux et contextuels ne sont pas les seuls à favoriser le rapprochement entre les Coréens et les Anicinabek. Je m'attarderai maintenant à montrer comment les missionnaires mobilisent des éléments de leur « coréanité ».

7.3. La « coréanité » au cœur du processus d'évangélisation

Il semble que les religions ont tendance à être détachées des cultures et des territoires d'origines au sein de la globalisation. C'est du moins ce que propose Aubourg (2013). Dans le cas de la MKUC, il est vrai que les croyances de ses membres ne sont pas particulièrement teintées par leur culture d'origine et, étant donné la portée mondiale du protestantisme évangélique, leur religion n'est pas exclusive à un territoire donné. Par contre, les membres de la MKUC pratiquent leur religion (cérémonies, mode de fonctionnement, rituels, etc.) d'une manière teintée par leur culture d'appartenance tout en étant sur leur territoire d'accueil. Par exemple, des fêtes (comme la fête de l'indépendance coréenne) et des rituels coréens sont

ajoutés au calendrier des fêtes chrétiennes et canadiennes; la hiérarchie de l'autorité en fonction de l'âge, qui serait caractéristique de l'idéologie confucianiste (Min 2008), est observable dans les interactions entre les membres de l'église; les services de la congrégation principale et les services pour les occasions spéciales sont conduits en coréen, etc. En fait, c'est surtout la vie collective des membres de l'église qui est teintée par la culture coréenne. Dans la même logique, à travers les missions chez les Anicinabek, la religion que vont prêcher les Coréens n'est pas particulièrement empreinte de leur culture. Mais nous verrons que leur « coréanité » n'est pas pour autant mise de côté en contexte missionnaire. La référence à cette dernière permet aux missionnaires de montrer le potentiel qu'a l'adoption du protestantisme évangélique. De plus, j'émetts l'hypothèse que les références à leur « coréanité » ont comme objectif de rapprocher les Coréens des Anicinabek en vue d'établir des relations de confiance nécessaires à l'évangélisation.

L'adoption du protestantisme : l'expérience coréenne comme modèle de réussite

L'histoire de la Corée du Sud depuis 1950 a été abordée au cours du 1^{er} chapitre, mais rappelons que la Corée du Sud est perçue comme s'étant approprié la modernité. De ce fait, Hui-yeon a démontré que la culture sud-coréenne reçoit un accueil positif parmi les pays du Sud-Est asiatique :

« Il n'est donc pas étonnant que cette représentation de la Corée du Sud soit souvent reçue positivement dans une partie du monde où tous les pays, à l'exception de la Thaïlande, ont été colonisés au 19^e siècle par les puissances occidentales et la plupart d'entre eux occupés par l'armée japonaise pendant ou avant la Seconde Guerre mondiale. » (Kim 2011a : 200)

L'auteure nous laisse penser que pour des pays ayant subi la colonisation, l'exemple d'un pays voisin, ayant réussi à s'en sortir et à se développer rapidement est porteur d'espoir. Si dans le cas des pays du Sud-est asiatique, le partage de la colonisation apparaît comme une expérience commune qui facilite la bonne réception de la culture sud-coréenne⁶¹, je me suis demandé si cela a le même potentiel lors de la rencontre entre Coréens et Anicinabek. À travers le discours des Coréens membres de la MKUC que j'ai interrogés, j'ai reconnu cette

⁶¹ Kim (2011a) fait surtout référence à la culture coréenne marchande (séries télévisées, musiques, etc.), alors que je fais référence à une définition plus large de la culture coréenne qui inclut notamment la religion.

représentation positive de la Corée, mobilisée dans les tentatives d'évangélisation des Anicinabek de Lac-Simon.

Offrir à l'Autre ce que l'on a reçu : « théologie de prospérité »

Puisque l'expansion du protestantisme évangélique en Corée a eu lieu en parallèle avec l'autonomisation du pays, j'ai élaboré l'hypothèse qu'en venant offrir aux Anicinabek le protestantisme évangélique, la MKUC venait en quelque sorte offrir, via cette relation, ce que la Corée a vécu parallèlement à l'expansion de cette religion chez sa population, soit l'autonomie politique, l'essor économique et l'épanouissement identitaire. Autrement dit, je postulais qu'ils venaient proposer une forme de « théologie de prospérité ». J'emprunte l'idée d'une théologie de prospérité à la sociologue Hui-yeon Kim (2014). Dans le cadre de son étude sur les missionnaires coréens pentecôtistes de l'Église du Plein Évangile, Kim montre comment, afin de convertir les habitants d'autres pays de l'Asie du Sud-Est comme le Cambodge, « les symboliques du pentecôtisme prônées par celles-ci sont mises en valeur par l'image de la réussite de la Corée. » (2014 : 75) Elle poursuit en explicitant son propos : « Elles mettent en avant les similarités supposées entre l'histoire récente de ce pays, le traumatisme de la guerre, une tradition bouddhiste en retrait, et le passé de la Corée du Sud, notamment au sortir de la guerre de Corée. » (2014 : 75)

La théologie de prospérité que j'ai observée dans le cadre des activités missionnaires de la MKUC n'est pas identique à celle observée par Hui-yeon Kim. Cela s'explique, entre autres, par des différences entre les deux cas d'études qui s'inscrivent dans des contextes culturels et géographiques différents. L'un vise la conversion de peuples asiatiques voisins, l'autre concerne l'évangélisation d'un peuple amérindien par des immigrants coréens établis au Canada. Ainsi, les objectifs de la théologie de prospérité ne sont pas les mêmes :

« En mettant en avant l'image de son pays et l'aide de cours gratuits de coréen, l'Église du Plein Évangile se propose d'être un tremplin vers la Corée du Sud. En devenant membre du Plein Évangile, certaines populations du Sud-Est asiatique adhèrent à la vision du futur que les pentecôtistes coréens donnent à voir en insistant sur les opportunités économiques concrètes et la prospérité de leur pays d'origine. » (Kim 2014 : 81)

La MKUC, elle, n'a pas pour objectif de recruter des Anicinabek au sein de son Église, ni de leur faire miroiter une vie meilleure en Corée du Sud. La référence à l'image de réussite de la Corée a plutôt pour objectif de démontrer aux Anicinabek ce qui est possible via Dieu et qu'ayant vécu un contexte de vie similaire aux Anicinabek, ils sont la preuve qu'en Dieu il est possible d'atteindre l'épanouissement et la prospérité. La MKUC et l'Église du Plein Évangélique se distinguent également au niveau doctrinal, ce qui influence leurs méthodes d'évangélisation. La MKUC met notamment beaucoup moins l'accent sur la guérison divine et la glossolalie. Si ces pratiques ne sont pas absentes de la MKUC, elles ne sont pas au cœur de sa pratique et de ce qui est prêché par ses missionnaires. Malgré ces différences, la MKUC, tout comme les missionnaires de l'Église du Plein Évangile, mobilise l'image de la réussite de la Corée du Sud dans le cadre de ses rencontres missionnaires. J'ai observé plusieurs comportements qui allaient dans ce sens. Pendant la mission estivale, un adulte leader me confia, lors d'une conversation informelle, que lorsqu'il était enfant, la Corée ressemblait à Lac-Simon en terme de pauvreté. D'ailleurs, sa famille devait parfois se restreindre à deux repas par jour. Selon lui, c'est le protestantisme qui a contribué à sortir le pays de cette pauvreté. Je lui ai demandé s'ils voulaient, à leur tour, offrir ce que les missionnaires américains venus évangéliser la Corée leur avaient apporté, ce à quoi il m'a répondu par l'affirmative. Cette discussion venait appuyer mon hypothèse pour laquelle j'avais déjà eu des éléments de réponse pendant la formation pré-mission. En effet, lors d'un séminaire, le pasteur principal a souligné que, 100 ans auparavant, la Corée était un pays pauvre et que des missionnaires chrétiens étaient venus évangéliser le pays. Aujourd'hui, la situation est tout autre et la Corée envoie même des missionnaires partout dans le monde. Il a poursuivi en mentionnant que les Amérindiens étaient peut-être ceux que Jésus avait choisis après la Corée pour devenir missionnaire à leur tour au sein d'autres nations. Dans la même logique, Kristen (22 ans, Montréal, juillet 2014), une missionnaire, à qui je partageais l'hypothèse, allait dans le même sens en affirmant que leur église aimerait que les Anicinabek vivent ce que la Corée a vécu via le protestantisme : « On prie pour que ça arrive avec eux. Parce que, nous aussi, on l'a vécu, on l'a vu. Alors pourquoi pas pour les Algonquins, les autres nations? » Kristen fait ici référence au fait que la Corée s'est libérée et a acquis son autonomie, ce à quoi les Anicinabek peuvent tout autant aspirer.

Ce discours s'apparente à ce que Kim a observé. Dans le cas des missions de l'Église du Plein Évangile, « le message est donc que le Cambodge dans quelques années pourrait devenir comme la Corée d'aujourd'hui. » (Kim 2014 : 76) C'est la même chose que les Coréens de la MKUC espèrent pour les Anicinabek et cet espoir est partagé par des Anicinabek chrétiens, qui se sont approprié cette image de la réussite coréenne. Avec le réseau de missionnaires coréens dont il a été question au cours du 1^{er} chapitre, un groupe d'Anicinabek chrétien très impliqué dans l'église chrétienne de Lac-Simon a eu l'occasion de se rendre en Corée. Marie (59 ans, Lac-Simon, juillet 2014) et André (61 ans, Lac-Simon, juillet 2014) étaient de ce voyage où, selon Marie, des Amérindiens d'un peu partout au Canada (Vancouver, Winnipeg, Manitoba, Saskatchewan, Alberta, etc.) étaient présents. André m'a expliqué, qu'au cours de ce voyage, les Coréens voulaient leur montrer « comment ça a débuté, comment l'évangile est venu en Corée ». Ils ont aussi pu voir la progression des églises et leur fonctionnement : « Ils nous ont montré les petites églises, les églises moyennes et les grandes églises. » (André, 61 ans, Lac-Simon, juillet 2014) Martine (50 ans, Lac-Simon, juillet 2014), qui a accompagné le groupe dans son pays d'origine (la Corée), confirme à nouveau mon hypothèse en racontant le témoignage de la pasteure de l'église chrétienne de Lac-Simon :

« C'est parce que notre histoire, c'est seulement 60 ans. 60 ans que la Corée est devenue... Je sais que vous connaissez l'histoire, mais ça fait 60 ans qu'on n'a plus de guerre et qu'on est vraiment en paix. Elle [la pasteure] est allée voir dans les musées et elle a vu comment, en Corée, il n'y avait rien, même pas un arbre qui était debout. Vraiment, il y a des photos comme ça. Tout était complètement à terre. Et de là, Dieu a amené la Corée là où elle est aujourd'hui. Donc quand la pasteure a vu ça, elle s'est dit : "hey, il y a de l'espoir pour mon peuple aussi." Donc, elle a dit : "je vais amener les gens de mon église pour qu'ils voient ça; où la Corée est maintenant." Parce qu'aujourd'hui quand vous allez en Corée, c'est comme New York, même plus que New York. Donc, la pasteure s'est dit : "moi, je veux que mon peuple voie ça, si je veux qu'ils aient espoir." »

De son côté, la visite de la Corée du Sud a permis à André (61 ans, Lac-Simon, juillet 2014) de mieux connaître l'histoire de l'expansion du christianisme dans ce pays :

« Quand on a vu l'histoire de la Corée, comment ils ont commencé... Ils n'ont vraiment commencé avec rien. Ils étaient juste 3-4 dans une église. Ça a commencé de même. Puis, ils sont restés fidèles à Dieu et ils ont fait l'œuvre de Dieu. Ils ont prié pour leur communauté. C'est là que le changement commence. Puis c'est ça qu'on a vu en Corée; comment ça a débuté. Puis aujourd'hui, il y a de grandes et belles églises ».

Il espère maintenant que cela se réalise pour les Amérindiens :

« Je veux avoir cette vision-là pour les Premières Nations, qu'ils grandissent comme ça. Parce qu'il y a de l'espoir en Dieu. J'ai vu ça en Corée. Comment c'était, comment ils ont été mal traités, la souffrance qu'ils ont eue. Mais, aujourd'hui, la faveur de Dieu est sur eux. C'est la même chose que je veux que la communauté ici, au Lac-Simon, pour les Premières Nations. C'est ça, la vision que j'ai. » (André, 61 ans, Lac-Simon, juillet 2014)

En somme, les discours analysés permettent de constater qu'autant les missionnaires coréens que certains Anicinabek chrétiens voient dans la Corée un modèle de réussite chrétienne. Cette prospérité espérée est économique, spirituelle et politique. Or, les événements ayant conduit la Corée du Sud à son statut contemporain sont difficilement envisageables pour les peuples amérindiens du Canada qui font partie d'un cadre étatique particulier partagé avec d'autres populations. Ainsi, une indépendance territoriale est difficilement envisageable. De plus, les Amérindiens ont des revendications qui peuvent varier d'un peuple à l'autre, ne formant pas un tout homogène malgré leur association à la catégorie générique « amérindien ». Une autonomie complète qui serait indépendante d'une gouvernance étatique canadienne apparaît difficile à concevoir. Mais une autonomie politique qui leur permettrait de s'autogouverner est envisageable dans une certaine mesure.⁶² La colonisation ayant été vécue par les Coréens a été différente de celle vécue par les Amérindiens. À titre d'exemple, au Canada, la conquête n'a jamais été militaire, ce qui a été le cas en Corée. Au début du XX^e siècle, le Japon a imposé un protectorat à la Corée avant de dissoudre ses forces armées et obligé l'empereur coréen de l'époque à renoncer à son trône (Uchida 2011: 99). La Corée a aussi été annexée au Japon jusqu'en 1945 et de nombreux colonisateurs japonais se sont installés sur le territoire coréen. Pendant cette période, il y a eu plusieurs confrontations violentes entre les forces armées japonaises et les résistants coréens (Uchida 2011). Des Coréens ont aussi vécu plusieurs vagues de déportation (Kim 2014 : 28). De ce fait, même si les Amérindiens et les Coréens partagent une expérience coloniale générale, les moyens mobilisés par les Coréens pour atteindre leur autonomie et leur prospérité ne peuvent être repris tels quels par les

⁶² C'est le cas des Inuit qui, avec la création du Nunavut en 1999, ont acquis des pouvoirs administratifs (Stuckenberger 2008). Mais, encore une fois, cela s'inscrit dans un cadre étatique particulier où les modalités de gouvernance sont celles des autorités canadiennes. Il semble donc juste de dire que malgré l'acquisition d'une certaine autonomie, une forme de colonialisme est toujours observable (voir Poirier, 2000) concernant la nécessité de transformation des institutions visant à s'inscrire dans une logique réellement postcoloniale.

Amérindiens. Les distinctions entre les contextes étatiques ne sont pas prises en compte dans la « théologie de prospérité » proposée aux Anicinabek. Cela peut s'expliquer par le fait que la Corée du Sud est un exemple des pouvoirs de Dieu plutôt qu'un modèle politique à reproduire.

