

# Journal of Mormon History

2022 | Special Issue

### **The Mormon History Association**

The Mormon History Association {[www.mormonhistoryassociation.org](http://www.mormonhistoryassociation.org)} is an independent nonprofit 501(c)3 organization devoted to all aspects of the Mormon past. It strives to be the preeminent catalyst and forum worldwide for encouraging the scholarly study of Mormon history. It pursues its mission by sponsoring annual conferences; encouraging the highest quality research and publication; and awarding book, article, and other prizes. Its official periodical, the *Journal of Mormon History*, fosters the publication of independent, scholarly research. Membership is open to all.

*The Journal of Mormon History*

*Published for: Mormon History Association*

Editor: Christopher James Blythe

Assistant Editors: Vinna Chintaram and Julie Allen

---

# Journal of Mormon History

2022 | Special Issue

## Contents

---

### ARTICLES

- 4     **Com Valor Marchemos: Ordain Women e a Reivindicação de Espaços Físicos e Simbólicos por Mulheres Mórmons**  
Adille Rigoni Massimini
- 14    **Vodou, voodoo, et mormonisme : l’histoire des saints des derniers jours en Haïti et les idées discriminatoires contre le vodou haïtien**  
Catherine S. Freeman and Erik J. Freeman
- 29    **Édifier Sion : quelques leçons de l’histoire de l’Église en France**  
Christian Euvrard

# Com Valor Marchemos: *Ordain Women* e a Reivindicação de Espaços Físicos e Simbólicos por Mulheres Mórmons

Adille Rigoni Massimini<sup>1</sup>

## INTRODUÇÃO

A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias é uma instituição cristã e patriarcal, fazendo com que os cargos de liderança, a possibilidade de casar-se novamente após um divórcio ou falecimento do cônjuge e diversos outros privilégios estejam restritos ou mais acessíveis aos homens dessa religião. Com o passar dos anos, foi possível notar o surgimento de diversos movimentos que pediam inclusão e mais direitos para algumas minorias, como negros, mulheres, LGBTQI+, etc. Neste trabalho, identificaremos a instituição por Igreja SUD e será considerado todo seu aparato institucional.

Desde a restauração da Igreja SUD, em 1830, diversos direitos foram conquistados, como o direito de homens negros possuírem o sacerdócio – que é o poder e autoridade de Deus dado aos homens para agir em seu nome na terra – em 1978 ou, ainda, em 2019, as mulheres conquistaram o direito de servirem como testemunha de ordenanças (rituais sagrados) que acontecem tanto dentro do templo, como casamentos, quanto fora dele, como o batismo.

Na Igreja SUD existem diversos espaços – físicos ou simbólicos – que podem ser ocupados por mulheres, mas também existem outros que essas mulheres estão buscando reconhecimento e poder para terem o direito ocupá-los. Tendo isso em vista, nossa pergunta de pesquisa é: quais espaços – físicos ou simbólicos – movimentos dissidentes, como o *Ordain Women*, estão reivindicando dentro da Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias? E quais já foram ocupados? Como os movimentos dissidentes ajudam essas mulheres a ocuparem estes espaços? E o objetivo desta pesquisa é entender o papel dos movimentos feministas dissidentes na conquista de espaços físicos e simbólicos por mulheres mórmons. Para isso, será feito um mapeamento dos movimentos dissensuais na Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias.

Uma vez que a ocupação dos espaços físicos na Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias está diretamente relacionada ao sacerdócio, como discutiremos ao longo deste trabalho, iremos pensar em como a ocupação de espaços simbólicos é um passo importante para alcançar a igualdade de gênero na instituição.

## GÊNERO E HIERARQUIA

A partir disso, é necessário entendermos o conceito de gênero aos olhos da Igreja SUD e de Judith Butler (2019a) antes de iniciarmos a discussão. Para a Igreja SUD, gênero é uma característica essencial não apenas do plano de felicidade de Deus<sup>2</sup>, como também da identidade e do propósito pré-mortal, mortal e eterno de cada pessoa<sup>3</sup>. Os mórmons têm uma perspectiva eterna da vida, visto que, para eles, a vida na Terra é considerada um estágio de um plano maior, composto também por um período anterior a este e por outro, após a morte, considerado eterno.

Além disso, a Igreja SUD propõe uma divisão clara de papéis com base no gênero – que será

---

<sup>1</sup> Adille Rigoni Massimini é Mestre em Comunicação e Práticas de Consumo pela Escola Superior de Propaganda e Marketing (ESPM-SP) no Brasil. Sua pesquisa foca em questões de gênero, sexualidade, comunicação e relações de poder na Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias. Ela também é bacharel em Comunicação Social com ênfase em Publicidade e Propaganda pela ESPM-SP.

<sup>2</sup> The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints. *General Handbook* (Salt Lake City, Utah, 2020).

<sup>3</sup> A Igreja de Jesus Cristo dos Santos Dos Últimos Dias. *A Família: Proclamação ao Mundo* (Salt Lake City, Utah, 1995).

trabalhada de forma detalhada posteriormente neste texto –, que consiste em o homem assumir a responsabilidade de prover financeiramente à família, enquanto a mulher assume o papel exclusivamente de cuidar da casa e dos filhos<sup>4</sup>.

Judith Butler (2019a) rompe com essa ideia apresentada – não só pela Igreja SUD –, de que o gênero é limitado pelo sexo biológico. Para a autora, não podemos afirmar que o gênero resulte, de alguma forma, do sexo biológico, tampouco limitá-lo à binariedade. Sendo assim, o gênero não é um reflexo do sexo. Além disso, não podemos criar a relação gênero-cultura, da mesma forma que vemos a relação sexo biológico-natureza, pois estaríamos trocando um pelo outro, sem romper com a ideia de que – tanto o sexo, quanto o gênero – são determinados por um único fator, seja ele cultural ou biológico.

Para Butler, o gênero é performativo, de modo que nós performamos, ou dramatizamos, um determinado gênero, que faz parte de um “projeto corporal contínuo e repetido [...] que tem como fim sua sobrevivência cultural” (Butler 2019a, 241). Desta forma, ela entende o gênero como uma performance que tem consequências punitivas.

Como em outros dramas sociais rituais, a ação do gênero requer uma performance repetida. Essa repetição é a um só tempo reencenação e nova experiência de um conjunto de significados já estabelecidos socialmente; e também é a forma mundana e ritualizada de sua legitimação (Butler 2019, 242).

Além disso, Judith Butler (2019b) diz que essa performatividade não diz respeito somente àquilo que fazemos, mas também à forma pela qual “o discurso e o poder institucional nos afetam, nos restringindo e nos movendo em relação ao que passamos a chamar de nossa ‘própria’ ação” (Butler 2019b, 71). Desta forma, podemos entender que a Igreja SUD, enquanto uma instituição cis-heteronormativa que reforça padrões de gênero e sexualidade, assume um papel relevante na construção de gênero de seus membros, uma vez que seu discurso e poder institucional ditam o que é ser mulher e o que é ser homem dentro daquela instituição, além de definir, por exemplo, quais formatos de família se encaixam na definição de família eterna.

De acordo com Judith Plaskow, citada por Marie Cornwall (2001)<sup>5</sup>, as religiões patriarcais não ausentam as mulheres, mas as silenciam e as atribuem a uma esfera particular dentro dessa comunidade. Ainda na visão de Plaskow, citada por Marie Cornwall (2001)<sup>6</sup>, o que preserva a desigualdade de gênero dentro da Igreja SUD, é o fato de as mulheres serem vistas como o “Outro” dessa religião, o que significa que elas são algo adicional e podem estar presentes e em silêncio ao mesmo tempo. Serem consideradas o “Outro” está muito relacionado às diferenças, que costumam ser encaradas de forma hierárquica – superior ou subordinado. Essas duas condições – hierarquia e alteridade – são muito presentes no mormonismo, tanto pelo foco que a religião coloca sobre a família, quando pela institucionalização da Igreja SUD.

Esse cenário está em linha com o que é observado por Simone de Beauvoir (2019), quando ela diz que o gênero é construído e isso é o que permite que exista um processo de “tornar-se mulher”. Entretanto, esse processo é impulsionado por diversas questões culturais. Desta forma, a sociedade seria responsável por moldar a mulher e esse molde é o que a diferenciaria do homem. Sendo assim, Simone de Beauvoir (2019) entende que a mulher é o “Outro”, ou aquele que não é o homem, o que

4 A Igreja de Jesus Cristo dos Santos Dos Últimos Dias. *A Família: Proclamação ao Mundo* (Salt Lake City, Utah, 1995).

5 Cornwall, Marie. “The Institutional Role of Mormon Women”, in: *Contemporary Mormonism: Social Sciences Perspectives*, ed. Cornwall, Marie; Heaton, Tim B.; Young, Lawrence A. (United States of America: University of Illinois Press, 2001), 239-264.

6 Cornwall, Marie. “The Institutional Role of Mormon Women”, in: *Contemporary Mormonism: Social Sciences Perspectives*, ed. Cornwall, Marie; Heaton, Tim B.; Young, Lawrence A. (United States of America: University of Illinois Press, 2001), 239-264.

se relaciona com a visão de Judith Plaskow, citada por Marie Cornwall (2001)<sup>7</sup>, de que a mulher seria o “Outro” entre os membros da Igreja SUD, o que significa que ela é aquela que não tem o sacerdócio.

Um ponto que reforça isso é que, para Simone de Beauvoir (2019, v.2, p.11), “até os 12 anos a menina é tão robusta quanto os irmãos e manifesta as mesmas capacidades intelectuais; não há terreno em que lhe seja proibido rivalizar com eles” e, na Igreja, a ordenação do sacerdócio acontece no ano em que o menino completa 12 anos. Portanto, a partir daquele momento, passa a existir uma hierarquia e, principalmente, uma diferenciação entre os homens e mulheres, fazendo com que elas tornem-se “outras”.

Taylor G. Petrey (2020) nos apresenta uma reflexão relevante, quando sugere que apesar da Igreja abraçar a crença de que o gênero é fixo – ou seja, uma representação da natureza divina e biológica da diferença entre o masculino e o feminino –, seus líderes frequentemente ensinaram que essas diferenças são maleáveis e circunstanciais e, portanto, precisam ser protegidas através de estritas normas e sanções de ordem social, eclesiástica e legal.

Petrey (2020) entende que as políticas de gênero dos valores da família foram expressões de uma profunda preocupação em relação à estrutura da própria sociedade; por isso, muitos cristãos conservadores entendem que a imagem da mulher com direitos iguais aos de um homem, consideradas feministas, ou mesmo de mulheres lésbicas, estariam sugerindo que uma mulher poderia negar os papéis “naturais e divinos” que haviam sido impostos a elas na ordem patriarcal. Essas ideias tiveram um importante papel na construção de uma relação heterossexual cristã estruturada em uma hierarquia de submissão (VIEFHUES-BAILEY *apud* PETREY, 2020).

Isso posto, podemos entender a estrutura de família proposta pela Igreja como a manutenção da hierarquia da Igreja em uma outra esfera das vidas de seus membros, mantendo a mulher subordinada a um homem, de forma que a instituição reforça que o líder da família deve ser o homem, visto que o sacerdócio é a única garantia de que aquela família estará protegida e, mais do que isso, manterá seus laços para a eternidade.

## ESPAÇOS FÍSICOS E SIMBÓLICOS

Pensando nos espaços simbólicos, para A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, homens e mulheres têm papéis muito bem definidos tanto dentro da instituição, quanto em suas famílias. Um documento chamado *A Família: Proclamação ao Mundo*, publicado em 1995 pela Igreja SUD, define o formato de família considerado ideal de acordo com a doutrina da Igreja SUD, além de definir muito bem os papéis que homens e mulheres devem exercer.

Segundo o modelo divino, o pai deve presidir a família com amor e retidão, tendo a responsabilidade de atender às necessidades de seus familiares e de protegê-los. A responsabilidade primordial da mãe é cuidar dos filhos. Nessas atribuições sagradas, o pai e a mãe têm a obrigação de ajudar-se mutuamente, como parceiros iguais. Enfermidades, falecimentos ou outras circunstâncias podem exigir adaptações específicas. Outros parentes devem oferecer ajuda quando necessário (A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, 1995).

Essa declaração mostra que os homens devem exercer o papel específico de proteger e prover à família e à casa. As mulheres, por sua vez, devem cuidar dos filhos e da casa. Mas como falamos anteriormente, homens e mulheres também exercem papéis distintos dentro da própria instituição. Os homens podem atuar como autoridades locais (bispos e presidentes de estacas) ou como autoridades gerais (setentas, apóstolos e profetas). Já as mulheres, por sua vez, estão limitadas a liderar apenas

<sup>7</sup> Cornwall, Marie. “The Institutional Role of Mormon Women”, in: *Contemporary Mormonism: Social Sciences Perspectives*, ed. Cornwall, Marie; Heaton, Tim B.; Young, Lawrence A. (United States of America: University of Illinois Press, 2001), 239-264.

organizações específicas, como a Sociedade de Socorro, formada pelas mulheres acima de 18 anos; a Organização das Moças, formada por meninas de 11 a 17 anos; e a Primária, que abrange todas as crianças da instituição, entre um ano e meio e 10 anos.

Hierarchy is a fundamental characteristic of Mormonism, and gender is one of the primary characteristics by which difference, and therefore hierarchy, is created. Judaism may be transformed by embracing difference and subverting hierarchy, but transforming Mormonism poses a greater challenge because the church is sustained by an emphasis on difference (e.g., distinct gender roles) and hierarchical order (e.g., everyone understands her duty and responsibility). (Cornwall 2001, 240)<sup>8</sup>

Posto isso, é possível entendermos que gênero e hierarquia são não apenas muito presentes nesta religião como também são dois fatores determinantes para a ocupação de dados espaços. Apesar de não terem acesso aos níveis mais altos da hierarquia, as mulheres desempenham diversas tarefas no nível congregacional, atuando, por exemplo, nas organizações da Igreja SUD, o que as mantém presentes e envolvidas na instituição. Isso faz com que, para elas, seja fácil preencher espaços vazios na hierarquia da Igreja SUD com figuras femininas, sem questionarem a dificuldade – ou falta – de acesso a determinados espaços que são restritos aos membros do sacerdócio, uma vez que o acúmulo de funções na igreja e na família faz com que reste pouco tempo para este debate e questionamento<sup>9</sup>.

De acordo com o *General Handbook*, um manual publicado pela instituição em 2020, qualquer homem da Igreja SUD, que guarde os mandamentos, pode atuar como oficiante ou testemunha em ordenanças da Igreja SUD, que vão desde o preparo do sacramento aos domingos, até performar batismos e outros rituais, ou ainda atuar como líderes da organização, como mencionamos anteriormente. Essas atividades estão restritas aos homens por conta do sacerdócio. Por isso, o gênero é considerado uma das principais características da hierarquização existente na Igreja SUD, e logo determina quais espaços podem ou não ser ocupados por mulheres. Além disso, Marie Cornwall (2001) ainda ressalta que, através do sacerdócio, os homens são apresentados aos espaços da hierarquia que deverão ocupar, além de garantir a exaltação para as mulheres e crianças a quem estão selados<sup>10</sup>, o que reforça a importância da família para a religião.

Até 2019, somente os portadores do sacerdócio podiam atuar como testemunhas das ordenanças da Igreja SUD – desde o batismo até em casamentos –; portanto, era uma atividade restrita aos homens. Nesse ano, foram anunciadas mudanças que permitiram que qualquer membro batizado pudesse atuar como testemunha, desde que já tenham passado por estas ordenanças<sup>11</sup>. Isso fez com que não apenas as mulheres, mas também as crianças acima de 8 anos conquistassem esse direito. Isso consequentemente dividiu opiniões dentro destes grupos, visto que ao mesmo tempo em que essas

8 A hierarquia é uma característica fundamental do mormonismo, e gênero é uma das características primárias pelas quais a diferenciação e, portanto, a hierarquização são criadas. O judaísmo pode ser transformado por abraçar as diferenças e subverter as hierarquias, mas transformar o mormonismo apresenta um desafio maior, porque a Igreja é sustentada por uma ênfase nas diferenças (ex: diferentes papéis de gênero) e ordens hierárquicas (ex: todos entendem os deveres e responsabilidades dela). (Cornwall 2001, 240, tradução nossa)

9 Cornwall, Marie. “The Institutional Role of Mormon Women”, in: *Contemporary Mormonism: Social Sciences Perspectives*, ed. Cornwall, Marie; Heaton, Tim B.; Young, Lawrence A. (United States of America: University of Illinois Press, 2001), 239-264.

10 O casamento no templo mórmon é chamado de selamento e, através dele, as famílias se constituem como eternas, de acordo com esta religião, desde que os membros realizem as ordenanças do templo e guardem os mandamentos.

11 Weaver, Sarah Jane. “Women can serve as witnesses for baptisms, temple sealings, President Nelson announces in historic policy change”. *Church Newsroom*. Salt Lake City, Utah, 02 de Outubro de 2019. Disponível em: <https://www.the-churchnews.com/members/2019-10-02/women-can-serve-as-witnesses-for-baptisms-temple-sealings-first-presidency-announces-in-historic-policy-change-162319>. Acesso em 31 de Maio de 2020.

mulheres estariam conquistando mais direitos, elas estavam sendo comparadas às crianças, ao invés de estarem mais próximas à realidade dos homens.

Tendo em vista que a base da religião está na crença de que as famílias podem ser eternas, desde que realizem as ordenanças do templo<sup>12</sup> e que as realização dessas ordenanças, além de ser fundamental no plano de exaltação dos indivíduos, também depende exclusivamente de um homem portador do sacerdócio, podemos afirmar que a ideia de superioridade do homem em relação à mulher está enraizada na instituição.

A ocupação dos espaços simbólicos tem uma relação estreita com a ocupação dos espaços físicos na Igreja SUD, visto que isso está intimamente ligado ao sacerdócio. Ainda que as mulheres possam subir ao púlpito aos domingos para discursar, orar ou prestar seus testemunhos, elas não têm acesso ao espaço destinado ao preparo do sacramento. Quando pensamos no templo, não é diferente. Essas mulheres têm acesso ao templo, mas sempre ocuparam o espaço de um sujeito que apenas recebe as ordenanças realizadas lá, mas não podem atuar como oficiantes<sup>13</sup>. Com a mudança que aconteceu em 2019, elas conquistaram o espaço de testemunha dessas ordenanças. Durante toda a história da Igreja SUD, as mulheres desempenharam um papel passivo na instituição – elas sempre tiveram o direito de receber bênçãos, mas não de abençoar –, pois não lhes foram dadas oportunidades para atuarem de outra forma. Ao contrário disso, por diversas vezes, essas mulheres foram impedidas de assumirem um papel ativo na religião, ou tiveram sua atuação limitada.

Apesar de ainda não terem os mesmos direitos que os homens, nas décadas de 1960 e 1970, muitos dos direitos que as mulheres mórmons têm hoje haviam sido tirados delas à medida em que o número de mulheres mórmons no mercado de trabalho crescia. Em 1967, a Igreja SUD anunciou que as orações de abertura e encerramento das reuniões sacramentais – que acontecem no púlpito – deveriam ser feitas exclusivamente por portadores do sacerdócio; além disso, em 1969, a Igreja SUD determinou que os programas sociais que apoiavam mães solteiras, jovens e nativos americanos – até então realizados pela Sociedade de Socorro – também deveriam ser realizados pelos portadores do sacerdócio. Já na década de 1970, as mulheres casadas com homens inativos ou que não eram mórmons foram impedidas de participar dos rituais do templo; por fim, a Igreja SUD decidiu reestruturar sua liderança, alegando maior eficiência, e os homens assumiram a liderança da Sociedade de Socorro<sup>14</sup>.

Apesar de Nadine Hansen ter sido uma das primeiras pessoas a apresentar a ordenação de mulheres a uma pauta feminista na Igreja SUD, na década de 1980, através da publicação de um ensaio chamado *Women and Priesthood*, algumas outras mulheres continuaram a levantar essa bandeira nos anos de 1980 e 1990. Essas mulheres afirmavam que sem a ordenação, seria impossível que mulheres chegassem aos níveis de tomada de decisão – que são ocupados por homens – dentro da hierarquia da Igreja SUD<sup>15</sup>.

Ainda diante de um cenário, no qual muitas mulheres haviam entrado no mercado de trabalho, ocorreu a mudança de presidente na Igreja SUD. Em 1985, Ezra Taft Benson assumiu a posição de profeta da Igreja SUD e, com isso, ideias ainda mais conservadoras em relação às mulheres foram adotadas, de forma que, aos olhos da instituição, essas mulheres só poderiam participar do mercado de trabalho em situações extremas, que exigissem que elas trabalhassem fora de casa para complementar a renda família.

12 Para a Igreja SUD, a constituição de família não está na esfera biológica ou legal, mas sim religiosa.

13 A posição de oficiante para mulheres consiste em prestar assistência em determinadas ordenanças, mas nunca presidir esses rituais ou exercer o poder do sacerdócio. Apesar de ter o mesmo título, o papel desempenhado é diferente.

14 Bushman, Claudia L. “Mormon Feminism After 1970” in: *Routledge Handbook of Mormonism and Gender*, ed. Petrey, Taylor G.; Hoyt, Amy (New York, NY: Routledge, 2020), 157-168.

15 Brooks, Joanna; Steenblik, Rachel H.; Wheelwright, Hannah. *Mormon Feminism: essential writings*. (New York, NY: Oxford University Press, 2017).

Contrary to conventional wisdom, a mother's calling is in the home, not in the marketplace, the counsel of the Church has always been for mothers to spend their full time in the home in rearing and caring for their children. [...] Have your children and have them early (Benson *apud* Bushman 2020, 162)<sup>16</sup>

Os estudos sobre o papel da mulher na Igreja SUD não foram bem aceitos pelos líderes e, ao passo que mulheres se engajaram e passaram a publicar livros e artigos sobre o assunto, eles procuraram mudar o fluxo de informações. Em 1985, duas mulheres publicaram um livro a respeito de Emma Smith e foram proibidas de falarem em reuniões oficiais da instituição. Em 1989, Dallin H. Oaks, atual conselheiro do profeta da Igreja SUD – na época, um apóstolo – alertou os membros da instituição a não ouvirem vozes alternativas – que eram os movimentos feministas, LGBTQIA+ e os estudiosos – que promoviam ideias contrárias ao que é ensinado pela Igreja SUD, levando outros mórmons a “se desviarem” da religião. Ele se referiu a essas pessoas por “almas perdidas” ou “falsos profetas”<sup>17</sup>.

Na década de 1990, a Igreja SUD continuou a tentativa de silenciar estas pessoas. Em 1993, seis pessoas foram excomungadas da Igreja SUD sob alegação de heresia, apostasia e por se posicionarem. Essas pessoas foram chamadas de *September Six*. Na época, a Igreja SUD declarou que essas pessoas poderiam ter visões de mundo diferentes do que é ensinado pela instituição, mas não tinham o direito de exporem e tornarem públicas estas visões. Algumas autoras feministas, que estudavam o movimento dentro da Igreja SUD, foram excomungadas. Entre elas estavam Margaret Toscano, Lavina Fielding Anderson, Maxine Hanks e Janice Allred. Naquele período, foi considerado heresia questionar determinados tópicos, ou mesmo orar para uma mãe celestial<sup>18</sup>.

### ORDAIN WOMEN

Nesse contexto nascem diversos movimentos feministas dissidentes, ou seja, movimentos que buscam romper com as representações vigentes. Para Rancière<sup>19</sup>, as cenas de dissenso se constituem quando “ações de sujeitos que não eram, até então, contados como interlocutores, irrompem e provocam rupturas na unidade daquilo que é dado e na evidência do visível para desenhar uma nova topografia do possível” (Rancière *apud* Marques 2014, 73). Vemos isso de forma muito clara nesses movimentos, uma vez que mulheres – que, por conta do gênero, estão em uma condição de subordinação, na qual não têm voz ou direito de assumir um lugar na hierarquia da Igreja SUD – passam a se posicionar e reivindicar espaços dentro da instituição.

Os movimentos feministas que aconteceram entre os anos de 1970 e 1990 não ganharam tanta força, por conta da dificuldade que as mulheres encontravam de não apenas conhecerem essas causas, mas principalmente de se reunirem<sup>20</sup>. Sendo assim, na década de 2010, começou uma segunda onda de movimentos feministas dissidentes mórmons, que ganhou força através da internet e dos esforços de uma nova geração de mórmons feministas, como Kate Kelly – uma advogada dos direitos

<sup>16</sup> “Ao contrário do conhecimento convencional, o chamado da mãe é em sua casa, não no mercado de trabalho, o conselho da Igreja sempre foi para que as mães passassem todo o tempo em casa, criando e cuidando de seus filhos. Tenham seus filhos e os tenham cedo.” (Benson *apud* Bushman 2020, 162, tradução nossa)

<sup>17</sup> Bushman, Claudia L. “Mormon Feminism After 1970” in: *Routledge Handbook of Mormonism and Gender*, ed. Petrey, Taylor G.; Hoyt, Amy (New York, NY: Routledge, 2020), 157-168.

<sup>18</sup> Bushman, Claudia L. “Mormon Feminism After 1970” in: *Routledge Handbook of Mormonism and Gender*, ed. Petrey, Taylor G.; Hoyt, Amy (New York, NY: Routledge, 2020), 157-168.

<sup>19</sup> Marques, Ângela Cristina Salgueiro. “Política da imagem, subjetivação e cenas de dissenso”. *Discursos fotográficos*, v. 10, n. 17 (2014): 61-86.

<sup>20</sup> Disponível em: <https://podcasts.apple.com/br/podcast/unladylike/id1333193523?l=en&i=1000406174468>

humanos mórmon<sup>21</sup>, fundadora do *Ordain Women*, que além da igualdade de gênero na Igreja SUD, busca romper com essa hierarquização, através da ordenação de mulheres ao sacerdócio.

O *Ordain Women* pode ser considerado um movimento feminista dissidente porque busca romper com a mentalidade de que as mulheres têm a função exclusiva de cuidar da casa e dos filhos e, principalmente, de que o sacerdócio é um direito exclusivo dos homens.