La « coréanité » : un outil de rapprochement

La réception d'une religion nécessite qu'il y ait une intersubjectivité entre l'émetteur et le récepteur. Si l'on considère que les Coréens représentent l'altérité radicale pour les Anicinabek, il faut donc que le degré d'étrangeté entre les deux groupes soit réduit. Nous avons vu que les dons y participaient et c'est aussi le cas des références à la « coréanité » des missionnaires. Cela se distingue de ce qu'a observé Howell (2012 : 140-141) qui montre que les missionnaires qu'il accompagne pour une mission temporaire en République dominicaine sont encouragés à laisser de côté leur identité culturelle au profit de leur identité religieuse le temps de la mission. Je m'attarderai maintenant à montrer comment la « coréanité » est mobilisée pendant la rencontre, mais aussi comment cela est perçu par les Anicinabek afin de comprendre si réellement la « coréanité » est un outil avantageux pour les missionnaires.

Coréens et Anicinabek : similarités culturelles, physiques et historiques

Pendant un séminaire de formation (26 juin 2014), le pasteur principal de la MKUC soulignait, au cours de l'historique de leur collaboration avec Lac-Simon, que les Coréens et les Anicinabek sont des nations similaires. De plus, selon lui, ils se ressemblent au niveau de leur apparence physique. D'ailleurs, lors de visites à domicile pendant la mission, j'ai été témoin, à plusieurs reprises, de l'utilisation de cette ressemblance. Lors d'une occasion, les missionnaires ont brièvement fait référence à la théorie du peuplement de l'Amérique via le détroit de Béring⁶³ de manière à conclure qu'au fond, en tant qu'Asiatiques, ils étaient apparentés aux Amérindiens d'une certaine manière. C'est ce qui expliquerait qu'ils se ressemblent physiquement au niveau de la peau, et aussi des yeux. Ainsi, ils retracent une certaine parenté biologique et culturelle entre leurs deux peuples.

⁶³ Selon cette théorie, le peuplement se serait fait du nord au sud de l'Amérique depuis l'Asie via le détroit de Béring vers 16 000 avant nos jours. Voir, par exemple, Dillehay et al. (2008). Notons que les missionnaires n'ont pas utilisé l'appellation « théorie de peuplement des Amériques via le détroit de Béring », mais ils y ont fait référence sans la nommer. Les autres références à une origine commune étaient vagues et surtout basées sur les ressemblances physiques.

Concernant la question des origines communes, certains Anicinabek interrogés avaient une version tout autre pour expliquer leur arrivée et la création du monde. Par exemple, Kevin (56 ans, Lac-Simon, juillet 2014) utilise un mythe de création pour expliquer la formation de l'Amérique : « ce qu'on m'a enseigné, c'est la terre au début était remplie d'eau seulement. Puis, à un moment donné, une tortue est sortie, une tortue géante ». Compte tenu du fait que Kevin (56 ans, Lac-Simon, juillet 2014) ne partage pas l'idée d'une origine commune avec les Coréens, je l'ai questionné sur la façon dont il interprétait les dires des Coréens, ce à quoi il a répondu : « Moi, ça ne m'atteint pas, puis ceux qui savent, qui connaissent leur spiritualité et qui la vivent, ils le savent. Ça ne les atteint pas. » De son côté, Michelle (43 ans, Montréal, juillet 2014) reconnaît qu'il y a certaines ressemblances au niveau historique entre son peuple et les Coréens. Elle soulignait notamment que s'ils étaient maintenant chrétiens c'était parce qu'ils avaient eux aussi été visités par des missionnaires étrangers. Elle soulignait aussi le fait qu'ils ont comme les Anicinabek vécu la colonisation. Pour ce qui est des origines communes, Michelle est indifférente au fait qu'ils se disent apparentés. Selon elle, cela n'a pas d'importance, mais elle trouve que remonter jusqu'au peuplement des Amériques, c'est retourner loin dans l'histoire.

En plus de ces références à des similarités physiques, j'ai aussi noté des références à des ressemblances dites culturelles entre les deux groupes. Par exemple, Kristen (22 ans, Montréal, juillet 2014) énonce leur ressemblance: « Cette année, j'ai réalisé que leur culture et notre culture, c'est vraiment... il y a des trucs vraiment similaires. » Elle poursuit en ajoutant que « l'histoire de la Corée puis l'histoire des Algonquins, il y a beaucoup de choses qui sont similaires. Comme, nous aussi on a été dans la pauvreté et nous aussi on a été pris par le Japon. » Elle fait ici référence au fait qu'ils ont tous deux subi une période de colonisation et ses conséquences. D'ailleurs, Brandon (25 ans, Montréal, août 2014), pour qui c'était sa première visite dans une réserve amérindienne, a trouvé des ressemblances entre son village de jeunesse en Corée et Lac-Simon : « My city was really poor. I was like their kids. I felt really familiar with them. » Maintenant, sa ville d'enfance a beaucoup changé, mais avant c'était un quartier pauvre qui ressemblait selon lui à la réserve. En fait, Kristen et Brandon ne soulignent pas vraiment d'éléments culturels partagés. E.B. Taylor avait défini la culture comme étant un « ensemble complexe incluant les savoirs, les croyances, l'art, les mœurs, le droit, les

coutumes, ainsi que toute disposition ou usage acquis par l'homme vivant en société. » (cité dans Izard 2008: 190) Cette définition nous permet de comprendre que ce à quoi font référence les Coréens pour souligner leurs similarités avec les Anicinabek n'est pas de type culturel. La culture est confondue avec des problématiques historiques, et ce, par la plupart des jeunes missionnaires que j'ai questionnés sur la culture des Anicinabek.

En plus de mobiliser ce qu'ils considèrent être des ressemblances avec les Anicinabek, les membres de la MKUC sont d'avis que le fait d'être Coréen est un avantage en tant que missionnaires qui œuvrent chez un peuple amérindien du Canada justement parce qu'ils partagent des caractéristiques avec eux, mais aussi parce qu'ils ne sont pas associés à la figure du missionnaire blanc colonisateur. Ils associent le missionnaire blanc à un agent de colonisation, une conception que je considère comme étant répandue dans l'imaginaire collectif québécois.⁶⁴ En fait, la figure du missionnaire toutes origines confondues semble avoir une aura négative. Par exemple, dès lors où j'évoquais mon sujet de recherche, mes interlocuteurs s'indignaient souvent face au projet missionnaire.⁶⁵ Aux yeux des Coréens, deux caractéristiques les différencient des missionnaires blancs : ils ne forcent pas les Anicinabek à croire et ils évangélisent en ayant de l'amour pour ces derniers. Or, il s'avère que le motif de l'amour de l'Autre a aussi été évoqué par des missionnaires blancs et d'autres membres du clergé impliqués dans le projet d'assimilation. Par exemple, dans une biographie d'un missionnaire oblat, l'auteur, Gaston Carrière (1978 : 13), écrit : « Le père aimait ses Indiens au point de demander plusieurs fois à résider au milieu d'eux ». Les références à l'amour de ce missionnaire pour les Amérindiens sont nombreuses à travers l'ouvrage. Même chose dans la biographie d'un autre missionnaire oblat œuvrant cette fois chez les Innus (Carrière 1958). Il faut dire que l'image des missionnaires blancs ayant œuvré chez les

⁶⁴ Je fais référence à une conception populaire, mais il semble que le rôle de missionnaire-colonisateur ait été un poste officiel, notamment dans la région de l'Abitibi au XX^e siècle (Lemieux 2000 : 26). En fait, l'imaginaire collectif s'est appuyé sur des faits pour développer cette représentation puisque les missionnaires eux-mêmes ainsi que plusieurs Églises chrétiennes reconnaissent avoir participé à la colonisation (par exemple voir Lesage (1995) et Pealman (1992)).

⁶⁵ De nos jours, il faut dire que la relation des Québécois à la religion est particulière. Autrefois sous l'emprise de l'Église catholique, la province, avec la Révolution tranquille dans les années 1960, connut une rapide sécularisation et de nombreuses réformes sociales (à ce sujet voir Linteau et al. 1989). Rapidement la pratique du catholicisme a chuté. Meintel et Mossière (2013 : 61) expliquent que « The Quiet Revolution seems to have made religion something of a social taboo; even practicing Catholics are unlikely to advertise the fact ». Cela a sans doute un impact sur la représentation négative des missionnaires que partagent bon nombre de Québécois.

autochtones qui est partagée par les Coréens est empreinte de généralisations et de stéréotypes puisque seuls leurs comportements négatifs sont évoqués. Cette vision stéréotypée apparaît également dans l'importante attention que les Coréens portent aux pensionnats indiens. Ils en présentent seulement les traumatismes reliés. Pourtant, Gilles Ottawa (2010) a bien montré qu'à travers les aspects négatifs, il y a eu quelques conséquences positives comme l'apprentissage de l'écriture. Je pense que ce qui différencie vraiment les missionnaires coréens des missionnaires blancs de l'époque coloniale est le fait qu'ils ne s'inscrivent pas dans un projet d'assimilation encadré par l'État. Mais en adoptant et en perpétuant cette vision des missionnaires blancs, les Coréens tentent de marquer leur différence et, par le fait même, de séparer leur projet d'évangélisation de celui des anciens missionnaires.

Être Coréen : un avantage auprès des Anicinabek ?

Selon les missionnaires et divers leaders de la MKUC, le fait qu'ils soient Coréens représente un atout vis-à-vis des missionnaires blancs qui voudraient évangéliser les Anicinabek. Ces derniers, compte tenu de l'historique d'évangélisation étroitement lié à la colonisation, seraient, de nos jours, moins bien reçus par les populations amérindiennes.⁶⁶ Emmy (21 ans, Montréal, juillet 2014), que je questionnais sur les raisons ayant amené leur église à effectuer des missions auprès des Anicinabek, témoigne de cette vision :

« White people, “les blancs”, went there, they were not really good received but when Asian people, we're like sort of similar. We're sort of better received, and I think that's what has started it. So it's like there was nobody who was actively working with them so there was this empty space. So there's this empty hole and we went to fill it. I think that's how it happens. I'm not sure. Because the empty hole... people try but they fail because they were white. And so we're like “Oh we will try, because we look the same”. »

Ces propos reprennent à nouveau la référence à une apparence physique similaire. L'avantage des missionnaires coréens a aussi été souligné par Olivia (20 ans, Montréal, juin 2014) :

⁶⁶ J'ai aussi noté qu'ils ne semblent pas considérer que la méfiance envers les blancs est limitée aux missionnaires, mais qu'elle s'étend plutôt aux blancs en général. Par exemple, j'ai été avertie qu'en tant que blanche, je pourrais recevoir un accueil différent. Olivia (20 ans, Montréal, juin 2014) m'a prévenue que le fait d'être avec eux allait probablement aider à mon acceptation : « You're OK because you're with us. If you go buy yourself, than... ». Aussi, à mon retour d'une mission mensuelle, une membre d'EM m'a questionnée sur l'accueil que j'avais reçu. Elle se demandait comment les Anicinabek avait réagi au fait que je sois présente considérant que j'étais blanche.

« Because, they were too easy on the people like with the Quebecois when they came here. When they took them and all the bad history. And so, when they let their guard down, that's what happens. So now, they don't want to do that again. But, because, we're Koreans, we kind of look like them. We speak French. They understand what we're saying. It's a different approach for them. That's why the Korean churches are very lucky and that's why we believed God's selected the Korean group in Montreal and in Quebec to reach out to native people because we come from a different back ground [que les blancs]. We're a minority and we're a minority reaching to a minority. And they appreciate that a little more. Like "who are these people, they have no relationship with who we are, but they love us so much". And we're not here because, we want to be with you guys like just because it's Korean people but because God sent us. And that's when they see the heart. That's why it's hard for non-Asian people to kind of approach them. »

Plus spécifiquement, Olivia mentionne que les missionnaires coréens sont avantagés notamment par le fait qu'ils partagent une même langue avec les Amérindiens. Il faut dire que les missionnaires blancs étaient aussi aptes à discuter avec les Amérindiens puisque plusieurs, voire la majorité, d'entre eux apprenaient les langues vernaculaires des nations chez qui ils prêchaient (au sujet des Oblats voir Loiselle et Roy (2007 : 20); et concernant les Jésuites voir Delâge (1991 : 239)). De plus, le fait de résider dans la communauté de manière permanente leur permettait de partager une réalité quotidienne avec les Amérindiens, ce que la forme de mission effectuée par les Coréens ne leur permet pas.

Ensuite, Olivia est d'avis que le fait d'être une minorité au Canada les avantage au sens où ils partagent un statut similaire à celui des Amérindiens. S'il est vrai que numériquement les Coréens sont minoritaires, leur statut de minorité n'est pourtant pas le même que celui des Amérindiens. La vie de ces derniers est régie par des lois qui encadrent des aspects de leur identité, de leur pouvoir économique, de leur lieu de résidence, etc. (voir Dupuis (1999) à ce sujet). De plus, les Amérindiens sont les cibles de nombreux préjugés de la part de la population majoritaire, ce qui entraîne des comportements racistes à leurs égards. Une histoire commune lointaine et parfois conflictuelle unit les peuples autochtones et la population majoritaire canadienne.⁶⁷ Quant aux Coréens, s'il est possible qu'ils subissent une certaine marginalisation, en habitant Montréal, une ville cosmopolite, ils passent somme toute

⁶⁷ L'avocate Renée Dupuis (2001) consacre d'ailleurs un livre aux questions concernant les relations entre autochtones et non-autochtones au Canada. Elle remonte aux racines de ces relations conflictuelles et elle propose des pistes de solutions visant à mettre fin à l'exclusion des autochtones.

inaperçus parmi l'ensemble des migrants. Aussi, la situation socioéconomique des Coréens est très différente de celle de la plupart des Amérindiens qui vivent souvent en situation de pauvreté.

Notons également qu'Olivia interprète la rencontre entre le peuple coréen et un peuple amérindien comme étant l'œuvre de Dieu. Ces deux témoignages de missionnaires font écho aux enseignements de la formation qui met l'accent sur l'histoire des pensionnats indiens comme outil d'assimilation. La référence à ce pan de l'histoire canadienne sert à appuyer l'idée qu'il est plus difficile pour les missionnaires blancs d'entrer en contact avec les Amérindiens de nos jours. Lors d'un séminaire de formation (26 juin 2014), le pasteur principal rappelait d'ailleurs qu'étant donné ce passé, les Premières Nations ont beaucoup de blessures causées par les blancs, ce qui explique qu'il soit plus facile pour les non-blancs de les approcher. Cette idée a été énoncée par plusieurs membres de la MKUC tout au long des premiers mois pendant lesquels j'ai commencé mon terrain. De par leur participation à la colonisation, les missionnaires blancs ont entaché la mission, selon le pasteur d'EM. Ce dernier expliquait aux missionnaires lors d'un séminaire de formation (27 juin 2014) qu'il leur fallait rétablir l'idée que le christianisme n'est pas une religion de blancs, mais bien une religion pour toutes les nations.