Diversos atos foram organizados pelo *Ordain Women* para pressionar a Igreja SUD em relação à ordenação de mulheres. O primeiro aconteceu em Outubro de 2013, durante a sessão do sacerdócio (exclusiva para homens) na Conferência Geral da Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, quando duzentas mulheres se reuniram em frente ao Centro de Conferência, localizado na Temple Square<sup>22</sup> em Salt Lake City, Utah<sup>23</sup>. De acordo com o site desse movimento, esse ato não é considerado um protesto, portanto não foram tolerado cartazes e *banners* com frases contra a Igreja SUD; foi solicitado que todas as mulheres se vestissem como se estivessem indo à Igreja SUD – saias ou vestidos de comprimento médio ou longo e blusas sem decote, que cobrissem os ombros – e a invasão ou formas alternativas de entrar no Tabernáculo Mórmon também não seriam toleradas<sup>24</sup>. Em abril de 2014, durante a Conferência Geral da Igreja, quinhentas mulheres se reuniram novamente para pedir que acabasse a segregação de gênero nas Conferências Gerais. Meses depois, Kate Kelly foi excomungada sob alegação de apostasia<sup>25</sup>, o que significa que ela foi vista como uma pessoa que agiu contra a doutrina da Igreja SUD e tentou corromper os ensinamentos<sup>26</sup>.

No episódio *How to be a Mormon Feminist* do podcast *UnladyLike*, Kate Kelly diz que na época em que organizou os protestos, ela realmente acreditou que o ato faria diferença na Igreja SUD, que aquele seria o momento certo e a instituição consideraria a discussão, entendendo que elas estavam certas em reivindicarem esse direito. Ela diz ter dado muito crédito para a instituição e acreditou que o patriarcado faria a coisa certa, mas isso não funcionou da forma que esperava.

Pensando a partir das ideias de Jacques Rancière<sup>27</sup>, o movimento feminista mórmon deu voz a quem, até então, não tinha direito à fala – as mulheres – e foi uma forma de estabelecer uma nova ordem, visto que essas mulheres não tinham espaço dentro da ordem vigente e, a partir disso, buscaram assumir um espaço de igualdade nesta nova ordem. A partir do reconhecimento, essas mulheres se entenderam como “seres falantes” e construíram um espaço de visibilidade, que não encontraram no espaço tradicional – na Igreja SUD. Esses atos podem ser entendidos como uma atividade política. Para Rancière (2018, 43), “a atividade política é a que desloca um corpo do lugar que lhe era designado ou muda a destinação de um lugar; ela faz ver o que não cabia ser visto, faz ouvir um discurso ali onde só tinha lugar o barulho”<sup>28</sup>.

21 Brooks, Joanna; Steenblik, Rachel H.; Wheelwright, Hannah. *Mormon Feminism: essential writings*. (New York, NY: Oxford University Press, 2017).

22 A Temple Square é o local onde está localizado o Templo de Salt Lake City, o prédio da sede administrativa da Igreja SUD, o Tabernáculo e outros monumentos da Igreja SUD.

23 Brooks, Joanna; Steenblik, Rachel H.; Wheelwright, Hannah. *Mormon Feminism: essential writings*. (New York, NY: Oxford University Press, 2017).

24 Kelly, Kate. “FAQs for the Oct. 5 Priesthood Session Action”. *Ordain Women*. 19 de setembro, 2013. Disponível em: <https://ordainwomen.org/faqs-for-the-oct-5-priesthood-session-action/>. Acesso em 21 de junho de 2020.

25 Disponível em: <https://www.theguardian.com/world/2014/jun/23/mormon-excommunicates-kate-kelly-church-women-advocacy>

26 Brooks, Joanna; Steenblik, Rachel H.; Wheelwright, Hannah. *Mormon Feminism: essential writings*. (New York, NY: Oxford University Press, 2017).

27 Rancière, Jacques. *O Desentendimento*. (São Paulo, SP: Editora 34, 2018).

28 Rancière, Jacques. *O Desentendimento*. (São Paulo, SP: Editora 34, 2018), 43.

## A REIVINDICAÇÃO E LEGITIMAÇÃO DE ESPAÇOS

Para Judith Butler (2019b), essas manifestações de massa podem se vistas como uma rejeição coletiva de uma situação motivada – neste caso – socialmente.

O que vemos quando os corpos se reúnem em assembleia nas ruas, praças ou em outros locais públicos é o exercício – que se pode chamar de performativo – do direito de aparecer, uma demanda corporal por um conjunto de vidas mais vivíveis. [...] Então, quando as pessoas se reúnem nas ruas, uma implicação parece clara: elas ainda estão aqui e lá; elas persistem; elas se reúnem em assembleia e manifestam, assim, o entendimento de que a sua situação é compartilhada. (Butler 2019b, 31-32)

Hannah Arendt, citada por Butler (2019b)<sup>29</sup>, entende que o espaço não depende de sua localização física, mas está localizado entre as pessoas. Desta forma, “assim como qualquer ação acontece em um lugar localizado, ela também estabelece um espaço que pertence à aliança propriamente dita” (Butler 2019b, 82) e, além disso, através da aliança, nasce a localização, o que significa que uma não está presa à outra.

Outro conceito de Hannah Arendt apresentado por Butler (2019b):

trata-se do espaço de aparecimento, no mais amplo sentido da palavra, ou seja, o espaço onde apareço para os outros e onde os outros aparecem para mim; onde o homem existe não apenas como outras coisas vivas ou inanimadas, mas assume uma aparência explícita. (Arendt *apud* Butler 2019b, 82)

Para Hannah Arendt, citada por Butler (2019b), a assembleia e a reunião exercem uma importante função no estabelecimento de espaços de aparecimento, que são espaços de luta política. Sendo assim, através das ações públicas e plurais, exercemos nosso direito de ter um lugar e pertencer, de forma que “ser excluído do espaço de aparecimento, ser impedido de ser parte da pluralidade que constitui o espaço de aparecimento, é ser privado do direito de ter direitos”<sup>30</sup>.

A partir desses conceitos de Judith Butler (2019b), podemos analisar tanto os atos organizados pelo *Ordain Women*, quanto a ocupação dos espaços físicos e simbólicos da Igreja SUD. Em relação ao ato, podemos entender que o fato de mulheres – e homens aliados à causa – estarem em frente ao Tabernáculo Mórmon, onde acontecia a sessão da Conferência Geral exclusiva para os portadores do sacerdócio, tem um significado político antes mesmo de falarem algo, pois, para Judith Butler (2019b), os significados políticos das manifestações não estão limitados ao discurso. Essas mulheres estarem em frente a um local, no qual elas não podem entrar naquele determinado momento, traz o entendimento de que elas querem o direito de ocupar aquele espaço.

Além disso, esses movimentos feministas ganharam força através do meio virtual, não apenas pela dificuldade de juntar as mulheres mórmons que apoiavam a causa em um único lugar, visto que essas mulheres moram em diferentes lugares, mas também por ser um movimento dissidente, que procura romper com um conceito pré-estabelecido pela Igreja SUD, sendo, portanto, um movimento que começou de forma sigilosa. Ainda, é importante considerarmos o histórico de rejeição pela Igreja SUD de movimentos como este, levando diversas mulheres à excomunhão – inclusive, mais tarde, Kate Kelly, a fundadora do movimento.

Quando a Igreja SUD excomunga ou coloca um membro em um período probatório, a primeira penalidade aplicada costuma ser a restrição de acesso a espaços sagrados – no caso, o templo, o púl-

<sup>29</sup> Butler, Judith. *Corpos em Aliança e a Política das Ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia*. (Rio de Janeiro, RJ: Civilização Brasileira, 2019).

<sup>30</sup> Butler, Judith. *Corpos em Aliança e a Política das Ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia*. (Rio de Janeiro, RJ: Civilização Brasileira, 2019).

pito, o espaço de preparo do sacramento, etc –, ou seja, a privação desses corpos de ocuparem um determinado local. Isso reforça que a ocupação – ou não – de determinados espaços pode ser considerada um ato político. Cabe pensarmos que, se a restrição de acesso a espaços sagrados é uma punição, ainda que uma mulher não tenha pecado, ela estaria sendo punida com base em seu gênero, simplesmente por existir naquele corpo.

Além dos casos de excomunhão, existe uma limitação de acesso a espaços físicos da Igreja SUD por membros ativos e que estão seguindo a doutrina. Como falamos ao decorrer do texto, existe uma restrição de espaços que podem ser ocupados por mulheres.

Pensando no espaço simbólico da família, diversas vezes a Igreja SUD buscou romper com a ideia e impedir que as mulheres acessassem o mercado de trabalho; portanto, ao ocupar esse espaço, que propõe uma divisão da função de prover a renda familiar com o marido, essas mulheres estão, ainda que silenciosamente, protestando contra uma mentalidade vigente e buscando formas de romper mais uma vez com esse pensamento.

O mesmo acontece com a tentativa de, mais do que ter o direito de participar de uma reunião exclusiva para homens, buscar a ordenação de mulheres, de forma que elas tenham acesso à hierarquia da instituição e o direito de officiar determinados rituais. Ainda que no caso anterior seja possível vermos maior progresso, não podemos ignorar a existência desses movimentos, visto que, apesar de apresentarem resultados pequenos, ainda exercem um papel fundamental na reivindicação destes direitos.

Pensando novamente nos espaços físicos, em 2019 as mulheres conquistaram o direito de atuar como testemunhas em ordenanças dentro e fora do templo. Apesar de ser um pequeno avanço em relação à igualdade de gênero na instituição, conquistar um direito não significa que esse direito tenha sido legitimado por todos os membros da Igreja SUD. Portanto, ao atuarem em uma posição de testemunha, essas mulheres estão buscando esta legitimação, simplesmente por ocuparem aquele espaço, sem emitirem uma única palavra, estão comunicando seus direitos de estarem ali. O mesmo acontece quando uma mulher discursa ou faz oração no púlpito: ainda que, neste caso, esses direitos já tenham sido legitimados, ocupar estes espaços é uma forma de evidenciá-los.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os movimentos feministas dissidentes, como o *Ordain Women*, são fundamentais para a criação de determinadas discussões acerca de gênero e representatividade na Igreja SUD. Através deles, mulheres mórmons ganham voz e reivindicam direitos que, até um determinado momento, eram de exclusividade masculina. Apesar das mudanças ocorridas na Igreja SUD, enquanto instituição em 2019, não terem uma ligação direta a este ou qualquer outro movimento feminista, esses foram responsáveis por iniciarem um debate sobre o assunto e exercerem uma pressão sobre a liderança da Igreja SUD durante anos para que a igualdade de gênero se aproximasse da realidade de muitos mórmons, além de trazer maior conhecimento acerca do tema para esse grupo. Entretanto, ainda que isso não invalide a importância desses movimentos, considerando o sigilo imposto sobre as deliberações feitas pela liderança da Igreja SUD, é difícil afirmarmos com exatidão o que motivou as mudanças dentro da instituição.

Os espaços físicos e simbólicos estão relacionados, de forma que as mulheres têm um papel majoritariamente passivo na Igreja SUD e atuam sempre como ouvintes. Sendo assim, estão limitados a elas, os bancos das capelas, o espaço de receber bênçãos, de testemunhas de rituais praticados por homens. O mais próximo de um papel ativo que essas mulheres desempenham são nas lideranças de determinadas organizações locais, regentes e pianistas, professoras de aulas sobre a religião, oradoras de reuniões oficiais da Igreja SUD ou ao fazerem oração no púlpito; ou seja, os espaços físicos de evidência que essas mulheres podem ocupar são à frente de uma sala de aula, o púlpito em situações

específicas – como no dia em que irão discursar ou reger hinos – e o espaço ao lado da realização de uma ordenança, quando atuam como testemunhas.

Esses movimentos reivindicam, principalmente, o poder do sacerdócio e todos os espaços físicos e simbólicos que o acompanham. Ao conquistarem o sacerdócio, essas mulheres teriam direito aos espaços simbólicos da hierarquia da Igreja SUD – podendo atuar como bispas, presidentes de estaca, apóstolas, setentas de área e até mesmo profetas – e, por consequência, aos espaços físicos como as salas de liderança (na posição de entrevistadoras e não de entrevistadas), o espaço ocupado pelo oficiante de ordenanças, preparo do sacerdócio e, quando pensamos no ambiente familiar, poderiam ocupar oficialmente o papel de responsáveis pelo sustento da família, assim como os homens.

Dessa forma, entendemos a importância desses movimentos para que sejam criados espaços de discussão e, principalmente, uma Igreja SUD mais justa e diversa, que aceite a igualdade de gênero como parte e reflexo de sua doutrina. Ao reduzir a distância entre homens e mulheres na hierarquia da instituição, e acabar com a subordinação destas mulheres a homens, a Igreja SUD poderá se estabelecer como uma instituição justa, que vê homens e mulheres como iguais.

## Referências

- A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias. *A Família: Proclamação ao Mundo*. Salt Lake City, Utah, 1995.
- Beauvoir, Simone de. *O Segundo Sexo: a experiência vivida*. Rio de Janeiro, RJ: Nova Fronteira, 2019.
- Brooks, Joanna; Steenblik, Rachel H.; Wheelwright, Hannah. *Mormon Feminism: essential writings*. New York, NY: Oxford University Press, 2017.
- Bushman, Claudia L. “Mormon Feminism After 1970”. In: *The Routledge Handbook of Mormonism and Gender*, edited by Petrey, Taylor G.; Hoyt, Amy, 157-168, New York, NY: Routledge, 2020.
- Butler, Judith. *Problemas de Gênero: Feminismo e Subversão da Identidade*. Rio de Janeiro, RJ: Civilização Brasileira, 2019a.
- Butler, Judith. *Corpos em Aliança e a Política das Ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia*. Rio de Janeiro, RJ: Civilização Brasileira, 2019b.
- Cornwall, Marie. “The Institutional Role of Mormon Women”. In: *Contemporary Mormonism: Social Sciences Perspectives*, edited by Cornwall, Marie; Heaton, Tim B.; Young, Lawrence A., 239-264, United States of America: University of Illinois Press, 2001.
- Holpuch, Amanda. “Mormon church excommunicates Kate Kelly over women’s advocacy work”. *The Guardian*. New York, NY, 23 de junho de 2014. Disponível em: <https://www.theguardian.com/world/2014/jun/23/mormon-excommunicates-kate-kelly-church-women-advocacy>. Acesso em 20 de junho de 2020.
- Kelly, Kate. “FAQs for the Oct. 5 Priesthood Session Action”. *Ordain Women*. 19 de setembro, 2013. Disponível em: <https://ordainwomen.org/faqs-for-the-oct-5-priesthood-session-action/>. Acesso em 21 de junho de 2020.
- “How To Be A Mormon Feminist”. Entrevistadoras: Cristen Conger e Caroline Ervin. Entrevistada: Kate Kelly. *Unladylike*. 13 de março de 2018. Podcast. Disponível em: <https://podcasts.apple.com/br/podcast/unladylike/id1333193523?i=1000406174468>. Acesso em: 21 de junho de 2020.
- Marques, Ângela Cristina Salgueiro. “Política da imagem, subjetivação e cenas de dissenso”. *Discursos fotográficos*, v. 10, n. 17 (2014): 61-86.
- Petrey, Taylor G. *Tabernacles of Clay: Sexuality and Gender in Modern Mormonism. [United States]: The University of North Carolina Press, 2020*.
- Rancière, Jacques. *O Desentendimento*. São Paulo, SP: Editora 34, 2018.
- The Church of Jesus Christ of Latter-Day Saints. *General Handbook*. Salt Lake City, Utah, 2020.
- Weaver, Sarah Jane. “Women can serve as witnesses for baptisms, temple sealings, President Nelson announces in historic policy change”. *Church Newsroom*. Salt Lake City, Utah, 02 de Outubro de 2019. Disponível em: <https://www.thechurchnews.com/members/2019-10-02/women-can-serve-as-witnesses-for-baptisms-temple-sealings-first-presidency-announces-in-historic-policy-change-162319>. Acesso em 31 de Maio de 2020.

# Vodou, voodoo, et mormonisme : l'histoire des saints des derniers jours en Haïti et les idées discriminatoires contre le vodou haïtien

Catherine S. Freeman and Erik J. Freeman<sup>1</sup>

Grand-père raconta une histoire qu'il avait vécue durant sa mission pour L'Église de Jésus-Christ des Saints des Derniers Jours (L'Église mormone,) qui lui donna la chair de poule.<sup>2</sup> À la fin d'une journée de prosélytisme, grand-père et son compagnon de service entendirent des sons de tambours et des chants provenant de la forêt près de leur appartement. Intrigués, les deux missionnaires décidèrent de découvrir la provenance de ces bruits. Cette recherche s'accompagna cependant de quelques inquiétudes. Les deux jeunes hommes avaient été informés par d'autres missionnaires que leurs voisins se livraient à des pratiques voodoo, un terme faisant référence au vodou, une religion souvent mal comprise dans le monde occidental.<sup>3</sup> Les missionnaires avaient précisé que ces individus pratiquaient la sorcellerie, sacrifiaient des animaux, et se laissaient posséder par des mauvais esprits. C'est avec ces idées en tête que grand-père et son collègue pénétrèrent dans les bois. Très rapidement, leur peur d'interrompre un rituel voodoo les poussa à rebrousser chemin. Les deux missionnaires mormons regagnèrent leur appartement l'estomac noué et la tête remplie d'idées préconçues au sujet du vodou.<sup>4</sup>

Les idées préconçues de ces missionnaires mormons sont communes dans le monde occidental car les deux termes, voodoo et vodou, ne sont souvent pas distingués l'un de l'autre malgré le fait qu'ils soient deux religions différentes. Le voodoo est une religion imaginaire créée par les Américains durant la première occupation d'Haïti (1915-1934), tandis que le vodou est une religion issue d'Afrique

---

1 Catherine S. Freeman a récemment déménagé dans le comté de Sanpete, en Utah, après avoir reçu un Bachelor en Études des Religions et en Études de la langue Française à Trinity College au Connecticut. Catherine est employée à Snow College en tant que Student Success Coach et apprécie passer du temps avec son mari, ses enfants, et ses animaux de compagnie.

Erik J. Freeman est un professeur d'Histoire à Snow College à Éphraïm en Utah. Il a récemment reçu son PhD en Histoire à l'Université du Connecticut où il a défendu sa dissertation "The Mormon International : Communitarian Socialist Politics and the Church of Jesus Christ of Latter-day Saints, 1830-1890." Erik aime passer du temps avec sa femme, ses deux filles, et ses nombreux animaux de compagnie.

2 Les membres de L'Église de Jésus-Christ des Saints des Derniers Jours sont encouragés à servir une mission religieuse de dix-huit mois pour les femmes, ou deux ans pour les hommes.

3 Cet article partage l'argument de Adam M. McGee expliquant que « Les idées erronées du Vodou sont étayées, en partie, par l'utilisation fréquente dans la culture populaire de la religion imaginaire du 'voodoo.' » Adam M. McGee "Haitian Vodou and Voodoo: Imagined Religion and Popular Culture," *Studies in Religion/Science Religieuse* 41, no. 2 (Avril 2012): 231-256. Kate Ramsey soutient aussi que "Foreigners have long taken 'voodoo' (and its various Francophone and Anglophone cognates) to be synonymous with Haitian 'sorcery' and with 'black magic' more generally." [Les étrangers ont depuis longtemps considéré le "voodoo" (et plusieurs de ses mots apparentés francophone et anglophone) comme étant synonyme de la 'sorcellerie' haïtienne et plus généralement de la 'magie noire'] Ramsey, *The Spirits and the Law: Vodou and Power in Haiti* (Chicago: University of Chicago Press, 2011), 3.

4 Pour les études historiques et anthropologiques au sujet de la religion vodou consultez Karen McCarthy Brown, *Mama Lola: a Vodou Priestess in Brooklyn* (Berkeley: University of California Press, 1991); Joan Dayan, *Haiti, History, and the Gods* (Berkeley: University of California Press, 1995); et Leslie G. Desmangles, *The Faces of the Gods: Vodou and Roman Catholicism in Haiti* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1992); Fridolin Saint-Louis, *Le Vodou haïtien: Reflet d'une société bloquée*. (Paris: Editions L'Harmattan, 2000); Laënnec Hurbon, *Dieu dans le Vaudou Haïtien* (Paris: Maisonneuve et Larose, 2002); Nicolas Vonarx, « Le vodou haïtien : système de soins ou religion ? Situer le vodou au sein du pluralisme médico-religieux en Haïti (Ph.D. Diss., l'Université Laval, 2005).

de l'Ouest, importée dans les Caraïbes pendant la période de colonisation européenne et fondamentale dans la culture haïtienne.<sup>5</sup> Cet article explore la manière dont ces idées préconçues du vodou en relation au voodoo ont influencé l'histoire du mormonisme en Haïti.

L'histoire de L'Église mormone est malheureusement connectée à des pratiques et doctrines racistes. En 1852, Brigham Young, le deuxième président de L'Église de Jésus-Christ des Saints des Derniers Jours, imposa des restrictions racistes au sein de sa communauté religieuse qui résultèrent à l'interdiction des membres d'ascendance africaine de pénétrer dans les temples et de recevoir la prêtrise.<sup>6</sup> Ces restrictions furent imposées jusqu'en 1978 lorsque Spencer W. Kimball, le douzième président de L'Église, déclara que tous les membres dignes pourraient recevoir la prêtrise et avoir libre accès aux temples peu importe leur ascendance (D&C : Official Declaration 2). Ce changement accéléra le prosélytisme mormon dans des pays de populations noires ainsi que la conversion d'individus immergés dans une culture vodou, comme la République d'Haïti.

Le vodou est officieusement considéré comme religion nationale d'Haïti.<sup>7</sup> Cependant, comme l'explique le professeur Lewis Ampidu Clorméus, le vodou est aussi promu comme le « fondement de l'haïtianité. »<sup>8</sup> L'anthropologue Karen McCarthy Brown illustre l'importance du vodou dans la culture haïtienne en utilisant le dicton populaire suivant : « 85% sont catholiques, 15% sont protestants, et 100% servent les esprits vodou. »<sup>9</sup> Même si tous les haïtiens ne sont pas vodouisants ou ne reconnaissent pas ouvertement qu'ils soient des adeptes du vodou,<sup>10</sup> leur culture, traditions, et société restent immergées dans cette religion.<sup>11</sup> Nicolas Vonarx explore ce concept de la réalité haïtienne vodou en montrant que quel que soit l'affiliation religieuse du peuple haïtien, il a recours au vodou pour ses aspects spirituels, mais aussi fonctionnels. Vonarx souligne qu'en plus d'être consultés pour des raisons spirituelles, les ougans et les mambos (prêtres et prêtresses vodou) sont aussi sollicités pour des raisons médicales et sociales dans la culture haïtienne.<sup>12</sup>

Il est intéressant de remarquer que depuis 1980, année où le travail missionnaire mormon a débuté

5 McGee, "Haitian Vodou et Voodoo," 237.

6 "Race and the Priesthood." The Church of Jesus Christ of Latter-Day Saints. <https://www.churchofjesuschrist.org/study/manual/gospel-topics-essays/race-and-the-priesthood?lang=eng>

7 Donald J. Consentino, "Doing Vodou," *African Arts* 29, no. 2 (Spring 1996): 1.

8 Lewis Ampidu Clorméus, "L'Église catholique face à la diversité religieuse à Port-au-Prince," *Archives de sciences sociales des religions* 166 (Avril-Juin 2014), 163.

9 Toutes les traductions de cet article sont faites par les auteurs. [85 percent are Catholic, 15 percent are Protestants, and 100 percent serve the Vodou spirits] Karen McCarthy Brown, *Mama Lola: A Vodou Priestess in Brooklyn* (University of California Press, 2001), 5. Kim Wall et Caterina Clerici utilisent le même dicton. Consultez Kim Wall et Caterina Clerici "Vodou is elusive and endangered, but it remains the soul of the Haitian people," 7 Novembre 2015. <https://www.theguardian.com/world/2015/nov/07/vodou-haiti-endangered-faith-soul-of-haitian-people>.

10 Les statistiques concernant les vodouisants (adeptes du vodou) sont problématiques pour plusieurs raisons. Ils montrent que moins de 10 % des haïtiens sont vodouisants. Cependant, beaucoup d'haïtiens pratique plusieurs religions à la fois et ont tendance à déclarer qu'ils sont chrétiens avant de déclarer qu'ils sont vodouisants, parce que pratiquer le vodou peut être considéré honteux pour les raisons que nous explorons dans cet article. Consultez Clorméus, "L'Église catholique face à la diversité religieuse à Port-au-Prince," 162-163.

11 Wall et Clerici, "Vodou is elusive and endangered, but it remains the soul of the Haitian people." De plus, Carter Charles, un professeur haïtien de Brigham Young University explique que quand il vivait en Haïti, le vodou « faisait partie de ma vie quotidienne autant que le chrétienté » [was as much part of my everyday life as Christianity] et que plusieurs membres de sa famille étaient vodouisants. "My name is Charter Charles" <https://www.globalmormonstudies.org/profile-carter-charles/>

12 Vonarx, "Le vodou haïtien," 1.

en Haïti, 24 192 haïtiens se sont convertis au mormonisme.<sup>13</sup> Une étude historique des relations entre le mormonisme et le vodou illustre plusieurs aspects du passé et du présent de L'Église mormone que trop peu d'experts ont exploré jusqu'à présent. Une investigation de la manière dont L'Église a traité les cultures vodou dévoile une histoire de racisme religieux qui fut répercuté sur le travail de prosélytisme des missionnaires étrangers en Haïti. Durant les moments d'instabilité politique d'Haïti (1991-1996 et depuis 2004) les dirigeants de L'Église prirent la décision de rapatrier les missionnaires étrangers de la mission de Port-au-Prince. Cependant, l'absence de ces missionnaires étrangers n'affecta pas l'épanouissement de L'Église en Haïti.<sup>14</sup>

Ibram X. Kendi, spécialiste du racisme aux États-Unis, écrit que « le seul moyen de se défaire du racisme est de l'identifier et de le décrire constamment » dans le but de l'éradiquer.<sup>15</sup> Dallin H. Oaks, membre de la première présidence de L'Église, a encouragé la communauté mormone à lutter contre le racisme en disant que « nous devons faire mieux pour aider à éradiquer » les comportements racistes.<sup>16</sup> Cet article identifie et décrit la politique raciste mormone contre le vodou haïtien, une religion cataloguée dans le monde occidental et religieux, car il est primordial de connaître sa relation troublante avec le voodoo pour comprendre l'histoire du mormonisme en Haïti.