Je pense que le fait qu'ils considèrent leur « coréanité » comme étant un avantage s'appuie, entre autres, sur une image stéréotypée des relations entre blancs et Amérindiens. Les Coréens expliquent la méfiance des Amérindiens envers les blancs en se référant au passé colonial qui caractérise leurs relations. Ainsi, ils oblitèrent un pan de l'histoire marqué par des intermariages, des collaborations économiques, une cohabitation territoriale et autre élément qui constituent aussi les assises des relations entre Amérindiens et des blancs au Canada. Compte tenu de ce long historique de cohabitation, le degré d'étrangeté n'est pas le même. Bien que les blancs et les Coréens soient des Autres pour les Anicinabek, l'appellation des deux groupes semble témoigner de leur niveau de rapprochement respectif. Bousquet (2002: 229-231) explique les façons de nommer les Occidentaux (les blancs) en Algonquin. Des termes permettent de différencier divers Occidentaux (français, anglais, etc.) alors que pour les Asiatiques le terme algonquin qui les désigne ne tient pas compte des spécificités culturelles

tout comme en français : « En français, les Asiatiques sont appelés Chinois, car les Algonquins, comme beaucoup d'autres, ne font pas la distinction dans le langage courant entre les Chinois, les Cambodgiens, les Vietnamiens, etc. » (Bousquet 2002 : 232). On peut supposer que cela est toujours d'actualité puisque l'Abitibi-Témiscamingue reste une région où le contact avec des individus d'origines asiatiques est peu fréquent. La présence éventuelle d'intermariages entre Coréens et Amérindiens dans la région pourrait laisser transparaître un certain apprivoisement culturel et marquer l'amointrissement du degré d'étrangeté des Coréens, ce qui n'est pas le cas pour l'instant. Bref, il apparaît nécessaire de nuancer les propos des Coréens concernant les relations entre blancs et Amérindiens qui sont plus communes et positives que leur portrait le laisse penser.

Du côté des Anicinabek de Lac-Simon, certains ont remis en question le fait que l'origine des missions soit un atout pour l'évangélisation. À titre d'exemple, j'ai demandé à Kevin (56 ans, Lac-Simon, juillet 2014) si, lorsque les Coréens ont commencé à leur rendre visite, le fait qu'ils soient Coréens a aidé. Selon lui, cela n'a pas été le cas : « Ils étaient encore plus méfiants parce qu'ils ne les connaissaient pas. » Il souligne que, « les aînés, ils trouvaient ça plus étrange. » Pour Michelle (43 ans, Montréal, juillet 2014), le fait d'être Coréen n'est pas un avantage non plus. Je l'ai questionné afin de savoir si le fait que ce soit des missionnaires coréens plutôt que des blancs aidait et elle n'y voyait pas d'avantage. Par contre, pour André (61 ans, Lac-Simon, juillet 2014) le fait qu'il soit Coréen est un atout : « Je pense que les Coréens, c'est parce qu'ils nous ressemblent. Puis on a quasiment la même culture. On a quasiment la même culture, les mêmes problèmes qu'on a eus en Corée puis ici au Canada. Peut-être qu'on se sent mieux comme ça que quelqu'un qui vient de l'Afrique, puis... c'est la culture qui se ressemble. » À mon avis, il n'est pas anodin qu'André, un chrétien, soit de cet avis. Il est un collaborateur étroit de la MKUC et il reprend sensiblement le même discours que les Coréens sur leurs avantages. Je pense que si pour les Anicinabek chrétiens, le fait que les missionnaires soient d'origine coréenne apparaît comme un atout, c'est parce qu'ils ont à certains égards apprivoisé l'étrangeté de la culture des missionnaires. Par exemple, nous avons vu que Marie et André apprécient la nourriture coréenne. De plus, ces derniers et d'autres Anicinabek chrétiens se sont rendus en Corée où ils ont pu se familiariser brièvement avec le pays, la culture et la langue. Pour ces derniers, les tentatives de rapprochement des Coréens

via la mobilisation de leur « coréanité » semblent avoir fonctionné puisque l'altérité qu'ils représentent apparaît moins radicale. Pour les Anicinabek non chrétiens et ceux qui ne participent pas aux activités des Coréens et donc qui ne sont pas familiers avec eux et leur culture, leur origine conserve son caractère étranger. De ce fait, la « coréanité » ne représente pas nécessairement un avantage et peut créer de la méfiance.

Conclusion

Dans un contexte de globalisation du religieux, caractérisé par les logiques de déterritorialisation et la transnationalisation du religieux, nous avons vu comment l'entreprise missionnaire ainsi que le missionnaire, comme figure, se sont transformés. La naissance des missions de courte durée a permis la création d'une nouvelle forme d'évangélisation qui se veut homogène et généralisée, notamment dans le monde des évangéliques. C'est dans cette lignée que s'inscrivent les activités missionnaires de la MKUC qui ont à la fois un caractère particulier associé au contexte local de leur mission et l'investissement de leur « coréanité » au cœur de leur processus d'évangélisation. Cette dernière est mobilisée afin de se rapprocher des Anicinabek, ce qui s'inscrit dans la démarche visant la réception du christianisme. J'ai aussi montré comment cette stratégie était perçue par les Anicinabek interrogés. Pour les missionnaires, être Coréen et la mobilisation de certains de leurs traits et éléments historiques caractéristiques de leur pays d'origine sont considérés comme un atout pour l'effectivité du processus d'évangélisation. Mais pour certains Anicinabek cette particularité n'est pas nécessairement un avantage. En fait, la réponse faite à la « coréanité » va de pair avec le degré de familiarité des Anicinabek avec la culture coréenne et la connaissance de l'histoire du pays. De plus, ce chapitre a permis de démontrer que dans le cadre de notre étude de cas, la dynamique de la glocalisation se donne à voir puisque le christianisme porté par les missionnaires, tout en étant global et homogène au niveau des croyances, s'inscrit toujours dans une pratique localisée associée à la culture du groupe porteur. Nous avons constaté que l'expérience religieuse et culturelle locale que vivent les Coréens au Québec est influencée par leur pays d'origine et par l'expérience historique de ce dernier. Ils font référence à l'histoire de leur pays d'origine qui, par son développement rapide et son ascension au statut de pays « moderne », est représenté comme un modèle de réussite associé à l'adoption du protestantisme évangélique par sa population. L'expérience de la Corée avec le protestantisme

est utilisée par ses migrants qui agissent comme missionnaires dans un pays occidental, mais avec une population marginalisée de ce pays qui, comme eux, a vécu la colonisation et ses impacts. J'ai toutefois montré que, malgré les références à un passé commun, la comparaison entre les deux contextes était problématique et que, de ce fait, avoir tout deux vécu la colonisation n'était pas suffisant pour penser que les Amérindiens puissent aspirer à une prospérité telle que vécue par la Corée du Sud, du moins selon les mêmes modalités. Par leur mobilité, les migrants, qui sont, dans ce cas-ci, aussi missionnaires, participent au mouvement et à la diffusion de leur culture ainsi que de leur religion au-delà des frontières étatiques de leur pays d'origine. L'analyse d'une mission temporaire à un niveau local gagne donc en complexité lorsqu'elle est remise dans le contexte plus large dans lequel elle s'inscrit.

Conclusion

Le processus d'évangélisation : l'exemple de la MKUC à Lac-Simon

Analyser l'espace de rencontre entre des missionnaires évangéliques et une population amérindienne à l'époque actuelle était l'objectif général de ce mémoire. C'est la rencontre entre des missionnaires coréens et les habitants de la communauté anicinabe de Lac-Simon qui a servi d'étude de cas. Un angle d'analyse permettant d'aborder la mission à un niveau local et à un niveau global a été privilégié. Ce choix a contribué à mettre en lumière diverses caractéristiques du processus d'évangélisation, dont les stratégies missionnaires : l'utilisation du don, l'établissement de relations et l'investissement de la « coréanité » des missionnaires. Plus particulièrement, les trois objectifs fixés ont été remplis, à savoir démontrer que le processus d'évangélisation peut être abordé comme un système de dons, exposer que les réponses face à la présence des missionnaires et de la religion qu'ils proposent sont à la fois positives, indifférentes et critiques ainsi que montrer que les missionnaires instrumentalisent leur origine coréenne.

Le processus d'évangélisation tel que pratiqué par le groupe de missionnaires sélectionné a été présenté en détail. En fournissant par le fait même la description du contenu des activités se déroulant lors du séjour des missionnaires lors de la mission estivale, j'ai répondu à la lacune identifiée par Laugrand et Braën (2013), à savoir le manque de connaissances entourant le contenu des missions. La rencontre étudiée impliquait la mise en présence d'une religion et d'une culture autre. Par la présentation de l'historique d'évangélisation des Amérindiens au Canada, j'ai relativisé l'extériorité et l'étrangeté de la religion proposée, à savoir le protestantisme évangélique. La rencontre culturelle avec cet Autre coréen, elle, a été un élément important du processus étudié. D'abord parce que l'origine culturelle des missionnaires est un élément qui engendre des réactions diverses de la part des Anicinabek. Ensuite, parce qu'afin d'évangéliser les Anicinabek les missionnaires doivent se rapprocher de ceux-ci. Pour ce faire, ils doivent faire en sorte que leur origine représente un avantage plutôt qu'un facteur de différenciation. En ce sens, les Coréens représentent pour les Anicinabek l'altérité radicale. Peu d'individus d'origine asiatique sont

présents dans la région où vivent les Anicinabek; ils ont des habitudes alimentaires différentes, des codes sociaux qui leur sont propres, etc. De ce fait, certaines stratégies visent à amoindrir le degré d'étrangeté qui sépare les missionnaires de la population d'accueil (dons, références à des origines communes, etc.) puisque ce statut d'étranger semble nuire au processus d'évangélisation. La première étape de ce processus concerne l'établissement de relations interpersonnelles entre les missionnaires et les Anicinabek. Il s'agit de relations humaines et sociales qui sont établies entre les individus de manière à ce que les uns aient confiance dans les autres, du moins assez pour se confier et prendre en compte le discours de l'autre. Les missionnaires font le pari qu'en se rapprochant individuellement des Anicinabek ils vont être moins méfiants lorsqu'ils leur partageront la Bonne Nouvelle. Bref, ils les côtoient et ils nourrissent leurs relations tout au long de l'année pendant leurs séjours et via Internet. À ceci se jumèle l'importance de l'incorporation du Saint-Esprit par les missionnaires au cours du processus puisque cet aspect est nécessaire à son efficacité. Rappelons que Dieu est considéré comme responsable de toucher les Anicinabek. Les missionnaires ne sont que des porteurs de la Bonne Nouvelle et de l'amour de Dieu qu'ils veulent vivement partager. Plus particulièrement, la démonstration a mis en lumière des mécanismes observables au sein des deux niveaux d'analyse.

D'un point de vue local, j'ai montré que les missions de courte durée, comme la mission estivale de la MKUC, peuvent être considérées comme des rites d'intensification pour les missionnaires et la population d'accueil convertie. En d'autres mots, elles sont l'occasion pour les croyants de passer un temps extraordinaire, au sens de non régulier, avec Dieu et de se rapprocher de lui. Elles sont aussi comparables à un phénomène liminoïde, c'est-à-dire qui implique une expérience hors de l'ordinaire dans laquelle les missionnaires s'impliquent de manière volontaire à la fréquence de leur choix. La formation vise à permettre aux missionnaires de se centrer sur Dieu, soit de se séparer de leur quotidienneté afin de vraiment s'inscrire dans un espace-temps particulier que représente la mission. Il a aussi été question du fait que la formation reçue contribuait à véhiculer une représentation étroite des Anicinabek ainsi que de l'histoire des relations entre les allochtones et les autochtones au Canada. Quant à la présentation des motivations et des objectifs des missionnaires coréens qui se rendent à Lac-Simon, elle a permis de voir que la participation de ceux-ci est à la fois libre et obligée. Il

s'agit là d'une tension caractéristique du don qui apparaît comme étant à l'œuvre par les missionnaires lorsqu'ils se rendent à Lac-Simon : ils font don d'eux-mêmes en tant que bénévoles.

Suivant cette logique, il a été question du fait que le séjour en territoire anicinabe comprend une multitude d'activités, pour les enfants et pour les adultes, au sein desquelles les dons sont omniprésents. En faisant des dons, d'ordre matériel ou humain (temps et amour), les Coréens veulent établir des relations avec les Anicinabek. J'ai aussi traité du fait que, malgré l'apparente générosité des missionnaires, celle-ci n'était pas désintéressée et qu'un espoir de retour était palpable. Ce dernier peut être un simple retour via la participation aux activités ou la réciprocité du sentiment d'amour. Il peut aussi s'agir d'un retour plus important, soit le don ultime que les Anicinabek peuvent faire aux Coréens : leur conversion. Même s'il s'agit en fait d'un don destiné à Dieu, il apparaît que les missionnaires reçoivent aussi de cette transformation des Anicinabek puisqu'ils y voient le fruit de leurs efforts. Ainsi, selon la position des Anicinabek et leurs croyances, des formes de réciprocité différentes engagent les Anicinabek aux Coréens lors de la rencontre.

En lien avec les types de réciprocité observés, la présence des missionnaires et la tenue des missions engendrent des réponses hétérogènes de la part des Anicinabek de Lac-Simon. Cette démarche va de pair avec le choix de considérer la mission comme une rencontre où des espaces de résistance, de négociation et de camaraderie ont lieu. De multiples réponses ont été présentées: une réception chez les chrétiens, de l'indifférence pour d'autres et un regard critique pour certains. La guérison est apparue comme une pratique centrale dans le protestantisme évangélique pratiqué par les Anicinabek qui opte pour une pratique charismatique se distanciant ainsi de la pratique des Coréens de la MKUC. La guérison a aussi été abordée comme motif de tolérance religieuse. La valeur anicinabe de non-ingérence dans la vie d'autrui et le respect de l'autonomie individuelle semblent avoir un impact dans les réponses des Anicinabek. Dans certains cas, la participation à des activités de la mission estivale est plutôt de type stratégique ou utilitariste. Des Anicinabek participent occasionnellement sans pour autant adopter les croyances des Coréens et donc sans que cela les engage dans un cycle de réciprocité avec ceux-ci. Quant aux critiques, elles concernent peu

les croyances qui sont considérées comme relevant du domaine individuel où le discernement appartient à chaque individu qui détermine ce qui est bon pour lui via l'expérience. Les critiques concernent surtout la figure du missionnaire et le concept de mission, mais aussi les impacts potentiels sur les jeunes enfants qui participent à la VBS. Cette école d'été vise la socialisation religieuse des jeunes anicinabek, mais aussi la transmission de valeurs que certains Anicinabek considèrent comme problématique puisque contradictoire à ce qui est socialement accepté dans la communauté et au sein des familles anicinabek. Cet échantillonnage de réponses a démontré le côté variable des résultats de la rencontre ainsi que les dynamiques relationnelles engendrées. La résistance de certains ainsi que la réarticulation des croyances et des pratiques par les autres nous permettent de mettre en lumière l'« encounter » qui a lieu lors d'une mission religieuse. En introduction, il a été expliqué qu'en faisant référence au terme anglophone, l'idée était de bien nommer ce qui avait lieu lors de la mise en présence des missionnaires et les Anicinabek. Parler d'une rencontre n'induit pas d'emblée qu'il y a une certaine part de confrontation ou de résistance impliquées. Le terme évoque tout au plus la mise en présence de deux ou plusieurs individus. Le terme anglophone « encounter », lui, sous-tend que certaines tensions soient possibles entre les individus qui interagissent. Cela met de l'avant une autre caractéristique de la mission contemporaine : elle engage des groupes et des individus qui doivent tous être considérés comme des acteurs dans la rencontre.

D'un point de vue global, certaines caractéristiques des missions estivales de la MKUC ont été comparées à celles observées par d'autres auteurs à travers le monde. La structure de missions de courte durée et la nouvelle figure de missionnaire – non occidentale, jeune et sans que ce soit une carrière – par laquelle elles sont effectuées ainsi que certains éléments de contenu tels que l'utilisation de la culture populaire sont similaires à une panoplie d'autres missions temporaires organisées dans le monde. C'est aussi au cours de ce niveau d'analyse que nous avons vu que le processus d'évangélisation est influencé par des dynamiques globales liées à la globalisation du religieux, au sens où les techniques d'évangélisation semblent s'articuler dans une optique de glocalisation. Les activités missionnaires de la MKUC auprès des Anicinabek se différencient de celles d'autres missions temporaires à travers le monde par leur ancrage local, c'est-à-dire par l'investissement de la « coréanité » des

missionnaires au cœur des techniques d'évangélisation. Cette stratégie vise aussi à créer un rapprochement avec les Anicinabek. Ils font référence à une supposée origine commune entre les Coréens et les Anicinabek, au partage d'une expérience de colonisation et à l'histoire de réussite de la Corée du Sud via le christianisme. De ce fait, les missionnaires considèrent leur origine comme un avantage, mais elle leur permet aussi de se différencier des missionnaires blancs qu'ils associent à la figure du colonisateur. Cela vise à se détacher de la vision négative souvent associée aux missionnaires. Malgré tout, le discours des missionnaires concernant les missionnaires blancs et les relations entre allochtones et autochtones au Canada reste assez stéréotypé. J'ai souligné quelques parallèles entre les techniques des missionnaires oblats comme l'offre de cadeaux et quelques différences comme le fait que les Coréens ne sont pas en mesure de parler la langue vernaculaire des Anicinabek. Si cette conception est partagée par les Coréens, les Anicinabek ne voient pas tous la « coréanité » des missionnaires comme un atout. En fait, il semble que ce ne soit pas tellement l'origine du missionnaire qui engendre l'association avec une figure négative, mais plutôt la fonction même de l'individu, soit son rôle de missionnaire. Bref, en abordant la mission religieuse de ce point de vue plus large, le portrait des dynamiques au niveau local a été enrichi.

Pour aller plus loin

Dans le cas de l'analyse de l'étude de cas impliquant la MKUC et Lac-Simon, une perspective historique apparaît comme ayant le potentiel d'enrichir l'analyse des impacts des activités d'évangélisation. Compte tenu de la contemporanéité du processus à l'œuvre, je n'ai pas été en mesure de cibler les impacts autant au niveau du paysage religieux de la communauté que des transformations comportementales induites chez les enfants anicinabek. Il serait donc pertinent de faire une analyse d'impacts beaucoup plus large lorsque la collaboration entre la MKUC sera terminée et/ou lorsque peut-être les chrétiens de Lac-Simon seront devenus autonomes du point de vue de leur évangélisation ainsi que celle d'autres communautés amérindiennes. En outre, l'analyse des impacts de la mission estivale sur les croyances des Anicinabek, jeunes et moins jeunes, dans les mois suivants la mission permettrait d'aller plus loin quant à la démonstration de la persistance ou non des apprentissages. J'ai tenté de proposer des pistes dans ce sens en me basant sur les témoignages

d'Anicinabek habitant la communauté, mais une étude de terrain visant à vérifier l'effectivité et la pérennité des transformations pourrait être faite.

Il a également été question à plusieurs reprises des efforts entrepris par les missionnaires coréens pour se distancier des missionnaires blancs associés à l'époque coloniale. Des similarités entre leurs pratiques ont toutefois été démontrées. Une comparaison plus approfondie des méthodes entre les missionnaires contemporains et ceux du XX^e et XIX^e siècle serait une piste de recherche prometteuse. Elle permettrait d'évaluer plus en détail la transformation des méthodes d'évangélisation à travers le temps. Il serait ainsi possible de déterminer s'il y a vraiment transformation ou s'il s'agit plutôt de simple adaptation au contexte de l'époque. Les notions d'évangélisation interne et externe mériteraient aussi davantage d'attention. Quelle est la part de responsabilité de l'église chrétienne de Lac-Simon dans l'augmentation du nombre de croyants ? Le jumelage d'une évangélisation provenant de l'extérieur à l'action d'une instance interne est-il plus efficace? La comparaison avec le processus d'évangélisation ayant lieu à Kitcisakik sera une piste d'analyse intéressante puisque cette communauté, contrairement à Lac-Simon, n'a pas de groupe de chrétiens organisé en église, mais elle est aussi visitée par la MKUC.

Faute d'espace, j'ai délibérément omis d'aborder des questions portant sur l'interpénétration du milieu politique et religieux/spirituel bien qu'il s'agisse d'un domaine de recherche fertile dans l'analyse des mouvements évangéliques en milieu autochtone. Plusieurs auteurs, dont Goulet (2012), ont déjà montré comment le domaine du politique et du religieux s'entremêlent souvent en contexte autochtone. Aborder la guérison comme motif de conversion aurait pu m'amener à traiter plus en profondeur du fait que la guérison des Amérindiens semble aller de pair avec un processus d'autonomisation d'un point de vue politique. Les mouvements évangéliques ont une caractéristique particulière attrayante : d'une part ils favorisent la formation de leaders locaux, d'autre part autant les hommes que les femmes peuvent faire partie du leadership et prêcher (Anderson 2004b, Laugrand et Oosten 2007). Bousquet (2005) a soulevé la possibilité que le fait de prêcher pouvait représenter un attrait significatif pour les femmes anicinabek. La MKUC ne fait pas exception. Ses membres encouragent vivement les chrétiens de Lac-Simon à devenir autonomes, un objectif qui est

aussi partagé par les leaders chrétiens anicinabek. L'attrait du leadership et la possibilité de prêcher pourraient donc être un motif de conversion qui plus largement s'inscrit dans un processus de guérison au sens d'autodétermination et d'affirmation identitaire.

Les caractéristiques de la mission estivale de la MKUC ainsi que les mécanismes à l'œuvre durant la rencontre avec les Anicinabek de Lac-Simon pourraient sans doute être observées dans des contextes forts divers. Il serait intéressant de voir comment les autres églises coréennes canadiennes – surtout ontariennes et montréalaises – affiliées au réseau de missionnaires coréens auquel la MKUC était autrefois rattachée effectuent leurs missions. Selon des recherches sommaires que j'ai pu effectuer en ligne, il semble que le modèle de mission estivale telle que je l'ai décrit pour la MKUC soit similaire, voire identique, au sein des groupes de missionnaires liés à ce réseau. Une recherche s'intéressant au réseau permettrait certainement d'enrichir la compréhension des mécanismes d'évangélisation à l'œuvre. Il faudrait voir à plus grande échelle comment les leaders amérindiens sont intégrés dans ce réseau ainsi que la teneur de leurs rôles au sein de ce dernier, mais aussi auprès de leur communauté d'appartenance. Le réseau entretient des liens entre le Canada, les États-Unis et la Corée du Sud. Il faudrait privilégier un angle d'analyse transnationale visant à comprendre la mobilité de ces leaders au sein des interconnexions étatiques.

L'idée que des missions religieuses aient toujours lieu de nos jours a surpris nombre de mes interlocuteurs québécois avec qui j'ai discuté de mon projet de recherche. Dans une société sécularisée comme le Québec contemporain, la religion et par extension le prosélytisme apparaissent pour plusieurs comme n'étant plus d'actualité. J'ai voulu remettre en question cette idée. La contemporanéité des missions et des rencontres qu'elles engendrent est indéniable. Au-delà des pistes de recherche concernant l'étude de cas précise dont j'ai traité, l'espace missionnaire reste un domaine de recherche riche dont il est nécessaire d'étudier la vitalité pour mieux comprendre ses rouages.

Bibliographie

- AADNC (Affaires autochtones et Développement du Nord Canada), 2014, « Populations autochtones au Québec 2014 », *Autochtones*. Consulté en ligne (www.aadnc-aandc.gc.ca/Mobile/Nations/docs/11-181_AADNC_CarteNationsQc_8.5x11-r6b_webB.pdf), le 14 décembre 2014.
- AADNC (Affaires autochtones et Développement du Nord Canada), 2013, *Peuples et collectivités autochtones*. Consulté en ligne (<https://www.aadnc-aandc.gc.ca/fra/1100100013785/1304467449155>), le 10 mars 2015.
- Anderson, Allan, 2004a, « Writing the Pentecostal History of Africa, Asia and Latin America », *Journal of Belief & Values : Studies in Religion & Education*, 25 (2) : 139-151.
- , 2004b, *An Introduction to Pentecostalism*. New York, Cambridge University Press.
- , 2004c, « The Origins of Pentecostalism and its Global Spread in the Early Twentieth Century », *Lecture for the Oxford Centre for Mission Studies*, 5 octobre 2004. Disponible en ligne (<http://www.ocms.ac.uk/docs/Allan%20Anderson%20lecture20041005.pdf>)
- Appadurai, Arjun, 2001, « Chapitre II. Ethnoscapes globaux : jalons pour une anthropologie transnationale » : 89-110 in *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*. Paris, Payot.
- Armitage, Peter, 1992, « Religious Ideology Among the Innus of Eastern Quebec and Labrador », *Religiologiques*, 6 : 64-110.
- Aubourg, Valérie, 2012, « « Comment être born d'un born again ? » La transmission du protestantisme évangélique au sein des clubs d'enfants à l'île de La Réunion » : 117-123 in Sophie Geoffroyon, Claude Féral, Sophie Jorrand et Marie-Françoise Bosquet (dir.), *Genre et dynamiques interculturelles: la transmission*. Paris, L'Hamattan.
- , 2013, « Les églises évangéliques charismatiques à l'île de La Réunion : une expression créole de la foi pentecôtiste » : 87-105 in Yannick Fer et Gwendoline Malogne-Fer (eds.), *Le protestantisme évangélique à l'épreuve des cultures*. Paris, L'Harmattan.
- Aubrée, Marion, 2001, « Dynamiques comparées de l'Église universelle du royaume de Dieu au Brésil et à l'étranger » : 113-124 in Bastien, Jean-Pierre, Françoise Champion et Kathy Rousselet (dir.), *La globalisation du religieux*. Paris, L'Harmattan.
- Bastien, Jean-Pierre, Françoise Champion et Kathy Rousselet, 2001, « La globalisation du religieux : diversité des questionnements et des enjeux » : 9-18 in Bastien, Jean-Pierre, Françoise Champion et Kathy Rousselet (dir.), *La globalisation du religieux*. Paris, L'Harmattan.

- Baumann, Gerd, 1992, « Ritual implicates Others : Rereading Durkheim in a Plural Society » : 97-116 in D. de Coppet, *Understanding Rituals*. London, ASA.
- Beaucage, Pierre, 1995, « Présentation. Échange et société : avant et après Mauss », *Anthropologie et sociétés*, 19 (1-2) : 5-16.
- Beaucage, Pierre, Deirdre Meintel et Géraldine Mossière, 2007, « Introduction : dimensions sociales et politiques de la conversion religieuse », *Anthropologica*, 49 (1) : 3-9.
- Beaucage, Pierre et Gerardo Ducos, 2007, « Après le règne de Jésus. Aperçus de l'imaginaire des autochtones pentecôtistes de l'ouest du Guatemala », *Anthropologica*, 49 (1) : 95-111.
- Beyerlein, Kraig, Jenny Trinitapoli, Gary Adler, 2007, « The Effect of Religious Short-Term Mission Trips on Youth Civic Engagement », *Journal for the Scientific Study of Religion*, 50 (4) : 780-795.
- Bibeau, Gilles, 1996, « Promenades ethnographiques autour du concept de « contact » » : 7-25 in Normand Clermont (ed.), *L'Anthropologie du Contact*. Deuxième colloque du Département d'anthropologie de l'Université de Montréal 29 février 1996. Bibliothèque de l'Université de Montréal.
- Bousquet, Marie-Pierre, 2013, « Une ontologie anicinabe (algonquine) : discussions autour de l'expérience du bizarre », *Histoire, Monde & Cultures religieuses*, 3 (27) : 83-100.
- , 2012a, « « On a juste besoin d'être aimé » Les bases de la tolérance religieuse chez les Algonquins (Anicinabek) du Québec » : 243-270 in Marie-Pierre Bousquet et Robert Crépeau (dir.), *Dynamiques religieuses des autochtones des Amériques*. Paris, Karthala.
- , 2012b, « Aiamie, agir au mieux ? Éthique, rituels catholiques et corps social chez les Anicinabek depuis les années 1950 », *Théologiques*, 20 (1-2) : 385-417.
- , 2012c, « De la pensée holistique à l'*Indian Time* : dix stéréotypes à éviter sur les Amérindiens », *Nouvelles pratiques sociales*, 24 (2) : 204-226.
- , 2012d, « Êtres libres ou sauvages à civiliser? L'éducation des jeunes Amérindiens dans les pensionnats indiens au Québec, des années 1950 à 1970 », *Revue d'histoire de l'enfance « irrégulière »*, 14 : 162-192.
- , 2009, « Régler ses conflits dans un cadre spirituel : pouvoir, réparation et systèmes religieux chez les Anicinabek du Québec », *Criminologie*, 42 (2) : 53-82.
- , 2008, « A Question of Emotions and a Matter of Respect : Interpreting Conversion to Catholicism Among Quebec Algonquins » : 634-651 in Karl S. Hele et Regna Darnell (eds.), *Papers of the 39th Algonquian Conference*. London, University of Western Ontario.

- , 2007, «Catholicisme, pentecôtisme ou spiritualité traditionnelle ? Les choix religieux contemporains chez les Anicinabek du Québec » : 155-166 in Claude Gélinas et Guillaume Teasdale (dir.), *Les systèmes religieux amérindiens et inuit. Perspectives historiques et contemporaines*. Québec, L'Harmattan.
- , 2005, « La production d'un réseau de sur-parenté : histoire de l'alcool et désintoxication chez les Algonquins », *Drogues, santé et société*, 4 (1) : 129-173.
- , 2002, « Quand nous vivions dans le bois », le changement spatial et sa dimension générationnelle : l'exemple des Algonquins du Canada. Thèse de doctorat en cotutelle France-Québec, département d'ethnologie et de sociologie comparative, Université de Paris X-Nanterre, et département d'anthropologie, Université Laval.
- Bousquet, Marie-Pierre et Anny Morissette, 2008, « Incrire la mémoire semi-nomade dans l'actualité sédentaire. Les églises de Pikogan et de Manawan », *Archives de sciences sociales des religions*, 141, janvier-mars : 9-32.
- Bowie, Fiona, 2006, *The Anthropology of Religion. An Introduction* (second edition). USA, Blackwell Publishing.
- Burkinshaw, Robert K., 2009, « Native Pentecostalism in British Columbia » : 142-167 in *Canadian Pentecostalism : Transition and Transformation*. McGill, Queens University Press.
- Caillé, Alain, 2007 [2000], *Anthropologie du don*. Paris, les Édition La découverte.
- Capone, Stefania, 2004, « À propos des notions de globalisation et de transnationalisation », *Civilisations*, 52 (1/2) : 9-22.
- Carrière, Gaston, 1978, *Le Père Jean-Pierre Gueguen, o.m.i. (1838-1909) Un grand voltigeur*. Québec, Éditions de la Société historique Rivière des Quinze, Guérin, Province de Québec. En collaboration avec Centre d'études universitaires dans l'Ouest québécois.
- , 1958, *Le Roi de Betsiamites. Le Père Charles Arnaud, o.m.i. (1826-1914)*. Ottawa, Les éditions de l'Université d'Ottawa.
- Chaplier, Mélanie, 2006, « La blessure des pensionnats canadiens. Assimilation et reconstruction » : 131-158 in Chanson, Philippe et Olivier Servais (dir.), 2006, *Identités autochtones et missions chrétiennes. Brisures et émergences*. Paris, Karthala.
- Charest, Paul, 2006, « Les Montagnais d'autrefois, les Innus d'aujourd'hui », *Cap-aux-Diamants : la revue d'histoire du Québec*, 85 : 10-15.
- Choquette, Robert, 1999, « L'Église québécoise et les Églises de langue française du Canada », *Francophonies d'Amérique*, 9 : 169-181.