## Historiographie

Les études académiques les plus récentes au sujet du mormonisme se concentrent sur sa doctrine et ses pratiques racistes.<sup>17</sup> Cependant, ces recherches sont souvent basées sur des événements prenant place aux États-Unis.<sup>18</sup> Carter Charles, un professeur haïtien de Religion à Brigham Young University, mentionne dans son article « Mormon Studies in Latin America and the Caribbean, » que l'étude du mormonisme dans les Caraïbes est « une sous-discipline à peine explorée. »<sup>19</sup> En effet, trop peu de recherches sur l'histoire du mormonisme en Haïti existent.<sup>20</sup> Élargir les études du mormonisme

13 "Statistics and Church Facts | Total Church Membership," newsroom.churchofjesuschrist.org, accessed November 21, 2019, <http://newsroom.churchofjesuschrist.org/facts-and-statistics/country/united-states>. Accessed on August 12, 2021, <http://newsroom.churchofjesuschrist.org/facts-and-statistics/country/united-states>.

14 McGee, "Haitian Vodou"; Ramsey, *The Spirits and the Law*.

15 [the only way to undo racism is to consistently identify and describe it—and then dismantle it.] Ibram X. Kendi, *How to Be an Antiracist* (New York: Random House Publishing, 2019), 9.

16 [we must do better to help root out racism] Tad Walch, "Root out racism, build unity amid political division, Latter-day Saint leader say during first session of global conference," *Deseret News* (October 3, 2020).

17 Pour des exemples récents d'ouvrages à propos du mormonisme et du racisme, consultez Joanna Brooks, *Mormonism and White Supremacy: American Religion and the Problem of Racial Innocence* (New York: Oxford University Press, 2020); W. Paul Reeve, *Religion of a Different Color: Race and the Mormon Struggle for Whiteness* (New York: Oxford University Press, 2015); Max Perry Mueller, *Race and the Making of the Mormon People* (Durham: North Carolina Press, 2017); Quincy D. Newell, *Your Sister in the Gospel: the Life of Jane Manning James* (Oxford University Press, 2019); Newell G. Brighurst, *Saints, Slaves, and Blacks: the Changing Place of Black People Within Mormonism* (Salt Lake City: Greg Kofford Books, 2018); Matthew L. Harris and Newell G. Brighurst, *The Mormon Church and Blacks: A Documentary History* (Urbana: University of Illinois Press, 2015).

18 Pour plus d'exemples sur le mormonisme mondial au sujet du racisme, consultez Gina Colvin et Joanna Brooks, *Decolonizing Mormonism: Approaching a Postcolonial Zion* (Salt Lake City: University of Utah Press, 2018). Russell W. Stevenson, *For the Cause of Righteousness: A Global History of Blacks and Mormonism, 1830-2013* (Salt Lake City: Greg Kofford Books, 2013).

19 [is a subfield that has barely been scratched] Carter Charles, "Mormon Studies in Latin America and the Caribbean: State of the Field as of 2018," *Mormon Studies Review* 6 (2019): 17-24.

20 Pour le peu de recherche anthropologiques qui existe sur les mormons à Haïti, consultez Jennifer Huss Basquiat, "Between Eternal Truth and Local Culture: Performing Mormonism in Haiti," (PhD diss., Claremont Graduate University, 2001); et Jennifer Huss Basquiat, "Embodied Mormonism: Performance, Vodou and the LDS Faith in Haiti," *Dialogue: A Journal of Mormon Thought* 37, no. 4 (Winter 2004): 1-34; Gary Huxford "LETTERS TO THE EDITOR: Haitian Mormons," *Dialogue: a Journal of Mormon Thought* 38, No. 3 (Fall 2005): v-x; Pour une étude sociologique sur les Haïtiens à New York consultez Yvon Milien, "A Study of Haitian Mormon Converts Dwelling in New York City: A Cross-Cultural Perspective in Understanding, Interpreting, and Experiencing the Mormon Subculture" (Master's thesis, Brigham Young University, 1997).

internationalement permettrait de mieux comprendre les relations de L'Église mormone avec des cultures étrangères. C'est pour cette raison que cet article se concentre sur le mormonisme en Haïti, et tout particulièrement l'infiltration des stéréotypes voodoo dans les directives de L'Église qui encouragent les convertis haïtiens à renier leur culture.

Les convergences historiques du mormonisme et du vodou haïtien sont liées au passé colonial d'Haïti. Durant la première occupation américaine du pays (1915-1934), les comportements et idéologies racistes américaines furent importés en Haïti. Dans un effort de déshumaniser la population noire locale, les soldats étasuniens créèrent une religion imaginaire qu'ils nommèrent voodoo, à partir des coutumes religieuses et culturelles haïtiennes qu'ils observèrent. Adam. M. McGee d'Harvard University, clarifie la différence entre le vodou haïtien et le voodoo dans son article « Haitian Vodou and Voodoo : Imagined and Popular Culture » en expliquant que :

il existe une religion distincte appelée presque identiquement du nom de “voodoo” --- qui n'existe pas du fait qu'elle n'a aucun adepte et que tous ses buts et intentions, n'existent que dans l'imagination de millions de personnes qui ont été exposées à la culture populaire américaine.<sup>21</sup>

Cette déformation culturelle et religieuse fut rapidement popularisée par la littérature et le cinéma américain au détriment de la culture haïtienne. Le voodoo devint ainsi un instrument de moqueries contre les haïtiens, motivé par les sentiments d'anxiété des étasuniens contre les populations noires.<sup>22</sup>

Cette déformation culturelle et religieuse des Haïtiens liée à la création du voodoo se répercuta aussi sur les enseignements de L'Église mormone. En 1958, Bruce R. McConkie, un apôtre mormon, écrit dans son livre intitulé *Mormon Doctrine* que « Le Voodoo est une religion barbare de nègres constituée principalement de sorcellerie. Il tire ses origines de l'Afrique, et est maintenant principalement trouvé parmi les nègres haïtiens. »<sup>23</sup> Ce genre de discours encouragea les mormons à associer le vodou haïtien au voodoo, une religion considérée diabolique et barbare.

### *Les origines du vodou haïtien*

Il est indispensable de se renseigner sur le vodou haïtien afin de pouvoir le différencier du voodoo. En effet, le vodou haïtien est un mélange de croyances et traditions religieuses importées par les esclaves africains sur les terres haïtiennes durant l'époque de colonisation européenne (1512-1793) et qui forgea les bases de la société et la culture haïtienne. L'anthropologue Leslie Desmangles définit le vodou comme :

un système de croyances et de pratiques qui donne un sens à la vie : il élève les esprits opprimés trop familiers aux malheurs de la vie, inspire ses adeptes en besoin de réconfort et d'introspection, et relie le monde profane des humains aux mythologies incommensurables d'êtres appelés lwas qui gouvernent le cosmos... Pour résumer, il est une expression de désir et de raison d'être dans leurs vies.<sup>24</sup>

21 [there is a distinct religion called by the nearly identical name of “voodoo”—which is made no less real for the fact that it has no actual practitioners and, for all intents and purposes, does not exist except in the imaginations of millions of people who have been exposed to American popular culture] McGee “Haitian Vodou and Voodoo,” 238.

22 M. McGee “Haitian Vodou and Voodoo.”

23 [Voodooism is a barbaric negro religion consisting largely of sorcery. Originating in Africa, it is now found chiefly among Haitian negroes] Bruce R. McConkie, *Mormon Doctrine, Second Edition* (Salt Lake City: Bookcraft, 1966) 824.

24 [system of belief and practices that gives meaning to life: it uplifts the spirits of the downtrodden who experience life's misfortune, instills in its devotees a need for solace and self-examination, and relates to the profane world of humans to that of incommensurable mythological entities called lwas who govern the cosmos... In short, it is an expression for longing and meaning for purpose in their lives.] Desmangles, *The Faces of the Gods*, 2-3.

Le vodou haïtien est une religion comme beaucoup d'autres ayant pour but de rétablir un équilibre existentiel et spirituel dans le monde chaotique de ses adeptes.<sup>25</sup>

La société haïtienne est née dans le chaos du colonialisme européen. Il est estimé qu'environ 800 000 individus de différentes régions du continent africain furent achetés ou capturés par des marchands d'esclaves européens, et transportés en Haïti, nommé Saint-Domingue sous le contrôle colonial de la France.<sup>26</sup> Une fois arrivés dans cette région des Caraïbes, les esclaves devinrent la possession de propriétaires de plantations de café, coton, canne à sucre, et d'indigo, produits essentiels à l'enrichissement du commerce international de la France coloniale. Néba Fabrice Yale explique que la vie des esclaves « ne fut pas très éloignée de celle des bêtes. »<sup>27</sup> Les conditions de vie précaires, le travail forcé, et la cruauté des maîtres européens firent de Saint-Domingue la colonie la plus violente des Amériques. Cette situation poussa les esclaves à se tourner vers leurs croyances religieuses africaines.

Le peuple africain assujéti créa sa propre religion et organisa sa communauté à partir de coutumes spirituelles importées d'Afrique. La spiritualité devint centrale au quotidien des esclaves. Elle fut une source d'espoir pour ceux qui souhaitaient recevoir l'aide de leurs dieux ; mais elle fut aussi un moyen social de souder la communauté esclave. Desmangles explique qu'à l'écart de la vue de leurs maîtres, les africains assujettis partagèrent leurs coutumes et croyances religieuses pendant les heures tardives de la nuit. Ainsi ils conçurent un mouvement religieux de « solidarité sociale. »<sup>28</sup> Ces réunions secrètes leur permirent de fonder une communauté religieuse puissante. Cependant, leurs rassemblements spirituels furent interdits par la loi lorsque les colonisateurs se rendirent compte que ces réunions pourraient devenir une menace pour le système coloniale de l'île. Il est estimé qu'environ 500 000 esclaves étaient sous le contrôle de 32 000 européens durant les années de colonisation française ; ainsi Saint-Domingue serait en danger dès que les esclaves se rendraient compte de l'importance de leur nombre.<sup>29</sup> C'est pour cette raison que le vodou haïtien devint une menace politique et synonyme de rébellion aux yeux des colonisateurs.

La crainte des colonisateurs français concernant la possibilité de révoltes contre le gouvernement de Saint-Domingue fut justifiée car le vodou devint un outil de rébellion contre le système d'esclavage. Fridolin Saint-Louis soutient dans *Le Vodou Haïtien, Reflet d'une société bloquée*, que le vodou fut « une expression culturelle la plus profonde des résistances. »<sup>30</sup> Les cérémonies religieuses, les chants, et les danses ritualistes qui les accompagnaient, motivèrent les esclaves à se retourner contre leurs maîtres et à se délivrer de la domination coloniale implacable. Après une série de révolutions, les esclaves vainquirent l'armée Napoléonienne, gagnèrent leur liberté et l'indépendance de Saint-Domingue en janvier 1804.<sup>31</sup> Ainsi, le vodou haïtien se mêla directement à la situation politique de Saint-Domingue qui fut renommée Haïti à partir du mot indigène Taino, Haïti (Terre Montagneuse), sous le gouvernement des esclaves libres. Jusqu'à ce jour, le vodou reste un élément fondamental de la société, culture, et politique haïtienne.

25 Brown, *Mama Lola*, 5.

26 "Haïti (Saint-Domingue)." Slavery and Remembrance: A Guide to Sites, Museums, and Memory. <http://slaveryandremembrance.org/articles/article/?id=A0111>.

27 Néba Fabrice Yale, "La vie quotidienne des esclaves sur l'habitation dans la Saint-Domingue française au XVIIIe siècle : regards de planteurs, de voyageurs et d'auteurs européens." (Master Thesis, University Pierre Mendez France, 2010), 173.

28 Desmangles, *Faces of the Gods*, 28.

29 Aaron O'Neil, "Estimated population of Haiti by ethnicity and slave status 1789," Statista. <https://www.statista.com/statistics/1070615/estimated-population-haiti-1789-by-slave-status-and-race/>.

30 Saint-Louis, *Le Vodou Haïtien*, 7.

31 Pour l'œuvre classique de la révolution d'Haïti, consultez C. R.L. James, *Black Jacobins: Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution* (London: Secker and Warburg Ltd., 1938). Consultez aussi Jeremy D. Popkin, *A Concise History of the Haitian Revolution* (Malden, MA: John Wiley & Sons, 2011).

## Le mormonisme et Haïti au dix-neuvième siècle

En 1847, les persécutions religieuses que les mormons subissaient depuis quelques années les poussèrent à quitter leur Sion établie à Nauvoo, en Illinois.<sup>32</sup> Duff Green, un politicien démocrate de Washington D. C., proposa à Brigham Young que les mormons colonisent Haïti et y construisent « le Royaume du Messie. »<sup>33</sup> Dès son indépendance, « Haïti fut un sujet prééminent de débat durant le dix-neuvième siècle concernant la capacité d'un peuple Africain à se gouverner » du fait que ce pays était, et le reste aujourd'hui, la seule colonie européenne prise de force par des esclaves.<sup>34</sup> Haïti était vu comme une menace pour beaucoup d'étasuniens qui souhaitaient voir sa chute pour justifier l'assujettissement de la population de couleur en Amérique du Nord.<sup>35</sup> Bien qu'il n'y ait pas d'évidence suggérant que Young ou d'autres dirigeants de L'Église aient sérieusement considéré la colonisation d'Haïti comme option viable, Green argumenta que les mormons auraient pu facilement coloniser la république d'esclaves libres, car, pour lui, Haïti était « dans un état d'anarchie » et « gouverné par des nègres féroces et sauvages. »<sup>36</sup> L'historienne Kate Ramsey explique que beaucoup de politiciens comme Green, pensaient que le « barbarisme attribué à Haïti » était directement associé au vodou.<sup>37</sup>

L'une des conséquences de ces idéologies racistes fut la création de lois contre le « sortilège » (sorcellerie) dans le code pénal haïtien, que les puissances étasuniennes et européennes lièrent au vodou. Ramsey explique que le gouvernement haïtien basa sa « prohibition pénale » contre le sortilège pour « repousser les accusations étrangères que la « civilisation » régressait dans l'Haïti indépendante. »<sup>38</sup> Cependant, ces lois ne furent pas imposées sur la population haïtienne qui différencie le vodou de la sorcellerie. À travers ces lois, l'administration haïtienne espérait regagner l'estime et le respect des puissances occidentales qui lui avaient tourné le dos dès son indépendance.