- Clatterbuck, Mark, 2012, « Healing Hills and Sacred Songs : Crow Pentecostalism, Anti-Traditionalism and Native Religious Identity », *Spiritus : A Journal of Christian Spirituality*, 12 (2) : 248-277.
- Clermont, Norman, 1974, « Qui étaient les Attikamègues? », *Anthropologica*, New Series, 16 (1) : 59-74.
- Coleman, Simon et John Eade (eds.), 2004, « Chapter 1. Introduction. Reframing Pilgrimage » : 1-25 in *Reframing Pilgrimage : Cultures in Motion*. London, Routledge.
- Colonomos, Ariel et Nathalie Luca, 2010, « Mondialisation/Globalisation/ Transnationalisation » : 754-760 in Régina Azria et Daniel Hervieu-Léger (dir), *Dictionnaire des faits religieux*. Paris, Presses Universitaires de France.
- Colpitts, George, 2009, « The Methodists' Great 1869 Camp Meeting and Aboriginal Conservation Strategies in the North Saskatchewan River Valley », *Great Plains Quarterly*, Paper 1170.
- Connerton, Paul, 1989, « 2. Commemorative Ceremonies » : 41-71 in Paul Connerton, *How Societies Remember*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Cox, Harvey, 1995, « Shamans and Entrepreneurs : Primal Spirituality on the Asian Rim » : 213-241 in *Fire from Heaven : the Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-first Century*. Addison, Wesley Publishing Compagny.
- Crépeau, Robert R., 2012, « Les défis du pluralisme religieux pour la pratique du chamanisme chez les Kaingang du Brésil méridional » : 303-331 in Marie-Pierre Bousquet et Robert R. Crépeau (dir.), *Dynamiques religieuses des autochtones des Amériques*. Paris, Karthala.
- Croussette, Stéphane, 2008, *Le développement économique de la communauté innue de Pessamit*. Mémoire de Maîtrise, Université du Québec à Montréal.
- Deflem, Mathieu, 1991, « Ritual, Anti-Structure, and Religion : A Discussion of Victor Turner's Processual Symbolic Analysis », *Journal for the Scientific Study of Religion*, 30 (1) : 1-25.
- Delâge, Denis, 1991, *Le Pays renversé. Amérindiens et Européens en Amérique du Nord-Est – 1600-1664*. Québec, Boréal.
- Deliège, Robert, 2006, « Arnold Van Gennep (1873-1957) » : 96-98 in *Une histoire de l'anthropologie. Écoles, auteurs, théories*. Paris, Éditions du Seuil.
- Desaulniers Turgeon, Sébastien, 2010, *Entre politique et thérapeutique : usage du rituel de la tente à sudation dans le cadre de la revitalisation culturelle amérindienne au Québec*. Mémoire de maîtrise, Département d'anthropologie, Université de Montréal.

- Dillehay, Tom D., C. Ramirez, M. Pino, M. B. Collins, J. Rossen et J. D. Pino-Navarro, 2008, « Report. Monte Verde: Seaweed, Food, Medicine, and the Peopling of South America », *Science*, 320 : 784-786.
- Dombrowski, Kirk, 2001, *Against Culture: Development, Politics, and Religion in Indian Alaska*. Lincoln, University of Nebraska Press.
- Dorais, Louis-Jacques, 1997a, « Pratiques et sentiments religieux à Quaqtaq : continuité et modernité », *Études Inuit Studies*, 21(1-2) : 255-267.
- , 1997b, *Quaqtaq : Modernity and Identity in an Inuit Community*. Toronto, University of Toronto Press.
- Dupuis, Renée, 2011, *Quel Canada pour les Autochtones ? La fin de l'exclusion*. Montréal, Boréal.
- , 1999, *La question indienne au Canada*. Montréal, Boréal.
- Duval, Véronique, 2007, « Le rituel de la tente tremblante : exploration comparative » : 129-143 in Claude Gélinas et Guillaume Teasdale (dir.), *Les systèmes religieux amérindiens et inuit. Perspectives historiques et contemporaines*. Québec, L'Harmattan.
- Eriksen, Thomas Hylland, 2007, « Introduction » : 1-14 in Thomas Hylland Eriksen, *Globalization : The Key Concepts*. Oxford, New York, Berg.
- Fabre, Pierre Antoine, 2001, « Mission » : 730-735 in Régina Azria et Daniel Hervieu-Léger (dir), *Dictionnaire des faits religieux*. Paris, Presses Universitaires de France.
- Fath, Sébastien, 2010, « Protestantisme évangélique » : 972-979 in Régina Azria et Daniel Hervieu-Léger (dir), *Dictionnaire des faits religieux*. Paris, Presses Universitaires de France.
- , 2005, « Les protestants évangéliques français. La corde raide d'un militantisme sans frontière », *Études* 10, tome 403: 351-361.
- Fellous, Michèle, 2001, « Introduction et 'Un pont entre deux sphères'. » :11-37 in *À la recherche de nouveaux rites. Rites de passage et modernité avancée*. L'Harmattan, Paris.
- Fer, Yannick, 2012, « Le protestantisme polynésien, de l'Église local aux réseaux évangéliques », *Archives de sciences sociales des religions*, 157 : 47-66.
- , 2010, *L'offensive évangélique : Voyage au cœur des réseaux militants de Jeunesse en Mission*. Genève, Labor et Fides.
- , 2009, « Les réseaux missionnaires évangéliques en Océanie : Mobilités intergénérationnelles et reconfigurations du militantisme chrétien », *Revue internationale*

de politique comparée, 16 : 119-133.

Foucault, Michel, 1975, *Surveiller et Punir. Naissance de la prison*. France, Éditions Gallimard.

Fournier, Julien et André Corten, 2010, « Guérison » :445-449 in Régina Azria et Daniel Hervieu-Léger (dir), *Dictionnaire des faits religieux*. Paris, Presses Universitaires de France.

Gagnon, Denis, 2011, « Identité trouble et agent double : l'ontologie à l'épreuve du terrain », *Anthropologie et sociétés*, 35 (3) : 147-165.

—, 2005, « Les Mamit Innuat et la dévotion à sainte Anne. Un exemple de l'inadéquation des concepts de tradition et de modernité dans l'étude du métissage religieux », *Globe : revue internationale d'études québécoises*, 8 (1) :135-153.

Geléseau, Valérie et Jin-Hieung Li, s.d., « Corée du Sud », Encyclopaedia Universalis. Consulté en ligne (http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/coree-du-sud/#titre-i_27801), le 5 février 2015.

Gélinas, Claude, 2013, « Pluralisme religieux et radicalisme en milieu autochtone au Canada », *Histoire, monde et cultures religieuses*, 27 : 43-59.

—, 2003, « Les missions catholiques chez les Atikamekw (1837-1940) : manifestations de foi et d'esprit pratique », *Études d'histoire religieuse*, 69 : 83-99.

—, 2002, « La création des réserves atikamekw en Haute-Mauricie (1895-1950), ou quand l'Indien était vraiment un Indien », *Recherches amérindiennes au Québec*, 32 (2) : 35-48.

—, 1998, « Jean-Baptiste Boucher: le négatif du chef atikamekw par excellence dans la seconde moitié du XIXe siècle » : 27-37 in Normand Clermont (ed.), *Actes du quatrième colloque du département d'anthropologie*. Montréal, Département d'anthropologie, Université de Montréal.

Glick Schiller, Nina, 2005, « Transnational social fields and imperialism. Bringing a theory of power to Transnational Studies », *Anthropological Theory*, 5 : 439-461.

Godbout, Jacques T., 1996, *Le langage du don*. Saint-Laurent, Éditions Fides.

—, 2008, « 2. Don et stratégie » : 70-84 in Philippe Chaniel, *La société vue du don*. Paris, La Découverte.

Godbout, Jacques T. et Alain Caillé, 1995 [1992], *L'esprit du don*. Québec, Boréal.

- Gosselin, Rose-Anne, 1996, *Aperçu historique du vécu religieux des Algonquins au dix-neuvième siècle*. Mémoire de maîtrise en science des religions, Université du Québec à Montréal.
- Goulet, Jean-Guy, 2012, « Le lien inaliénable entre le Créateur et les Premières Nations. Une dimension méconnue des affirmations identitaires au Canada et au Québec » : 25-61 in Marie-Pierre Bousquet et Robert Crépeau (dir.), *Dynamiques religieuses des autochtones des Amériques*. Paris, Karthala.
- , 2011a, « Comprendre et gérer la peur existentielle : approches anthropologiques de la religion et des rituels de guérison », *Ethnologies*, 33 (1) : 33-73.
- , 2011b, « Présentation : l'interdit et l'inédit. Les frontières de l'ethnologie participante », *Anthropologie et Société*, 35 (3) : 9-42.
- Gouvernement du Québec, 2014, « Lac-Simon », *Commission de toponymie*. Consulté en ligne (http://www.toponymie.gouv.qc.ca/ct/ToposWeb/fiche.aspx?no_seq=178725), le 12 novembre 2014.
- Gros, Christian, 1999, « Evangelical Protestantism and Indigenous Populations », *Bulletin of Latin American Research*, 18 (2) : 175-197.
- Hamayon, Roberte N., 2005, « L'anthropologie et la dualité paradoxale du « croire » occidental », *Théologiques*, 13 (1) : 15-41.
- Hannerz, Ulf, 1996, « Cosmopolitans and Locals in World Culture » : 102-111 in *Transnational Connections*. Londres et New York, Routledge.
- Harkin, Michael, 1993, « Power and Progress : The Evangelic Dialogue among the Heiltsuk », *Ethnohistory*, 40 (1) : 1-33.
- Hervieu-Léger, Danièle, 2010, « Le converti, figure exemplaire d'une scène religieuse mondialisée » : 191-193 in Régina Azria et Daniel Hervieu-Léger (dir.), *Dictionnaire des faits religieux*. Paris, Presses Universitaires de France.
- , 2001, « Crise de l'universel et planétarisation culturelle : les paradoxes de la « mondialisation » religieuse » : 87-98 in Bastien, Jean-Pierre, Françoise Champion et Kathy Rousselet (dir.), *La globalisation du religieux*. Paris, L'Harmattan.
- Hocken, Peter, 1994, *Le réveil de l'Esprit : Les Églises pentecôtistes et charismatiques*. Québec, Fides.
- Howard, James H., 1983, « Pan-Indianism in Native American Music and Dance », *Ethnomusicology*, 27 (1) : 71-82.

- Howell, Brian M., 2012, *Short-Term Mission. An Ethnography of Christian Travel Narrative and Experience*. Illinois, InterVarsity Press.
- Irwin, Lee, 1997, « Freedom, Law, and Prophecy : A Brief History of Native American Religious Resistance », *American Indian Quarterly*, 21 (1) : 35-55.
- Izard, Michel, 2008, « Culture 1. Le problème » : 190-192 in Pierre Bonte et Michel Izard (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris, presses Universitaires de France.
- Johnson, Charles, 1952, « Camp Meeting Hymnody », *American Quarterly*, 4 (2) :110-126.
- Kim, Hui-yeon, 2014, *Le Soft power sud-coréens en Asie du Sud-Est. Une théologie de la prospérité en action*. Thailand, IRASEC.
- , 2011a, Le « pentecôtiste coréen » à l'épreuve de la transnationalisation : le cas de l'Église du Plein Évangile de Cho Yonggi ». Thèse de doctorat, Sociologie. École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Kim, Alan Hyun-Oak, 2011b, « 8. Politness in Korea » : 176-207 in Dániel Z. Kádár et Sara Mills (eds.), *Politness in East Asia*. United Kingdom, Cambirdge University Press.
- Klein, Jean-Louis, s.d., « RÉVEILS, religion » in *Encyclopædia Universalis*. Consulté en ligne (<http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/reveils-religion/>), le 6 novembre 2014.
- Larose, François, 1993, « Culture ou environnement ? Les variables environnementales et la désertion scolaire chez les Amérindiens québécois », *Enfance*, 46 (3) : 317-332.
- Laugrand, Frédéric, 2002, *Mourir et renaître*. Québec, Les Presses de l'Université Laval.
- Laugrand, Frédéric et Catherine Braën, 2013, « « Divines entreprises » sur la toile. La nébuleuse évangélique et pentecôtiste chez les Autochtones du Canada », *Histoire, monde et cultures religieuses*, 27 : 110-126.
- Laugrand, Frédéric et Jarich G. Oosten, 2012, « Des îles Fidji au Nunavut. Réseaux évangéliques et pentecôtistes chez les Inuit de l'Arctique de l'Est canadien » :135-172 in Marie-Pierre Bousquet et Robert R. Crépeau (dir.) *Dynamiques religieuses des autochtones des Amériques*. Paris, Karthala.
- , 2007, « Reconnecting People and Healing the Land : Inuit Pentecostal and Evangelical Movements in the Canadian Eastern Artic », *Numen*, 54 : 229-269.
- Laurent, Pierre-Joseph, 1998, « Conversion aux assemblées de Dieu chez les Mossi du Burkina-Fasse : modernité et socialité », *Journal des africanistes*, tome 68, fascicule 1-2 : 67-98.

- Lawson, Thomas E., 2006, « Cognition » : 307-319 in J. Kreinath et al. (eds.), *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*, Brill, Leiden/Boston.
- Lee, Helene K., 2013, « Chapter 9. Transnationalism and "Third Culture Kids": A Comparative Analysis of Korean American and Korean Chinese Identity Construction » :157-171 in Pyong Gap Min (ed.), *Koreans in North America. Their Twenty-First Century Experiences*. United States of America, Lexington Books.
- Lemieux, Frédéric, 2000, *Les missionnaires-colonisateurs en Abitibi (1929-1939)*. Mémoire de maîtrise, Département d'histoire et de sciences politiques, Université de Sherbrooke.
- Leroux, Jacques, 2009, « Éthique et symbolique de la responsabilité territoriale chez les peuples algonquiens du Québec », *Recherches amérindiennes au Québec*, 39 (1-2) : 85-97.
- Leroux, Jacques, Roland Chamberland, Edmond Brazeau et Claire Dubé, 2004, *Au pays des peaux de chagrin. Occupation et exploitation territoriales à Kitcisakik (Grand-Lac-Victoria) au XX^e siècle*. Québec, Les Presses de l'Université Laval.
- Lesage, Gille, 1995, « Ne brûlons pas les étapes », *Cahiers franco-canadiens de l'Ouest*, 7 (1) : 5-44.
- Linteau, Paul-André, René Durocher, Jean-Claude Robert et François Ricard, 1989, « Troisième partie : Sous le signe de la Révolution tranquille de 1960 à nos jours » : 421- 803 in *Histoire du Québec contemporain. Tomme II - Le Québec depuis 1930*. Québec, Boréal.
- Loiselle, Margot et Chantal Roy, 2007, *Un portrait. Le pensionnat pour enfants autochtones de Saint-Marc-de-Figuery*. Rapport de recherche, Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue. Disponible en ligne (http://www.uqat.ca/telechargements/info_entites/Rapport%20de%20recherche%20pensionnat%20d%27Amos%20-%20MARS%202007.pdf).
- Luca, Nathalie, 2004, « L'évolution des protestantismes en Corée du Sud : un rapport ambigu à la modernité », *Critiques internationales*, 22 : 111-124.
- , 1999, « Pentecôtisme en Corée », *Archives de sciences sociales des religions*, 44^e année (105) : 99-123.
- Maillot, José, 1999, « Chapitre premier. Les Innus du Labrador dans le temps et dans l'espace » : 19-60 in *Au pays des Innus : Les Gens de Sheshatsit*. Montréal, Recherches amérindiennes au Québec.
- Malogne-Fer, Gwendoline, 2013, « Introduction : le protestantisme évangélique à l'épreuve des cultures » : 7-22 in Yannick Fer et Gwendoline Malogne-Fer (ed.), *Le protestantisme évangélique à l'épreuve des cultures*. Paris, L'Harmattan.
- Mauss, Marcel, 1909, *La prière*. Paris, Félix Alcan Éditeur.

http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/oeuvres_1/oeuvres_1_4/Mauss_la_priere.pdf

- Marcus, George E., 1995, « Ethnography in/of the World System : The Emergence of Multi-Sited Ethnography », *Annual Review of Anthropology*, 24 :95-117.
- Mary, André, 2000, « Conversion et conversation : les paradoxes de l'entreprise missionnaire (Conversion and Conversation : The Paradoxes of Missionary Work) Of Revelation and Revolution by Jean L. Comaroff; John L. Comaroff », *Cahiers d'Études Africaines*, 40 (160) : 779-199.
- Meintel, Deirdre, 2013, « Ritual creativity: Why and What For? Examples from Quebec », *Journal of Ritual Studies*, vol. 28, no. 2, p. 77-90.
- , 2012, « Seeking the Sacred Online : Internet and the Individualization of Religious Life in Quebec », *Anthropologica*, 54 (1) : 19-32.
- Meintel, Deirdre et Géraldine Mossière, 2013, « « In the Wake of The Quiet Revolution : From Secularization to Religious Cosmopolitanism », *Anthropologica*, 55 : 57-71.
- , 2011, « Tendances actuelles des rituels, pratiques et discours de guérison au sein des groupes religieux contemporains. Quelques réflexions. », *Ethnologies*, 33 (1) : 5-35.
- Milot, Micheline, 2010, « Socialisation religieuse des jeunes » : 1168-1173 in Régina Azria et Daniel Hervieu-Léger (dir), *Dictionnaire des faits religieux*. Paris, Presses Universitaires de France.
- Min, Pyong Gap, 2013a, « Chapter 1. Introduction » 1-8 in Pyong Gap Min (ed.), *Koreans in North America. Their Twenty-First Century Experiences*. United States of America, Lexington Books.
- , 2013b, « Chapter 5. A Comparaison of Korean Protestant, Catholic, and Buddhist Religions Institutions in New York » : 75-101 in Pyong Gap Min (ed.), *Koreans in North America. Their Twenty-First Century Experiences*. United States of America, Lexington Books.
- , 2008, « Severe Underrepresentation of Women in Church Leadership in the Korean Immigrant Community in the United States », *Journal for the Scientific Study of Religion*, 47 (2) : 225-241.
- , 1992, « The Structure and Social Fundtions of Korean Immigrant Churches in the Unitec States », *International Migration Review*, 26 (4) : 1370-1394.
- Min, Pyong Gap et Dae Young Kim, 2005, « Intergenerational Transmissions of Religion and Culture : Korean Protestants in the U.S. », *Sociology of Religion*, 66 (3) : 263-282.

- Mirza, Vincent, 2002, « Une ethnologie de la mondialisation est-elle possible? », *Anthropologie et Sociétés*, 26 (1) : 159-175.
- Moore, Alexander, 1980, « Walt Disney World : Bounded Ritual Space and the Playful Pilgrimage Center », *Anthropological Quarterly*, 53 (4) : 207-218.
- Morissette, Anny, 2012, « La culture oblate et la religion invisible dans les missions amérindiennes du Québec » : 271-302 in Marie-Pierre Bousquet et Robert Crépeau (dir.). *Dynamiques religieuses des autochtones des Amériques*. Paris, Karthala.
- Mossière, Géraldine, 2007a, *La conversion religieuse : approches épistémologiques et polysémie d'un concept*. Document de travail, Groupe de recherche Diversité urbaine, CEETUM.
- , 2007b, « Sharing in Ritual Effervescence : Emotions and Empathy in Fieldwork », *Anthropology Matters*, 9 (1) : 1-12.
- Noh, Samuel, Min-Jung Kwak et Joe Jeong Ho Han, 2013, « Chapter 7. Transnational Interaction among Korean Immigrants in Toronto : Family Ties and Socioeconomic, Cultural, and Political Participation » : 121-134 in Pyong Gap Min (ed.), *Koreans in North America. Their Twenty-First Century Experiences*. United States of America, Lexington Books.
- Observatoire de l'Abitibi-Témiscamingue, 2009, *Les portraits de la région. Les Premières Nations*. Disponible en ligne (http://www.observat.qc.ca/documents/publication/abrege_first_nations_2009.pdf). Consulté le 14 octobre 2014.
- Offutt, Stephen, 2011, « The Role of Short-Term Mission Teams in the New Centers of Global Christianity », *Journal for the Scientific Study of Religion*, 50 (4) : 796-811.
- Olivier de Sardan, Jean-Pierre, 1995, « La politique du terrain. Sur la production des données en anthropologie », *Enquête*, 1 : 71-109.
- Ortner, Sherry B., 2005, « Power and Projects : Reflexions on Agency » : 129-153 in *Anthropology and Social Theory : Culture, Power and the Active Subject*. Durham, Duke University Press.
- Ottawa, Gilles, 2010, *Les Pensionnats indiens au Québec. Un double regard*. Québec, Les éditions Cornac.
- Park, Seong Man, 2009, *The Linguistic and Cultural Influence of Korean Ethnic Churches on Heritage Language and Identity Maintenance among Korean Canadian Students in Quebec*. Thèse de doctorat, Department of Integrated Studies in Education, McGill University.

- Peelman, Achiel, 2004, *L'Esprit est amérindien. Quand la religion amérindienne rencontre le christianisme*. Montréal et Paris, Médiaspaul.
- , 1994, « Le défi du dialogue Amérindien-Chrétien au Canada », *Études d'histoire religieuse*, 60 : 35-46.
- , 1992, *Le Christ est amérindien. Une réflexion théologique sur l'inculturation du Christ parmi les Amérindiens du Canada*. Ottawa, Novalis.
- Peirano, Mariza, G. S., 1998, « When Anthropology is at Home : the Different Contexts of a Single Discipline », *Annual Review of Anthropology*, 27 : 105-128.
- Poirier, Sylvie, 2000, « Contemporanéités autochtones, territoires et (post)colonialisme : Réflexions sur des exemples canadiens et australiens », *Anthropologie et Sociétés*, 24 (1) : 137-153.
- Polson, Gordon et Roger Spielmann, 1990, « “Once There Were Two Brothers...” : Religious Tension in One Algonquin Community » : 303-312 in William Cowan (ed.), *Papers of the Twenty-First Algonquian Conference*. Ottawa, Carleton University.
- Preston, Richard J., 2010, « Twentieth-Century Transformations of East Cree Aspirituality and Autonomy » : 195-217 in Mario Blaser, Ravi de Costa, Deborah McGregor et William D. Coleman (eds.), *Indigenous Peoples Insights for a Global Age and Autonomy*. Vancouver, UBC Press.
- , 1975, « Beliefs in the Context of Rapid Change : An Eastern Cree Example » : 117-129 in Carole E. Hill (ed.), *Symbols and Society Essays on Belief Systems in Action*. Athens, University of Georgia Press.
- Priest, Robert J., Terry Dischinger, Steve Rasmussen et C. M. Brown., 2006, « Researching the Short-Term Mission Movement », *Missiology*, 34 : 431- 450.
- Prins, Harald E.L., 1994, « Neo-Traditions in native Communities : Sweat lodge and Sud Dance Among the Micmac Today » in William Cowan (ed.), *Papers of the Algonquian Conference/Actes du vingt-cinquième congrès des Algonquistes*. Ottawa, Carleton University.
- Prudhomme, Claude, 2001, « Des missions à l'internationalisation des Église : évolution ou révolution? » : 21-34 in Jean-Pierre Bastian, Françoise Champion et Kathy Rousselet (dir.), *La globalisation du religieux*. Paris, L'Harmattan.
- Racine, Luc, 2008 [1991], « Échange » : 211-213 in Pierre Bonte et Michel Izard (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris, presses Universitaires de France.
- Rigal-Cellard, Bernadette, 2006, *Kateri Tekakwitha et l'inculturation du catholicisme chez les Autochtones d'Amérique du Nord*. Enquête réalisée en 2005 au Montana, en Ontario et au Québec. Disponible en ligne :

http://classiques.uqac.ca/contemporains/rigal_cellard_bernadette/kateri_tekakwitha/Kateri_Tekakwitha.pdf

- Rivière, Claude, 1995, « Chapitre 2 : Structure, fonction et dynamogénie du rite profane » : 49-80 in *Les rites profanes*. Paris, Presses universitaires de France.
- Robbins, Joel, 2004, « The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity », *Annual Review of Anthropology*, 33 :117-143.
- Robertson, Roland, 1995, « Glocalization : Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity » : 25-44 in R. Robertson (eds.), *Global Modernities*. London, Sage Publication.
- Routhier, Gilles, 1993, *La réception d'un concile*. Paris, Les Éditions du Cerf.
- Routhier, Gilles et Frédéric Laugrand (dir.), 2002, « Introduction » : 9-16 in *L'espace missionnaire. Lieu d'innovations et de rencontres interculturelles*. Paris et Québec, Karthala et Presses de l'Université Laval.
- Ruy Llera, Blanes, 2006, « The Atheist Anthropologist : Belivers and Non-belivers in Anthropological fieldwork », *Social Anthropology*, 14 : 223-234.
- Ryu, Dae Young, 2008, « The Origin and Characteristics of Evangelical Protestantism in Korea at the Turn of the Twentieth Century », *American Society of Church History*, 77 (2) : 371-398.
- Saint-Blancat, Chantal, 2001, « Globalisation, réseaux et diasporas dans le champ religieux » : 75-86 in Bastien, Jean-Pierre, Françoise Champion et Kathy Rousselet (dir.), *La globalisation du religieux*. Paris, L'Harmattan.
- Sbarrato, Nicolas, 2005, « L'éducation dans les communautés autochtones au Québec. Du système d'écoles résidentielles à l'espoir contemporain », *Globe : revue internationale d'études québécoises*, 8 (2) : 261-278.
- Sahlins, Marshall, 1972, *Âge de pierre, âge d'abondance : l'économie des sociétés primitives*. Paris, Gallimard.
- Severi, Carlo, 2006, « Language » : 583-593 in J. Kreinath et al. (eds.), *Theorizing Rituals : Issues, Topics, Approaches, Concepts*. Brill, Leiden/Boston.
- Spielmann, Roger, 1998, *'You're So Fat!' Exploring Ojibwe Discourse*. Toronto, Buffalo et Longon, University of Toronto Press.
- Statistique Canada, 2013a, *Abitibi-Témiscamingue, Québec (tableau). Profil de l'enquête nationale auprès des ménages (ENM), Enquête nationale auprès des ménages de 2011, produit n° 99-004-XWF au catalogue de Statistique Canada. Ottawa. Consulté en ligne ([161](http://www12.statcan.gc.ca/nhs-enm/2011/dp-</i></p></div><div data-bbox=)*

- pd/prof/details/page.cfm?Lang=F&Geo1=FED2013&Code1=24002&Data=Count&SearchText=abitibi-temiscamingue&SearchType=Begins&SearchPR=24&A1=All&B1=All&Custom=&TABID=1), le 2 mars 2015.
- , 2013b, « Profil des Coréens au Canada », *Profil des groupes désignés*. Consulté en ligne (http://www.travail.gc.ca/fra/normes_equite/eq/pubs_eq/rseme/2006/profiles/page14.shtml), le 3 février 2014.
- , 2013c, *Profil de l'ENM, Montréal, V, Québec, 2011*. Consulté en ligne (<http://www12.statcan.gc.ca/nhs-enm/2011/dp-pd/prof/details/page.cfm?Lang=F&Geo1=CSD&Code1=2466023&Data=Count&SearchText=Montreal&SearchType=Begins&SearchPR=01&A1=Visible%20minority&B1=All&Custom=&TABID=1>), 18 juin 2015.
- , 2013d, *Profil de la population autochtone de l'ENM, Lac-Simon, IRI, Québec, 2011*, Consulté en ligne (<http://www12.statcan.gc.ca/nhs-enm/2011/dp-pd/aprof/details/page.cfm?Lang=F&Geo1=CSD&Code1=2489804&Data=Count&SearchText=Lac-Simon&SearchType=Begins&SearchPR=01&A1=All&B1=All&GeoLevel=PR&GeoCode=2489804&TABID=1>), le 14 octobre 2014.
- Stuckenberger, A. Nicole, 2008, « Le pentecôtisme à Qikiqtarjuaq, Nunavut : un discours portant sur la transformation et la guérison », *Recherches amérindiennes au Québec*, 38, 2-3 : 69-81.
- , 2007, « Transformation pentecôtiste et restauration sociale chez les Inuit », *Anthropologie et Sociétés*, 31(3) : 37-63.
- Tambiah, Stanley Jeyaraja, 1981, « A Performative Approach to Ritual » : 113-169 in *Proceeding of the british academy 65*. London, Oxford University Press.
- Tanner, Adrian, 2007, « The nature of Quebec Cree Animist Practices and Beliefs » : 133-150 in Frédéric B. Laugrand et Jarich G. Oosten (dir.), *La nature des esprits dans les cosmologies autochtones*. Québec, Les Presses de l'Université Laval.
- , 2004, « The Cosmology of Nature, Cultural Divergence, and the Metaphysics of Community Healing » : 189-222 in John Clammer, Sylvie Poirier et Eric Schwimmer (eds.), *Figured Worlds. Ontological Obstacles in Intercultural Relations*. Toronto, University of Toronto Press.
- , 1979, *Bringing Home Animals. Religious Ideology and Mode of Production of the Mistassini Cree Hunters*. Newfoundland, Institute of Social and Economic Research, Memorial University of Newfoundland.