En 1853, lorsque le gouvernement haïtien tentait de prouver son habileté politique, les premiers missionnaires mormons commencèrent à prêcher l'évangile sur l'île de la Jamaïque où ils rencontrèrent peu de succès. Les missionnaires ne convertirent que quatre Jamaïcains avant de quitter le pays à cause des maladies tropicales qui les affligeaient et du manque d'intérêt religieux de la population locale. L'historien Christopher Jones constate que cette mission fut un échec pour l'avenir de L'Église mormone dans les Caraïbes.<sup>39</sup> À cause de ce manque de succès en Jamaïque, les missionnaires conclurent que ce pays « et ses habitants étaient maudits et indignes. »<sup>40</sup> Aaron Farr, un missionnaire

32 Pour une histoire récente de Nauvoo consultez Benjamin E. Park, *Kingdom of Nauvoo: The Rise and Fall of a Religious Empire on the American Frontier* (New York: Liveright Publishing, 2020).

33 Brigham Young office files, 1832-1878 (bulk 1844-1877); General Correspondence, Incoming, 1840-1877; General Letters, 1840- 1877; C-Ha, 1847; Duff Green letter; Church History Library.

34 [Haiti was the preeminent locus for nineteenth-century debates about whether people of African descent had the capacity for self-government] Ramsey, *The Spirits and the Law*, 1

35 Consultez Mitch Kachun, “Antebellum African Americans, Public Commemoration, and the Haitian Revolution: A Problem of Historical Mythmaking,” *Journal of the Early Republic* (Summer 2006), 254; Brenda Gayle Plummer, *Haiti and the United States: The Psychological Moment* (Athens, CA: University of Georgia Press, 1992), 5, 37.

36 [a state of anarchy] et [governed by ferocious and savage negroes], Brigham Young office files, 1832-1878 (bulk 1844-1877); General Correspondence, Incoming, 1840-1877; General Letters, 1840- 1877; C-Ha, 1847; Duff Green letter; Church History Library.

37 [barbarism relentlessly attributed to Haiti by imperial denigrators during the mid -to late nineteenth century] Ramsey, *The Spirits and the Law*, 2, 90.

38 [relied upon the penal prohibition of the vaudoux to repudiate foreign charges that «civilization» was regressing in independent Haiti.] Ramsey, *The Spirits and the Law*, 2

39 Christopher Jones, “‘A Very Poor Place for Our Doctrine’: Religion and Race in the 1853 Mormon Mission to Jamaica.” *Religion and American Culture* (August 2021): 1–34.

40 [both Jamaica and its inhabitants were cursed and not worthy of the missionaries' time.] Jones, “‘A Very Poor Place for Our Doctrine,” 1- 34.

qui servit en Jamaïque, partagea ses impressions avec le prophète Brigham Young. Sa lettre illustre des idées discriminatoires au sujet d'individus d'origine africaine. Farr écrit que « parce qu'ils étaient noirs » les Jamaïcains « étaient ignorants de la chrétienté, de la civilité, et je pourrais même dire d'humanité. »<sup>41</sup> Les mots de Farr montrent que, pour ce missionnaire, la couleur de peau noire était synonyme de manque d'intelligence. C'est de cette manière que les personnes d'origine africaine furent catégorisées auprès des autorités de L'Église mormone. Après les expériences décevantes de prosélytisme en Jamaïque, les autorités mormones retirèrent les missionnaires de cette région du monde pendant plus de cent ans.

L'échec du travail missionnaire mormon dans les Caraïbes coïncida avec la mise en place de changements doctrinaux discriminatoires dans L'Église. En 1852, Young établit des restrictions religieuses sévères contre la population mormone de descendance africaine. Cette politique, connue sous le nom « d'interdiction de la prêtrise et restriction du temple » interdisait à tous membres noirs, hommes et femmes, d'entrer dans les temples mormons et de participer aux rituels de ces lieux sacrés.<sup>42</sup> De plus, les hommes noirs se virent refuser le droit de recevoir la prêtrise. Young utilisa l'interprétation raciste biblique que les noirs étaient descendants de Caïn, fils d'Adam qui tua son frère, et maudits par Dieu. L'Église mormone utilisa cette interprétation pour ne « pas intégrer » la population noire « dans le matériel de la famille de Dieu. »<sup>43</sup> Même si Joseph Smith Jr., le fondateur de L'Église, n'établit aucune restriction raciale de son vivant, son successeur, Brigham Young, prit l'initiative d'instaurer une ségrégation spirituelle rigide pour les membres de L'Église.<sup>44</sup> Ainsi, les mormons de descendance africaine, telle que les haïtiens, se retrouvèrent sous le contrôle d'une institution religieuse discriminatoire.

### L'occupation américaine et la création du voodoo

Pendant que les mormons mettaient en pratique leur doctrine de ségrégation, les États-Unis s'efforcèrent de propager des stéréotypes racistes au sujet des haïtiens durant leur occupation d'Haïti (1915-1934). L'historien Hans Schmidt explique que l'occupation étasunienne fut motivée par la montée du pouvoir et l'expansion des colonies européennes qui menaçaient la souveraineté des États-Unis dans les Caraïbes.<sup>45</sup> Ainsi, dès leur arrivée, les autorités étasuniennes imposèrent une dominance suprématiste. Le corps des marines, composé pour la plupart de blancs du Sud des États-Unis, apportèrent avec eux « des préjugés raciaux profondément enracinés. »<sup>46</sup> Un système de ségrégation fut imposé sur la population locale. Les marines interdirent l'accès à certains clubs aux haïtiens et découragèrent toutes rencontres sociales publiques entre haïtiens et américains.<sup>47</sup> Le vodou haïtien et ses adeptes – les vodouisants – furent aussi victimes des comportements oppressifs des marines. Le

41 [as they were all Blacks were very ignorant of christianity, sivilty[sic], and I mite [sic] say humanity.] Brigham Young office files, 1832-1878 (bulk 1844-1877); General Correspondence, Incoming, 1840-1877; General Letters, 1840- 1877; F-Hi, 1853; Aaron F. Farr letter; Church History Library.

42 [priesthood band and temple restriction] The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints. *Race and the Priesthood*. The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints. <https://www.churchofjesuschrist.org/study/manual/gospel-topics-essays/race-and-the-priesthood?lang=eng>.

43 [not integrated into the material family of God.] Jonathan Stapley, *The Power of Godliness: Mormon Liturgy and Cosmology* (New York: Oxford University Press, 2018), 21.

44 Pour plus de renseignements au sujet de l'ordination à la prêtrise de personnes de couleur du temps de Joseph Smith Jr., consultez "Century of Black Mormons." <https://exhibits.lib.utah.edu/s/century-of-black-mormons/page/able-elijah>

45 Hans Schmidt, *The United States Occupation of Haiti, 1915-1934* (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1995), ix.

46 [deeply ingrained racial prejudices], Schmidt, *The United States Occupation*, xxxi.

47 Jason Herbeck, "Intertexts of the Ecological: Literary Space Revisited in Yanick Lahens's" *Journal of Haitian Studies* 23, no. 2 (2017): 295.

gouvernement militaire utilisa les lois des sortilèges du code pénal haïtien pour bannir le vodou et punir ceux qui le pratiquaient.<sup>48</sup> L'article suivant attira tout particulièrement l'attention des étatsuniens :

#### SECTION VI - SIXIÈME CLASSE - DES SORTILÈGES

**Art. 406.-** Les gens qui font métier de dire la bonne aventure ou de deviner, de pronostiquer, d'expliquer les songes ou de tirer les cartes, seront punis d'un emprisonnement de deux mois au moins et de six mois au plus et d'une amende de cent gourdes à cinq cents gourdes. Ils seront en outre, à l'expiration de leur peine, placés sous la surveillance de la haute police de l'État pendant deux ans.<sup>49</sup>

Ainsi, le code pénal haïtien devint un outil de persécution entre les mains des étasuniens et leur donna l'excuse légale d'harcéler les vodouisants.

Leeny J. Lowe, professeur de Religion, explique que la régulation des lois haïtiennes contre le sortilège « était presque entièrement comprise par les autorités militaires américaines comme une interdiction contre la pratique de ce qui devint anglicisé et connu sous le nom de 'voodoo.' »<sup>50</sup> Les mentalités racistes des soldats annihilèrent les origines et la raison d'être du vodou haïtien pour lui donner une image étrange et « primitive. » Les étasuniens créèrent ainsi le voodoo, une religion purement imaginaire, conçue à partir de stéréotypes racistes et erronés à propos du vodou haïtien et de la culture haïtienne.

En plus de la ségrégation étasunienne imposée aux haïtiens, le gouvernement militaire instaura un système de travail forcé similaire aux pratiques esclavagistes. Des travaux forcés, non-rémunérés, appelés « la corvée, » furent mis en place. La main-d'œuvre de nouvelles constructions militaires et civiles ainsi que l'entretien de bâtiments utilisés par les marines, reposaient principalement sur le dos des haïtiens. Tout opposant à ce système fut victime de la campagne d'extermination des marines consistant à éliminer tout individu représentant une menace pour le gouvernement étasunien local. La violence des soldats généra de la crainte parmi la population haïtienne qui fut régulièrement témoin de scènes de torture et d'exécutions des Cacos, un groupe d'haïtiens luttant contre les pratiques esclavagistes modernes des marines.<sup>51</sup> Ainsi, les Haïtiens furent déshumanisés par la réputation que les marines leur attribuaient et le racisme étasunien s'infiltra rapidement dans leur pays.

### Le voodoo hollywoodien

Depuis la première occupation étasunienne d'Haïti, cette image américanisée du vodou acquit de la popularité dans le monde de l'art, de la littérature, et du cinéma. L'art cinématographique hollywoodien fut un moyen efficace de propager la nouvelle image voodoo, au détriment du vodou haïtien. Ses pratiques mystérieuses captivèrent l'attention du public intrigué par les coutumes inventées de populations noires. La professeure des Études Africaines, Kameelah L. Martin, explique que « L'Amérique construisit la plupart de sa réalité fictive du vingtième siècle et ses films populaires de

48 [through the enforcement of selected Haitian laws, with opportunistic disregard for customary legal practice.] Ramsey, *The Spirits and the Law*, 120.

49 Code Pénal haïtien, SECTION VI - SIXIÈME CLASSE - DES SORTILÈGES

Art. 406, accessed on 4/1/2020. [https://www.oas.org/juridico/PDFs/mesicic4\\_hti\\_penal.pdf](https://www.oas.org/juridico/PDFs/mesicic4_hti_penal.pdf)

50 [This [the enforcement of the Haitian laws against sortilege] was almost entirely understood by the U.S. military officials as a prohibition against the practice of what became Anglicized as « voodoo ».] Lenny J. Lowe, "Occupation and the Occult," *The Black Atlantic Blog*, Duke University, (2014), <http://sites.duke.edu/blackatlantic/>

51 Saint-Fort, "L'Impact de l'occupation américaine d'Haïti (1915-1934) sur le créole haïtien (Kreyòl)," 290.

la vie des noirs selon le modèle des haïtiens primitifs conçu par les intrus américains. »<sup>52</sup> Le voodoo devint un genre cinématographique de films d'horreurs appelés « zombie movies. » Ces films sont caractérisés par les sentiments de peur, de répulsion et d'angoisse qu'ils transmettent aux spectateurs, mais aussi par la présence de violence graphique et perturbante. Dans ces films, le personnage du zombie est dangereux car il peut contaminer ceux qu'il mord et qui, à leur tour, se transforment en morts vivants. Les spectateurs sont ainsi exposés à la représentation raciste, caricaturée et fabriquée d'une population noire, primitive, et victime de l'emprise de la sorcellerie.

Le zombie est inspiré de la croyance vodou du *zonbi*<sup>53</sup> qui, comme Desmangles le décrit, est « un symbole vivant du dédain des vodouisants au sujet du manque de maîtrise de soi. »<sup>54</sup> Cette description du *zonbi* fait référence, comme Mike Mariani argumente dans son article « The Tragic, Forgotten History of Zombies, » aux sentiments d'anxiété des haïtiens liés à l'esclavage de leurs ancêtres.<sup>55</sup> Pour les Haïtiens, être un *zonbi* signifie perdre le contrôle de sa propre personne et retourner à un état d'esclave, situation contre laquelle leurs ancêtres se sont battus. En d'autres termes devenir un *zonbi*, pour les Haïtiens, signifie être à la merci d'un individu ayant le contrôle total de l'âme, du corps et du sort de sa victime.