- Trinitapoli, Jenny et Stephen Vaisey, 2009 « The Transformation Role of Religious Experience : the Case of Short-Term Missions », *Social Forces*, 88 (1) : 121-146.
- Turner, Edith, 2012, *Communitas. The Anthropology of Collective Joy*, Palgrave Macmillan, New York.
- Turner, Terence, 2006, « Structure, Process, Form », in J. Kreinath et al. (eds.), *Theorizing Rituals : Issues, Topics, Approaches*, Concepts, Brill, Leiden/Boston, pp. 207-246.
- Turner, Victor, 1969, « Liminality and Communitas » : 94-113 in *The Ritual Process : Structure and Anti-Structure*. Chicago, Aldine Publishing.
- Turner, Victor et Edith Turner, 1978, *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. United States of America, Colombia University Press.
- Uchida, Jun, 2011, *Brokers of Empire. Japanese Settler Colonialism in Korea, 1876-1945*. Cambridge et London, Harvard University Press.
- Ver Beek, Kurt Alan, 2006, « The Impact of Short-Term Missions : A Case study of House Construction in Honduras after Hurricane Mitch », *Missiology*, 34 : 477- 495.
- Vernette, Jean et Claire Moncelon, 2001 [1995], « Évangéliques » : 82-83 in *Dictionnaire des groupes religieux aujourd'hui*. Paris, Quadrige.
- Vogler, Bernard, 2015, « Réforme » in *Encyclopaedia Universalis*. Consulté en ligne (http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/reforme/#titre-i_6397), le 5 février 2015.
- Westman, Clinton, 2012, « Faith in God's Temple : Ritual discourse and practice in a Cree Pentecostal congregation » : 355-386 in Marie-Pierre Bousquet et Robert R. Crépeau (dir.) *Dynamiques religieuses des autochtones des Amériques*. Paris, Karthala.
- , 2010, « Pentecostalism among Canadian Aboriginal People » : 85-11 in Michael Wilkinson et Steven M. Studebaker (eds.), *A Liberating Spirit : Pentecostals and Social Action in North America*. Eugene (Oregon), Pickwick publications.
- , 2008, « A Missionary Tour North from Wabasca, Alberta, 1907 » : 634-651 in Karl S. Hele et Regna Darnell (eds.), *Papers of the 39th Algonquian Conference*. London, University of Western Ontario.
- Wilkinson, Michael, 2011, « Canadian pentecostal Diversity : Incorporating the Many Voices », *Canadian Journal of Pentecostal-Charismatic Christianity*, 2 : 41-82.
- Willaime, Jean-Paul, 2001, « Les recompositions internes au monde protestant : protestantisme « établi » et protestantisme « évangélique » » : 171-182 in Bastien, Jean-Pierre, Françoise Champion et Kathy Rousselet (dir.), *La globalisation du religieux*. Paris, L'Harmattan.

- , 1999, «Le Pentecôtisme : contours et paradoxes d'un protestantisme émotionnel», *Archives des sciences sociales des religions*, 105 : 5-28.
- Wiik, Flávio Braune, 2012, «Xokleng Pentecostalism : An Ethnographic Account of an Indigenous Response to Christianity» : 97-132 in Marie-Pierre Bousquet et Robert R. Crépeau (dir.) *Dynamiques religieuses des autochtones des Amériques*. Paris, Karthala.
- , 2004, *Christianity Converted : an Ethnographic Analysis of the Xokleng Laklano Indians and the Transformations resulting from their Encounter with Pentecostalism*. Thèse de doctorat, Département d'anthropologie. Chicago, Illinois, The University of Chicago.
- Wulf, Christoph, 2007, *Une anthropologie historique et culturelle : rituels, mimésis sociale et performativité*. Paris, Téraèdre.

Annexe 1 : Composition des équipes de missionnaires 2014

Équipes	
Sexe	Âge
<i>Kitcisakik</i>	
<i>Femme</i>	21
<i>Femme</i>	19
<i>Femme</i>	19
<i>Femme</i>	18
<i>Homme</i>	21
<i>Homme</i>	29
<i>Homme</i>	19
<i>Homme</i>	14
<i>Lac-Simon</i>	
<i>Femme</i>	19
<i>Femme</i>	16
<i>Femme</i>	18
<i>Femme</i>	16
<i>Femme</i>	20
<i>Femme</i>	20
<i>Femme</i>	21
<i>Homme</i>	31
<i>Homme</i>	15
<i>Homme</i>	21
<i>Homme</i>	25
<i>Homme</i>	17
<i>Homme</i>	14

* l'âge est celui de l'individu au moment de la mission en juillet 2014

Annexe 2 : Guide d'entrevue – Missionnaire

Section 1 : Profil individuel

1.1. Profil

Sexe, âge et langues parlées

1.2. Occupation et étude

Quelle est ton occupation principale (étude/travail/autre)?

Est-ce que tu poursuis des études présentement?

1.3. Trajectoire migratoire - origine

Où es-tu né(e)?

Section 2 : Parcours religieux

2.1. Socialisation religieuse

Est-ce que ta famille est chrétienne ?

Non: Qu'est-ce qui t'a amené à devenir chrétien?

Es-tu baptisé(e)? Peux-tu me raconter comment ton baptême a eu lieu?

2.2. La religion vécue

Qu'est-ce que ça signifie pour toi être chrétien?

Quelle est la place du christianisme dans ton identité?

Quelle est la place du christianisme dans ta vie?

As-tu des dons spirituels?

2.2. Au sein de EM

Depuis quand fréquentes-tu EM ?

Combien de fois te rends-tu à l'église par semaine en moyenne?

À part les services, participes-tu à d'autres activités organisées par le EM ou la MKUC?

Lesquelles?

Es-tu impliqué dans EM?

Comment qualifierais-tu la religion d'EM?

Fréquentes-tu d'autre(s) église(s) ou d'autre(s) groupe(s) religieux?

Église et Leaders

Quels sont les responsabilités et les rôles des diacres? Comment devient-on diacre?

Quels sont les responsabilités et les rôles des elders? Comment devient-on elders?

Peux-tu m'expliquer comment les différents pasteurs sont choisis? Assemblées (qui)?

Peux-tu me décrire les différents comités au sein de l'église? (ex. mission)

Est-ce que la MKUC est affiliée à d'autres groupes ou association religieuse?

Section 3 : Missions

3.1. Expérience(s) missionnaire(s)

As-tu déjà participé à une mission et été missionnaire?

Combien de fois? Où?

Qu'est-ce qui a motivé ta première participation?

Depuis que tu te rends dans les communautés, as-tu remarqué des changements au niveau de la foi des Amérindiens?

En quoi consiste l'évangélisation?
Pour toi, quelle est l'importance de l'évangélisation?
Qu'est-ce que tu aimes d'être missionnaire?
Qu'est-ce que tu n'aimes pas d'être missionnaire?

3.2. Participation à la « Native mission » 2014

Est-ce que tu as participé à la « Native mission » cet été?
Dans quelles communautés es-tu allée? Pourquoi?
Qu'est-ce qui motive ta participation à la « Native mission » cette année?
Qu'est-ce que tu retires de cette expérience?
Selon toi, quel est l'objectif (ou les objectifs) de la mission?
As-tu un/plusieurs objectif(s) personnel(s)?
Présenter la mission...
Selon toi, pourquoi les activités sont-elles surtout pour les enfants?
Est-ce qu'il y a beaucoup d'Algonquins qui participent aux missions en général?
Pourquoi participent-ils selon toi?
Qu'est-ce que ça veut dire « servir les amérindiens » ?

3.3. Missions mensuelles

Est-ce que tu as déjà participé aux missions mensuelles (monthly mission)?
Peux-tu me décrire comment se déroulent ces missions ?
Pourquoi y participes-tu?

Section 4 – Amérindiens (Algonquins)

4.1. Les Algonquins

Peux-tu me parler des Algonquins?
Est-ce important de connaître l'Algonquin (langue)? Expliquez
Connais-tu des mots en Algonquin?
Selon toi, pourquoi la MKUC sert-elle (via les missions) chez les Algonquins?
Est-ce que tu as un cœur pour les Amérindiens en particulier ou pour l'évangélisation en général?
Outre les missions, est-ce que tu t'intéresses aux cultures amérindiennes?
Est-ce que tu sais depuis quand votre église organise des missions au sein des communautés amérindiennes?
Comment la collaboration de votre église avec des communautés amérindiennes a-t-elle commencé?
Est-ce que votre église ou EM a déjà fait des missions dans d'autres communautés amérindiennes?
Pourquoi est-ce que vous vous rendez à Lac-Simon et à Kitcisakik en particulier ?
Est-ce qu'il y avait déjà des chrétiens dans les communautés avant que votre église s'y rende?

Annexe 3 : Guide d'entrevue – Anicinabe

Section 1 : Profil individuel

1.1. Profil

Sexe
Âge
Langues parlées

Lieu de naissance

1.2. Occupation

Occupation principale
Formation

Section 2 : Parcours religieux

2.1. Profil religieux

Pratiquez-vous une religion ou une spiritualité?
Participez-vous à des activités ou à des rassemblements religieux ou spirituels?
Qu'est-ce que ça signifie, pour vous, être chrétien?
Avez-vous été baptisé ?
Qui sont Dieu et Jésus pour vous?
Est-ce que vous considérez le christianisme comme une religion extérieure?

Si chrétien : 2.2. La religion vécue

Depuis quand êtes-vous chrétien?
Pouvez-vous me raconter comment vous êtes devenu chrétien?
En devenant chrétien, avez-vous dû renoncer à certains comportements ou activités?
Avez-vous un (ou plusieurs) don spirituel?
Quelle est la place du christianisme dans votre identité et dans votre vie?

Leaders:

Depuis quand êtes-vous un leader chrétien dans la communauté?
Qu'est-ce qui vous a amené à vous impliquer?
Quels types d'activités religieuses organisez-vous dans la communauté?
À quelle fréquence organisez-vous des services/soirées chrétiennes?
Pouvez-vous me décrire à quoi ressemblent ces soirées/services?
Est-ce que beaucoup de gens y participent?

Section 3 - Mission MKUC

3.1. Mission : participation et opinion

Êtes-vous d'accord avec la tenue des missions organisées par les missionnaires coréens?
Expliquez
Est-ce que vous (ou vos enfants) avez déjà participé à ces missions (été ou mensuelles)?
Non : - Pourquoi?
- Participez-vous (ou vos enfants) à des activités religieuses/spirituelles organisées par une autre église ou un groupe religieux?
Oui : - Combien de fois y (ou ils) avez-vous participé? (Ou depuis quand?)
- Pourquoi y (ils) participez-vous?

- Quelles sont vos attentes par rapport aux missions?
- Partagez-vous les croyances des missionnaires?
- Qu'est-ce que les missions apportent à la communauté? À vous (ou vos enfants)?
- Pouvez-vous m'expliquer brièvement en quoi consiste la mission d'été?
- Mis à part quand les missionnaires coréens sont là, est-ce que vous participez à d'autres services ou réunions chrétiennes?

Qu'est-ce que vous aimez et/ou n'aimez pas des missions et des missionnaires?

Que pensez-vous des activités qu'ils organisent?

Aimez-vous les cadeaux et la nourriture qu'on vous offre?

Qu'avez-vous appris ou découvert via la ou les missions auxquels vous avez participé?

3.2. Lien entre l'église (MKUC) et communauté

Comment percevez-vous l'intérêt des missionnaires coréens pour votre communauté?

Depuis quand vous rendent-ils visite?

Selon vous, quels sont les objectifs des missionnaires en venant dans votre communauté?

Selon vous, pourquoi viennent-ils dans votre communauté en particulier?

Pouvez-vous m'expliquer comment et pourquoi cette église a commencé à venir régulièrement dans votre communauté?

Est-ce que c'est important pour vous qu'il y ait des leaders religieux locaux? Pourquoi?

Est-ce que le fait que les missionnaires soient coréens a un impact sur votre perception des missions?

Connaissez-vous davantage la culture coréenne depuis que les missionnaires visitent votre communauté?

Sentez-vous un intérêt de leur part pour votre culture?

3.3. Pratiques religieuses au-delà des missions

Quand les missionnaires coréens ne sont pas là :

Participez-vous à des services/soirées chrétiennes?

Avez-vous des pratiques religieuses (lecture de la bible, prières, etc.)?

Est-ce que les missions motivent votre intérêt pour le christianisme?

À la fin d'une mission (mensuelle ou estivale), est-ce que vous sentez des changements ou des transformations?

3.4. Autres activités

Participez-vous à des services ou à d'autres activités religieuses que celles organisées par les missionnaires coréens?

Est-ce qu'il y a d'autres représentants extérieurs d'autres groupes religieux qui vous rendent visite?

Qu'avez-vous pensé des services du pasteur invité qui ont eu lieu la semaine passée pendant la mission d'été (ou il y a quelques semaines)?

Annexe 4 : Profil sommaire des interviewés et pseudonymes

Échantillon - participants interviewés		
Anicinabek		
Pseudonyme	Sexe	Âge
Marie	Femme	59
Michelle	Femme	43
André	Homme	61
Kevin	Homme	56
Léon	Homme	65
Leaders religieux divers		
Pseudonyme	Sexe	Âge
Louise	Femme	65
Martine	Femme	50
Mark	Homme	31
Raymond	Homme	60
Missionnaires		
Pseudonyme	Sexe	Âge
Loreen	Femme	18
Kristen	Femme	22
Olivia	Femme	19
Alexa	Femme	19
Jill	Femme	19
Rachel	Femme	19
Alison	Femme	16
Julia	Femme	18
Leslie	Femme	16
Emmy	Femme	22
Jayden	Homme	21
Brandon	Homme	25

* l'âge est celui de l'individu au moment de l'entrevue

Annexe 5 : Profil sociodémographique et parcours religieux des interviewés⁶⁸

A) Anicinabek

André (61 ans) – entrevue Lac-Simon, juillet 2014

André travaille dans la communauté. Il a plusieurs enfants et petits-enfants. Il est devenu chrétien en 1985. Depuis déjà plusieurs années, sa famille l’invitait à l’église sans succès. Il avait toujours refusé de les accompagner jusqu’à ce que sa famille lâche prise. Il avait alors l’impression de faire un choix par et pour lui :

« Puis, moi, quand... je me suis dit : “Ah, elle ne me demandera pas de venir à l’église, alors c’est mon choix. C’est mon choix”. Puis, là, j’étais tanné de consommer puis tout ça. Et j’ai dit : “Bon, je vais aller à l’église”. Quand j’étais à l’église, c’est là que... le message était pour moi, je crois. C’est aujourd’hui que tu devrais être sauvé. C’est ça, le message que j’ai reçu. Puis, j’ai donné ma vie. Ça a changé ma vie. »

Ses débuts en tant que chrétien ont été marqués par des hauts et des bas. Il est maintenant au cœur de l’église locale de Lac-Simon et il a été impliqué dans la collaboration avec la MKUC depuis ses débuts. André ne fréquente ni l’église catholique, ni les pow-wows de la communauté.

Kevin (56 ans) – entrevue Lac-Simon, juillet 2014

Kevin a plusieurs enfants et petits-enfants. Il habite Lac-Simon depuis qu’il a 11 ans, mais il est né dans une autre communauté anicinabe. Il poursuit des études postsecondaires et s’implique dans la communauté. Il a fréquenté le pensionnat de Saint-Marc-de-Figuery et celui de Pointe-Bleue (Lac-Saint-Jean). Au niveau spirituel, il se décrit comme étant « beaucoup plus dans les cérémonies traditionnelles autochtones ». Il donne l’exemple de la *sun dance* qui est une cérémonie durant plusieurs jours et qui inclut notamment des danses. Il s’agit d’un rituel pratiqué par des peuples autochtones des Plaines et dont la pratique s’est répandue à travers d’autres peuples autochtones de l’Amérique du Nord dans les années 1970 (Prins 1994). Elle s’inscrit dans ce que j’ai décrit plus tôt comme la spiritualité panindienne. C’est

⁶⁸ Par souci de respecter l’anonymat des participants, certaines descriptions sont intentionnellement vagues.

toutefois en forêt qu'il se sent le mieux : « Pour moi, c'est mon église. C'est là que je me retrouve. C'est là que je suis bien. »

Léon (65 ans) – entrevue Lac-Simon, juillet 2014

Léon a plusieurs enfants et petits-enfants. Il a fait des études postsecondaires. Tout au long de sa vie, il a été impliqué dans la communauté et il a occupé divers postes au conseil de bande. Il s'est aussi impliqué au niveau de la nation anicinabe. Il a vécu avec sa famille jusqu'à l'âge de 6-7 ans. Il décrit cette époque comme celle où ils étaient mobiles, le temps de liberté. Ils passaient deux mois au campement d'été de l'autre côté du Lac-Simon et, le reste de l'année, ils le passaient sur leur terrain de trappe. Il est ensuite allé au pensionnat de Saint-Marc-de-Figuery pendant 8 ans. Il se définit comme ayant sa propre croyance qui se base surtout sur les enseignements et les valeurs que lui ont transmises son grand-père et ses parents. Il participe aux activités catholiques qui ont lieu dans la communauté et dit prendre du catholicisme les éléments qui ne sont pas en contradictions avec les enseignements qu'il a reçus : « ce qui n'est pas en accord, autrement dit, ce qui est absent dans ma croyance, je ne peux pas le traduire comme tel. »

Marie (59 ans) – entrevue Lac-Simon, juillet 2014

Marie est devenue chrétienne en 1985. Elle raconte le moment où elle a fait ce choix : « Moi, comment ça s'est passé, j'avais viré une brosse toute la nuit, mais le matin on s'est tannée. On s'est dit on va aller à l'église à soir, c'est là qu'on a donné notre vie au Seigneur. » Sa démarche n'a pas été facile dans les débuts, qui ont été marqués par des moments où elle « lâchait » et revenait ensuite à Dieu. Maintenant, elle est l'une des leaders de l'église locale de Lac-Simon. Elle a été impliquée dans la collaboration avec la MKUC depuis les débuts. Comme André, elle ne fréquente pas l'église catholique de la communauté et ne participe pas non plus au pow-wow.

Michelle (43 ans) – entrevue Montréal, juillet 2014

Aujourd'hui, Michelle vit à Val-d'Or avec son conjoint et ses enfants. Elle a fait des études postsecondaires. Elle a vécu à Lac-Simon jusqu'à la fin de son adolescence et y a travaillé pendant plusieurs années ensuite. Elle décrit toujours Lac-Simon comme étant son chez-soi :

« Je me sens chez moi encore là-bas ». Elle y retourne fréquemment visiter de la famille et des amis. Michelle a été élevée dans le catholicisme, mais elle ne s’y identifie pas: « Je ne m’en souviens même plus. Je me souviens d’avoir été à l’église. Je me souviens des messes. Je connais les chants en algonquin ». Elle ne pratique pas de religion aujourd’hui, mais elle témoigne d’une sensibilité particulière pour la nature : « La seule chose avec quoi j’ai grandi, moi, c’est la forêt, les ressources, les animaux, les poissons, l’eau, les oiseaux, l’air, les arbres et tout. C’est vraiment ça. C’est vraiment important pour moi. »

B) Leaders religieux

Louise (65 ans) – entrevue téléphonique, juillet 2014

Louise est dans la soixantaine et est allochtone. Cela fait maintenant huit ans qu’elle côtoie les gens de Lac-Simon et quatre ans qu’elle vit dans la communauté. Elle est catholique.

Mark (30 ans) – entrevue Montréal, juin 2014

Mark est Coréen. Il est né au Canada après que ses parents ont immigré au pays. Au début de ma recherche, en janvier 2014, il était le pasteur d’EM depuis un peu plus d’un an. Il parle principalement l’anglais puisqu’il a toujours vécu dans une province anglophone canadienne avant de venir à Montréal. Il comprend et parle aussi le coréen. Il a fait un baccalauréat en psychologie et une maîtrise (*Master in Divinity*) avant de devenir « *youth pastor* ». Il a été élevé « *in Church* », soit dans une église protestante, mais il a lui-même décidé de devenir chrétien vers l’âge de 13 ans. Il a été baptisé lorsqu’il était un nouveau-né et il a effectué sa confirmation vers l’âge de 16 ans. Être chrétien est une grande part de sa vie et de son identité : « Being a Christian is completely in my identity I think. It kind of goes hand in hand with who I am. » Il a décidé de devenir pasteur lorsqu’il avait environ 24 ans parce qu’il avait une passion « for church and for the Bible and for teaching people about God and just building relationship with people and helping people through tuff circumstances ».

Martine (50 ans) – entrevue Lac-Simon, juillet 2014

Martine est née en Corée. Elle est venue à Montréal lorsqu’elle avait environ 5 ans. Elle parle le coréen, le français et l’anglais. Elle avait une carrière non religieuse jusqu’à ce que « Dieu l’appelle au ministère ». Elle a été pasteure au sein d’EM pendant 3 ans. Elle est toujours en

collaboration avec le réseau coréen ontarien et l'Église de Lac-Simon. Elle a d'ailleurs résidé à Lac-Simon pendant trois ans et, encore aujourd'hui, elle habite dans la communauté parfois pendant de longues périodes. Elle n'avait jamais imaginé qu'elle travaillerait avec des Premières Nations et qu'elle vivrait dans une communauté, elle qui se décrit comme une « fille de ville ».

Raymond (60 ans) – entrevue Val-d'Or, juillet 2014

Raymond est allochtone. Il est pasteur au Centre Chrétien de Val-d'Or depuis 20 ans. Il s'agit d'une église protestante. Le terme protestant lui convient, mais il ne l'utilise pas. Selon Raymond, « c'est protestant au sens où l'identité que les gens nous donnent c'est ça », mais, lui, il n'utilise pas cette catégorisation. Raymond décrivait plutôt le Centre en disant : « On suit les enseignements de la Bible, les enseignements de Dieu, c'est tout ». Avant que Dieu l'appelle à Val-d'Or, il était pasteur au Nouveau-Brunswick.

C) Missionnaires

Alexa (19 ans) – entrevue Montréal, juin 2014

Alexa est née en Corée, à Séoul, et elle est arrivée au Canada avec sa famille alors qu'elle avait 9 ans. Elle parle le français, l'anglais et le coréen. Elle poursuit des études postsecondaires. Alexa fréquente une église depuis sa naissance et elle a été baptisée lorsqu'elle était enfant. Elle a fait sa confirmation à 16 ans après avoir accepté Jésus comme son Sauveur vers 14 ans. Elle a diverses responsabilités au sein d'EM qu'elle fréquente depuis plusieurs années. Elle a participé à la *Native mission* pour la première fois en 2008 et y prend part tous les ans depuis. Elle participe aussi parfois à des missions mensuelles.

Alison (16 ans) – entrevue Montréal, août 2014

Alison est née en Corée. Vers l'âge de 7 ans, elle a immigré au Canada avec sa famille. Elle parle l'anglais, le coréen et le français. Elle termine ses études secondaires en français à Montréal. Elle va dans une église depuis qu'elle est née et elle a commencé à fréquenter MKUC un peu après son arrivée à Montréal. En 2014, c'était sa 3^e participation à la *Native mission*.

Brandon (25 ans) - entrevue Montréal, août 2014

Brandon est d'origine coréenne. Il est venu seul à Montréal afin de poursuivre ses études postsecondaires. Il parle anglais et coréen. Il est né dans une famille chrétienne. Malgré le fait qu'il a fréquenté une église tout au long de sa vie, il a accepté Jésus seulement alors qu'il était à Montréal et qu'il avait environ 21 ans. En 2014, c'était sa première expérience en tant que missionnaire.

Emmy (22 ans) – entrevue Montréal, juillet 2014

Emmy est née en Corée et elle a immigré au Canada avec sa famille alors qu'elle avait environ 8-9 ans. Elle parle l'anglais, le coréen et le français. Elle fait des études postsecondaires à Montréal. Sa famille était chrétienne à sa naissance et elle a donc commencé à fréquenter une église protestante dès sa naissance avec ses parents. Elle dit qu'à cette époque, elle n'était pas vraiment croyante. C'est lorsqu'elle avait environ 14 ans qu'elle a vraiment expérimenté Dieu pour la première fois. Elle a ensuite choisi de faire sa confirmation alors qu'elle avait 16 ans. Pour Emmy, « becoming a Christian is a new worldview. Because it's changing how you view like anything in this world. » Elle a participé pour la première fois à la *Native mission* de la MKUC en 2008. Depuis, elle a manqué seulement une année.

Jayden (21 ans) – entrevue Montréal, août 2014

Jayden est né en Corée et il est ensuite venu au Canada avec sa famille. Il est venu seul à Montréal afin de poursuivre ses études postsecondaires dans une université anglophone de Montréal. Il parle l'anglais, le coréen et comprend le français, mais le parle peu. En 2014, c'était sa première mission avec la MKUC, mais il avait déjà effectué des missions dans le passé alors qu'il fréquentait une autre église. Jayden se décrit comme ayant été « born and raised in a Christian household ». Plus vieux, il dit avoir choisi d'être chrétien : « I decided to commit my life to Jesus Christ ». Il a été baptisé lorsqu'il était enfant et a effectué sa confirmation à l'adolescence.

Jill (19 ans) – entrevue Montréal, août 2014

Jill est une jeune immigrante coréenne de 2^e génération. Elle parle le français, l'anglais et le coréen. Elle poursuit des études postsecondaires à Montréal. Avec sa famille, elle fréquente

une église depuis qu'elle est née. Ils étaient membres d'une église catholique coréenne dans son enfance. Elle raconte cette transition : « jusqu'à 5 ans max, on était catholiques. Après on est devenus chrétiens ». Ils ont ensuite commencé à fréquenter la MKUC, une église protestante. Même si elle fréquentait l'église avec sa famille, elle dit ne pas avoir cru avant 13-14 ans. En 2014, c'était sa troisième participation à la mission estivale chez les Anicinabek.

Julia (18 ans) - entrevue Montréal, juin 2014

Julie a vécu en Corée avant d'immigrer avec sa famille au Canada vers l'âge de 10 ans. Elle parle anglais, français et coréen. Elle poursuit des études postsecondaires à Montréal. Elle fréquente la MKUC depuis environ 10 ans. Julia a d'ailleurs déjà fréquenté le ministère pour enfants de la MKUC avant de commencer à fréquenter EM. Elle est l'une de celles qui « servent » au sein d'EM. Elle a été baptisée à l'âge de 16 ans à la MKUC. Julia participe à la mission estivale chez les Anicinabek depuis 2009. Depuis, elle a manqué seulement une mission estivale.

Kristen (22 ans) – entrevue Montréal, juillet 2014

Kristen est d'origine coréenne. Elle n'est pas née en Corée, mais y a vécu plusieurs années avant d'immigrer au Canada avec sa famille vers l'âge de 7 ans. Elle parle anglais, coréen et français. Elle poursuit des études postsecondaires. Depuis sa naissance, avec sa famille, elle fréquente une église. Depuis leur arrivée à Montréal, ils fréquentent la MKUC. Kristen « sert » au sein d'EM depuis plusieurs années. Même si elle croyait en Dieu avant, c'est vers l'âge de 16-17 ans que sa vie en tant que chrétienne a vraiment changé. À partir de cette époque, sa relation avec Dieu est devenue plus stable et plus forte. Elle a commencé à prendre part à la mission estivale chez les Anicinabek vers l'âge de 12 ans et elle y retourne annuellement depuis ce temps. Elle participe aussi fréquemment aux missions mensuelles.

Leslie (16 ans) – entrevue Montréal, août 2014

Les parents de Leslie ont immigré de la Corée du Sud au Canada avant sa naissance. Ces derniers s'étant convertis au protestantisme, elle fréquente une église depuis qu'elle est née. Sa famille et elle ont commencé à fréquenter la MKUC, il y a quelques années. Leslie termine ses

études secondaires en français à Montréal. Elle parle l'anglais, le coréen et le français. En 2014, c'était sa 3^e participation à la mission chez les Anicinabek.

Loreen (18 ans) – entrevue Montréal, juin 2014

Loreen est d'origine coréenne. Ses parents ont immigré au Canada avant sa naissance. Elle parle l'anglais, le coréen et le français. Elle poursuit des études postsecondaires à Montréal. Elle « sert » depuis plusieurs années au sein d'EM. Loreen a été baptisée quand elle était une enfant et elle a choisi de faire sa confirmation vers l'âge de 16 ans. Elle a grandi en fréquentant la MKUC qu'elle considère comme étant son église. Loreen a participé quatre fois à la *Native Mission* depuis 2009. À l'occasion, elle est aussi missionnaire dans le cadre des missions mensuelles.

Olivia (19 ans) – entrevue Montréal, juin 2014

Olivia est née en Corée, à Séoul. Elle a immigré au Canada avec sa famille alors qu'elle avait environ 5-6 ans. Olivia poursuit des études postsecondaires à Montréal. Elle parle anglais, coréen et français. Elle est née dans une famille chrétienne. Elle fréquente donc une église protestante depuis sa naissance. Elle a été baptisée, étant enfant, et a fait sa confirmation à l'âge de 16 ans. Depuis qu'ils sont à Montréal, sa famille fréquente la MKUC. Elle « sert » au sein d'EM depuis plusieurs années. Elle a accepté Jésus alors qu'elle était encore à l'école primaire. Olivia a commencé à participer à la *Native mission* en 2008 et y retourne tous les ans depuis. Elle fait aussi des missions mensuelles de temps à autre.

Rachel (19 ans) – entrevue Montréal, août 2014

Rachel n'a jamais vécu en Corée. Lorsqu'elle est née, ses parents coréens s'étaient installés aux États-Unis. Elle et sa famille sont ensuite venues au Canada. Elle parle le français, l'anglais et le coréen. Elle poursuit des études postsecondaires dans une institution anglophone de Montréal. Elle fréquente une église avec ses parents depuis qu'elle est née. Malgré tout, ce n'est que lorsqu'elle avait 14 ans qu'elle a connu Jésus personnellement. Elle fréquente EM depuis plusieurs années et elle a fréquenté le ministère pour enfants de la MKUC auparavant. Elle a fait sa première mission chez les Anicinabek à environ 12 ans. À l'époque, elle accompagnait un de ses parents. Mais en 2008, Dieu lui a donné « un cœur pour les enfants »,

c'est-à-dire qu'elle a particulièrement à cœur les enfants et qu'elle est motivée à les servir en tant que missionnaire. Elle a pris part à presque toutes les missions estivales chez les Anicinabek depuis. Elle prend part aux missions mensuelles à l'occasion.