Ce concept du *zonbi* haïtien est illustré dans le livre de Frankétienne, intitulé *Dézafi*. L'un des personnages nommé Sintil est connu dans son village en tant que voleur d'âmes. L'une de ses victimes, Klodonis, est un intellectuel qu'il méprise à cause de son impertinence. Sintil s'en prend au jeune haïtien en concoctant « de la nourriture contenant des drogues qui s'emparent de sa volonté. » Après avoir ingéré la potion, Klodonis est déclaré mort. Cependant, les symptômes de sa mort ne sont pas permanents et le jeune homme tombe sous l'emprise de Sintil qui en fait son esclave. Klodonis devient la représentation du *zonbi* haïtien dans la culture vodou. Il est l'image d'un humain dépourvu de tout contrôle de lui-même, à la merci de personnes aux intentions malveillantes ; représentation bien différente du zombie hollywoodien.<sup>56</sup>

Durant l'occupation étasunienne, ces sentiments de peur de zombification s'intensifièrent parmi le peuple haïtien. La violence des soldats et le système de travail forcé, ravivèrent les souvenirs du passé colonial d'Haïti. Des rumeurs commencèrent à courir au sujet des travailleurs haïtiens de la compagnie étasunienne de sucre Haytian American Sugar Company (HASCO).<sup>57</sup> Ne comprenant pas pourquoi leurs compatriotes travaillaient pour des marines, des Haïtiens conclurent que ces travailleurs avaient été zombifiés. Ces rumeurs de *zonbi* haïtien voyagèrent jusqu'aux États-Unis et inspirèrent des auteurs de littérature populaire. Par exemple, *The Magic Island* de William Seabrook, publié pendant l'occupation américaine d'Haïti, fut la source principale du premier film zombie hollywoodien *White Zombie*.<sup>58</sup> Wade Davis, un ethnobiologiste, explique que le cinéma étasunien se sert du *zonbi* haïtien « d'une manière explicitement raciste pour dénigrer le peuple et sa religion. »<sup>59</sup> C'est ainsi que les zombis firent leur apparition aux États-Unis, une fois de plus au détriment de la culture haïtienne.

---

52 [America builds much of its twentieth-century fictive reality and popular film representation of black life on the impressions of the primitive Haitians crafted by U.S. interlopers.] Kameelah L. Martin, *Envisioning Black Feminist Voodoo Aesthetics: African Spirituality in American Cinema* (Lexington Books, 2016), xxxi.

53 Le mot *zonbi* figure en italique pour le différencier de l'orthographe du zombie hollywoodien.

54 [living symbol of Vodouisants' disdain for the lack of individual self-control] Desmangles, *Faces of the Gods*, 195.

55 Mike Mariani, "The Tragic, Forgotten History of Zombies," *The Atlantic* (October 28, 2015).

56 Frankétienne, *Dézafi* (University of Virginia Press, 2018), 49, 6, 126. Ce livre a été publié originellement en 1975.

57 Ramsey, *The Sprits and the Law*, 172.

58 William Seabrook, *The Magic Island* (New York: Harcourt, Brace and Company, Inc, 1929) 95-96; Dan Pipenbring, "With these Zombie Eyes, and Other News," *Paris Review* (Nov 3, 2015).

59 [in an explicitly racist way to denigrate both a people and their religion] Wade Davis, *Passage of Darkness: The Ethnobiology of the Haitian Zombie* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1988), 3.

Cette image du voodoo est toujours présente dans le cinéma et continue de diffuser des stéréotypes racistes. Ceci est tout particulièrement visible dans les films d'horreurs, mais aussi dans certaines productions de Disney Studios, une société dont le but est de divertir les jeunes spectateurs et les familles. De nombreux exemples vodou apparaissent dans la série de films *Pirates des Caraïbes* produite par Jerry Bruckheimer sous la direction de Brigham Taylor, un mormon et vice-président exécutif pour Disney Films.<sup>60</sup> Les personnages de cette série de films font souvent recours au voodoo à des fins malintentionnées. Dans *Pirates des Caraïbes : La Vengeance de Salazar*, le pirate Jack Sparrow emmène son équipage chez Tia Dalma, une prêtresse voodoo.<sup>61</sup> Le logement de Dalma est un lieu lugubre et sale, décoré d'animaux morts en jars. Dalma est un personnage de couleur au visage crasseux et aux yeux globuleux. Ce personnage et le décor de son logis illustrent la manière dont Hollywood continue de diffuser une image raciste du vodou et caricature ses adeptes.

### L'Église de Jésus-Christ des Saint des Derniers Jours en Haïti

En 1977, lorsque les films de zombies étaient à leur pic de popularité aux États-Unis, un Haïtien d'origine palestinienne du nom d'Alexandre Mourra se fit baptiser en Floride, et devint le premier membre haïtien de L'Église. Richard Millett, le président de la mission mormone de Fort Lauderdale, en Floride, consigna ses conversations avec Mourra dans ses mémoires de mission.<sup>62</sup> Les écrits de Millett illustrent l'influence et l'importance du vodou dans la culture de Mourra, mais révèlent également les doctrines mormones discriminatoires contre cette religion.

Selon Millett, Mourra vient d'une famille d'origine palestinienne mais est né au Chili. Lorsqu'il avait six mois, sa famille immigra en Haïti où il reçut la citoyenneté haïtienne. Le père du garçon, selon les écrits de Millett, était « l'homme le plus riche d'Haïti. » Mourra confia à Millett que son père mourut durant son adolescence mais que son décès n'affecta pas leur relation. Il est courant dans la culture haïtienne et les croyances vodou de penser que les morts restent en contact avec leurs familles vivantes. Dans le cas de Mourra, Millett explique que son père « lui rendit visite chaque nuit » pour lui dire « où aller et quoi faire pour pourvoir aux besoins de sa famille. » À cause de la responsabilité financière qui lui retomba sur les épaules, le jeune homme n'eut pas l'opportunité de recevoir une éducation formelle. Cependant, Mourra confia à Millett que l'esprit de son père l'instruisit durant chacune de ses visites. Avec l'aide de son père décédé, Mourra prospéra financièrement en ouvrant un atelier de couture.<sup>63</sup>

Mourra entra en contact avec L'Église mormone par l'intermédiaire d'une brochure de prosélytisme qui tomba entre les mains de l'une de ses amies lors de son voyage à Miami. Celle-ci la lui donna une fois de retour en Haïti. Selon Millett, avant que Mourra ne lise cette brochure, il faisait déjà partie de « cinq ou six religions différentes, » chose commune dans la culture haïtienne. Mourra s'empressa d'envoyer une lettre à la mission de Fort Lauderdale pour se renseigner sur cette religion et savoir s'il pourrait se faire baptiser. Cependant, il fut tout d'abord nécessaire pour Millett de s'assurer de la descendance de Mourra avant de lui permettre de se faire baptiser.

La doctrine mormone de l'époque décourageait le baptême de personnes d'origine africaine.

60 Jenna Alton, "BYU grad's dream brought to life in a new Christopher Robin Movie," *Deseret News* (August 1, 2018); "Brigham Taylor: The Magic of Disney for the Latter Day Saints" LDS Living. <https://www.ldsliving.com/pages/allin-bonus-brigham-taylor-magic-of-disney>

61 *Pirates des Caraïbes : La Vengeance de Salazar*, réalisé par Joachin Ronnig et Espen Sandberg (2017; Hollywood, CA., Walt Disney Pictures and Jerry Bruckheimer Films).

62 Millett, Richard Leonard, 1934-. A History of The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints in the Caribbean, 1977-1980, <https://catalog.churchofjesuschrist.org/assets/eb60ae62-c841-46af-b2e2-a13bdb210a5d/0/0>

63 [the richest man in Haiti], [appeared to him nightly], [where to go and what to do to provide for the family the next day.] Millett, *A History of the Church*, 120-130.

Dans son livre *Mormon Doctrine* (1958), l'apôtre Bruce R. McConkie justifie cette directive de L'Église en écrivant que :

Les nègres ne sont pas égaux aux autres races quant à la réception de certaines bénédictions spirituelles, particulièrement la prêtrise et les bénédictions du temple qui en découlent.<sup>64</sup>

Millett écrit dans son journal « du fait qu'il ne nous était pas permis de faire du prosélytisme auprès des populations noires, j'ai décidé de demander à Mr. Mourra de m'envoyer une photo parce que la grande majorité d'Haïti est noire. » Après avoir reçu la photo de Mourra, Millett fut soulagé de voir qu'il n'était « absolument pas noir. » Mourra fut alors invité à se rendre à Fort Lauderdale pour se faire baptiser et recevoir la prêtrise d'Aaron. Cependant, son baptême et son ordination furent accompagnés d'un avertissement de la part de Millett qui lui expliqua « que nous devons être vigilants, pour le moment présent, à qui nous enseignions. » Cet avertissement sous-entendait que Mourra ne devrait prêcher l'évangile à aucune personne noire.<sup>65</sup>

Peu de temps après le baptême de Mourra, la doctrine et les pratiques racistes contre les personnes d'origines africaines changèrent dans L'Église mormone. Le 8 juin 1978, le prophète Spencer W. Kimball annonça que « tous les hommes membres de l'Église peuvent maintenant recevoir la prêtrise quelle que soit leur race ou couleur de peau. »<sup>66</sup> Dans les deux semaines qui suivirent l'annonce de Kimball, Millett écrit que « Frère Mourra m'appela et demanda : Quand allez-vous venir en Haïti ? » parce que « nous avons des gens à baptiser. »<sup>67</sup> C'est avec un « pessimisme prudent » que Millett voyagea en Haïti pour rencontrer ceux intéressés au mormonisme qu'il pensait « auraient besoin de plus d'instruction avant d'être prêts à entrer dans L'Église. »<sup>68</sup>

Durant sa visite en Haïti, Millett fut accueilli par une centaine d'haïtiens désirant joindre L'Église. L'un de ces individus était Fritzner Joseph qui devint plus tard le premier missionnaire et président de mission haïtien noir.<sup>69</sup> Après avoir constaté l'intérêt des Haïtiens, les autorités de L'Église envoyèrent en 1980 quatre missionnaires d'origines étrangères pour prêcher l'évangile dans le pays. En 1984, la mission de Port-au-Prince fut officiellement ouverte.<sup>70</sup> Cependant de 1984 à 1991, elle fut uniquement dirigée par des individus blancs des États-Unis et du Canada qui ne savaient rien d'Haïti ou de sa culture. C'est durant cette décennie de prosélytisme que les pratiques et traditions du peuple haïtien furent qualifiées de « primitives » par les dirigeants blancs et les missionnaires étrangers mormons.

Ce primitivisme fut aussi associé à d'autres populations noires dans les pays où L'Église ouvrit des missions. Un dirigeant mormon du nom de Rex D. Pinegar explique dans son sermon « Délaisser

64 [The negroes are not equal with other races where the receipt of certain spiritual blessings are concerned, particularly the priesthood and the temple blessings that flow therefrom, but this inequality is not of man's origin. It is the Lord's doing, is based on his eternal laws of justice], Bruce R. McConkie, *Mormon Doctrine* (Salt Lake City: Bookcraft, Inc, 1958), 447.

65 [five or six different religions], [as we did not actively proselyte among blacks, I decided to ask Mr. Mourra [in his return letter] to send me a picture because Haiti is predominantly black], [definitely was not black], [that we had to be careful, for the present, whom we taught], Millet, *A History of the Church*, 124-127.

66 [all worthy male members of the Church may be ordained to the priesthood without regard for race or color] First Presidency to all General and Local Priesthood Officers of the Church of Jesus Christ of Latter-Day Saints Throughout the World, 8 June 1978, Bush and Maus, *Neither White nor Black* (Salt Lake City: Signature Books, 1984) 224-225.

67 [Brother Mourra called and asked : when are you coming to Haiti?], [we have some people to baptize] Millet, *History of the Church*, 129.

68 [would need more instruction before being ready to come into the Church] Millet, *History of the Church*, 129-131.

69 [first native Haitian to serve as a missionary and a mission president], [cautious pessimism] Millett, *History of the Church*, 123.

70 "Haïti: Chronology," Church of Jesus Christ of Latter-Day Saints. <https://www.churchofjesuschrist.org/study/history/global-histories/haïti/ht-chronology?lang=eng>

des traditions erronées » que durant sa mission en Papouasie-Nouvelle-Guinée, les missionnaires étaient encouragés à demander aux nouveaux membres de L'Église de se défaire de leurs traditions culturelles. Il explique qu'il dut dire aux nouveaux convertis d'arrêter de manger des noix de bétel parce que leur ingestion « les rendait fainéants et léthargiques, » deux comportements racistes associés aux populations de couleur. Pinegar encouragea aussi les femmes à « couvrir leur nudité. » Son discours, lu à une audience occidentale, se concentra sur les habitudes culturelles des membres noirs jugées incompatibles avec la culture étasunienne de L'Église mormone. Il prêcha que les membres de couleur devaient « s'éloigner des fausses traditions de leurs ancêtres » et se débarrasser « de leurs superstitions et pratiques voodoo. »<sup>71</sup> Ce genre de sermon instaura une dominance blanche culturelle et sociale parmi la population mondiale mormone.

En 1987, l'apôtre mormon James E. Faust rappela aussi aux membres de L'Église l'importance de s'éloigner du voodoo dans un sermon intitulé « Le grand imitateur. » Ce discours montre comment les dirigeants de L'Église ont incorporé dans leurs enseignements les stéréotypes voodoo. Faust explique que « la vénération du mal, la sorcellerie, jeter des sortilèges, le voodooisme, la magie noire, et toutes autres formes d'activités démoniaques doivent être fuies comme la peste. »<sup>72</sup> Malgré le fait que Faust ne nomme aucune nationalité dans ce commentaire, ses mots ciblent cependant toutes les populations culturellement immergées dans le vodou. Le langage discriminatoire employé par Faust fut reflété dans le comportement des missionnaires occidentaux qui prêchèrent en Haïti à la fin du 20<sup>ème</sup> siècle.

Un autre exemple illustrant l'idée mormone que le vodou vient du diable se trouve dans un article d'Elizabeth et Jed VanDenBerghe datant de mars 1991. Cet article intitulé « Les saints haïtiens ont de l'espérance dans l'évangile » se concentre sur la difficulté des convertis haïtiens à surmonter leurs « mauvaises » habitudes vodou. L'interprétation des VanDenBerghes du vodou montre qu'ils n'ont pas échappé à l'influence hollywoodienne erronée de cette religion. Ils argumentent que si les Haïtiens désirent se convertir au mormonisme, ils doivent d'abord « se défaire du voodoo » que les deux auteurs jugent immoral et dangereux. Les VanDenBerghes utilisent un entretien avec Fritzner Joseph où celui-ci explique que beaucoup d'haïtiens sont vodouisants, mais pratiquent aussi d'autres religions. Joseph explique que c'est pour cette raison qu'il est difficile pour les membres haïtiens « de réaliser qu'ils ne peuvent plus faire les deux » une fois baptisés dans L'Église.<sup>73</sup> Cependant, les VanDenBerghes insistent sur le fait que ceux qui persistent dans les croyances vodou sont des pécheurs et que seuls ceux qui ont « une foi fervente et de la détermination » peuvent s'en détacher.<sup>74</sup> Ces auteurs ne comprennent pas ce qu'est le vodou ; car cette religion ne fait pas recours à la sorcellerie et est une vision du monde qui englobe la philosophie, la médecine, et la justice haïtienne. Comme Desmangles le souligne, le vodou est « entièrement entrelacé au cœur de la vie haïtienne » et ne peut pas en être extrait.<sup>75</sup>

En septembre 1991, lorsque que les autorités mormones d'Utah s'inquiétaient à propos de la pratique du voodoo parmi leur congrégation de couleur, la situation politique d'Haïti s'aggrava pour les

71 [made them lazy and lethargic], [cover their nakedness], [break away from the false traditions of the ancestors], [the superstitions and voodoo like practices] Rex D. Pinegar, «Traditions of Excellence,» BYU Devotional Speeches (October 9, 1984). <https://speeches.byu.edu/talks/rex-d-pinegar/traditions-excellence/>

72 [No good can come from getting close to evil. [...] The mischief of devil worship, sorcery, casting spells, witchcraft, voodooism, black magic, and all other forms of demonism should be avoided like the plague.] James E. Faust, "The Great Imitator," (1987). The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints. <https://www.churchofjesuschrist.org/study/general-conference/1987/10/the-great-imitator?lang=eng>

73 [spirit possession, curses, and blood sacrifice], [to realize they can't do both now], Elizabeth VanDenBerghe and Jed VanDenBerghe, "Haitian Saints See Hope in the Gospel," *The Ensign* 21, no. 3 (March 1991).

74 [a real faith and determination], VanDenBerghe and VanDenBurghe, "Haitian Saints See Hope."

75 Desmangles, *Faces of the Gods*, 180.

missionnaires. Le coup d'État de Raoul Cédras força le rapatriement des missionnaires canadiens, européens, et étasunien. Le président de mission et trente-deux missionnaires blancs fuirent Haïti.<sup>76</sup> Cet événement politique marqua la fin du prosélytisme mormon étranger en Haïti pendant cinq ans. Durant l'absence des dirigeants et des missionnaires mormons blancs, la direction de la mission de Port-au-Prince fut officiellement prise en mains par Fritzner Joseph. Cependant, les autorités de L'Église décidèrent officiellement d'appeler Joseph président de la mission de Port-au-Prince du fait que la situation politique d'Haïti ne s'aggrava. C'est ainsi que pour les premières vingt années de l'existence de la mission de Port-au-Prince, un Haïtien noir a pu devenir président de mission en Haïti.<sup>77</sup>

Cette situation rendit les autorités générales mormones mal à l'aise du fait qu'elles pensaient que L'Église s'écroulerait sans leur présence dans le pays. Cependant, cette crainte s'avéra injustifiée. En décembre 1994, la situation politique d'Haïti fut assez stable pour que Stephen D. Nadauld, autorité générale étasunienne responsable du mormonisme dans les Caraïbes, visita l'île. Nadauld fut heureux de constater que « les pratiques des doctrines de l'évangile et les programmes étaient restées intactes » sous la direction des autorités mormones haïtiennes.<sup>78</sup> En 1996, la présidence de L'Église recommença à envoyer des missionnaires étrangers en Haïti. C'est à ce moment-là que Joseph fut relevé en tant que président de mission et remplacé par Harold E. Bodon, un étasunien blanc.

Il est important de noter que L'Église en Haïti s'est fortifiée durant l'absence des dirigeants mormons blancs. Pendant les onze premières années de l'histoire du mormonisme en Haïti (1980 à 1991), dirigées par des autorités blanches étrangères, le nombre de mormons était de 3500 membres.<sup>79</sup> En 1997, après cinq ans sous la direction d'autorités haïtiennes, la communauté mormone s'éleva à 5300 membres.<sup>80</sup> Cela montre qu'après le départ des missionnaires étrangers de la mission de Port-au-Prince, le nombre de convertis haïtiens augmenta de cinquante pour cent. Cet accroissement démontre que les Haïtiens furent plus que capables de faire prospérer L'Église dans leur pays sans l'assistance d'autorités religieuses étrangères.

Sous la présidence de mission de Joseph le vodou n'a cependant pas disparu parmi la communauté mormone haïtienne. En décembre 1995, peu de temps avant que les étasuniens reviennent en Haïti, l'anthropologue Jennifer Huss Basquiat débuta ses recherches ethnologiques sur le mormonisme dans le pays. Selon ses recherches, Basquiat soutient que beaucoup de membres haïtiens continuaient de solliciter « l'aide et les conseils d'un hougan ou prêtre vodou » après leurs baptêmes. Ce comportement n'est pas surprenant sachant que les prêtres et prêtresses vodou sont des figures centrales de la vie quotidienne haïtienne. Une mormone fervente que Basquiat a entretenu explique que « je suis mormone et j'aime le mormonisme, mais je respecte aussi la culture de mon peuple. Nous ne devons pas oublier que le vodou est une bonne chose. »<sup>81</sup> Ce commentaire illustre clairement que le vodou est une partie importante de la société et culture haïtienne. Ainsi la conversion au mormonisme ne devrait pas impliquer le reniement d'identité culturelle.

Nous avons eu l'occasion de discuter des expériences d'un ancien missionnaire étasunien qui servit

76 "LDS Missionaries Being Pulled from Haiti," *Deseret News* (Oct 28, 1991).

77 Après 2004, Gerry Avant, "Present-day Pioneers: Many are Still Blazing Gospel Trails," *LDS Church News* (July 24, 1993).

78 [the practice of gospel doctrines and programs remained sound] Stephen D. Nadauld, "Caribbean Centers of Strength," *The Ensign* (April 1996).

79 Consultez VanDenBerghe, "Haitian Saints"; et "History of the Church in Haiti," Crockett Family Website. <http://www.crockettclan.org/www/haiti.html>

80 "Late-Breaking News," Haiti Mission Site, <http://www.greatbasin.net/~networth/haitest.htm>. Cité dans Basquiat, "Embodied Mormonism," 4.

81 [the help and guidance of a hougan or Vodou priest], [Me I'm a Mormon and I love Mormonism, but I also respect the culture of my people. We must not forget that Vodou is a good thing.] L'entretien de Basquiat avec Michelet, 2 octobre 1998; Basquiat, "Embodied Mormonism," 34

dans la mission de Port-au-Prince de 2002 à 2004. Notre entretien avec John Williamson montre que les stéréotypes concernant le vodou haïtien persistaient dans la mentalité des missionnaires étrangers au début des années deux mille.<sup>82</sup> Williamson mentionne qu'il pensait qu'une de ses responsabilités, en tant que missionnaire mormon, était de sauver les individus intéressés au mormonisme des dangers du vodou. Il explique que durant ses deux ans de service missionnaire, il utilisa la prêtrise pour délivrer des personnes possédées par des mauvais esprits et fut témoin de cérémonies vodou qu'il jugea perturbantes.<sup>83</sup> Ces incidents fortifièrent sa vision malveillante du vodou, influencée par la culture populaire étasunienne et mormone.

En 2004, Williamson et tous les missionnaires étrangers furent rapatriés. L'instabilité politique du pays poussa alors les dirigeants de L'Église à fermer la mission de Port-au-Prince aux missionnaires étrangers. La direction de la mission et de L'Église fut alors remise entre les mains des membres haïtiens. Depuis lors, le pays a subi plusieurs tremblements de terre et ouragans, une épidémie de choléra, une violence politique continue et la pandémie de Covid-19. Cependant, l'instabilité politique, les désastres naturels, un virus, et l'absence de dirigeants et de missionnaires étrangers n'ont pas ralenti la croissance de L'Église mormone dans le pays. En 2009, Farah Jean-Baptiste, une jeune membre de L'Église haïtienne, a été interviewée pour le magazine mormon, *The New Era*, dans un article intitulé, « Il y a de l'espoir pour Haïti ». Jean-Baptiste explique que « Partout où vous voyez L'Église de Jésus-Christ des Saints des Derniers Jours, vous savez que les membres sont haïtiens. » Pour elle, cette situation est une « vraie motivation pour la jeunesse, » parce que le mormonisme grandit en Haïti.<sup>84</sup> En 2009, la population mormone haïtienne a été estimée à 14 493, et 24 192 en 2020. Le travail diligent des membres, comme Jean-Baptiste, encourage la conversion d'haïtiens chaque année dans un pays et une société immergés dans une culture vodou.<sup>85</sup>

## Conclusion

À la suite du tremblement de terre de 2010 qui tua 230 000 haïtiens, David Brooks, un journaliste du *New York Times*, écrit qu'Haïti « souffre d'une toile complexe d'influence culturelle qui résiste au progrès. »<sup>86</sup> Dans son article, Brooks attribue la situation catastrophique politique, économique et sociale de la République d'Haïti à « l'influence de la religion du voodoo. » Pour lui, la raison de la souffrance des Haïtiens repose essentiellement sur une religion imaginaire hollywoodienne, non pas sur le vodou haïtien. L'Église de Jésus-Christ des Saints des Derniers Jours réagit différemment que Brooks après ce désastre naturel. Au lieu de s'attaquer à la culture haïtienne, les dirigeants mormons se sont concentrés sur les besoins immédiats du peuple en détresse. Malgré le fait que depuis l'année 2005, aucun missionnaire étasunien, canadien, ou européen n'ait été appelé à servir une mission mormone en Haïti, la présence de L'Église est visible à travers l'aide humanitaire qu'elle fournit et la construction d'édifices religieux, qui inclut un temple dédié en 2019.

L'histoire du racisme lié au vodou haïtien existait bien avant la fondation de L'Église mormone.

<sup>82</sup> Entretien de l'auteur avec John Williamson, 18 août 2021.

<sup>83</sup> Pour les articles sur la possession et l'exorcisme au sein de L'Église de Jésus-Christ des Saint des Dernier Jours, consultez Stephen Taysom, "'Satan Mourns Naked upon the Earth': Locating Mormon Possession and Exorcism Rituals in the American Religious Landscape, 1830–1977," *Religion and American Culture: a Journal of Interpretation* 27, no. 1 (Hiver 2017): 57-94.

<sup>84</sup> "Everywhere that you see The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints in Haiti, you know the members are Haitians], [real motivation for the youth], Richard M. Romney, "There is Hope in Haiti" *New Era* (January 2009)

<sup>85</sup> "Church in Haiti," *The New Era* (January 2009) ["Facts and Statistics," The Church of Jesus Christ of Latter-Day Saints. <https://newsroom.churchofjesuschrist.org/facts-and-statistics/country/haiti>. (accessed August 21, 2021).

<sup>86</sup> [suffers from a complex web of progress-résistant cultural influences], [the influence of voodoo religion], David Brooks "The Underlying Tragedy," *New York Times* (Jan 14, 2010).

Ce racismisme débuta lorsque des individus noirs d'Afrique furent réduits en esclavage par des puissances européennes assoiffées d'enrichissement. Il fut perpétué par des politiciens et impérialistes aveuglés par leurs idées suprématistes et l'art cinématographique étasunien. Cet article montre que L'Église mormone n'a malheureusement pas échappé aux influences racistes de l'époque et a permis leurs infiltrations dans sa doctrine et ses pratiques. Cependant, comme l'a expliqué Dallin H. Oaks, c'est aux membres d'aider « à éradiquer le racisme » et de créer une meilleure communauté religieuse pour tous. Une étape importante dans cette éradication serait d'essayer de mieux comprendre les cultures étrangères et ne pas cataloguer l'identité culturelle des membres de couleur, car la politique discriminatoire et les idées préconçues contre le vodou l'ont été au détriment de la population haïtienne.<sup>87</sup>

---

87 [we must do better to help root out racism], Walch, "Root out racism" *Deseret News*.

# Édifier Sion : quelques leçons de l'histoire de l'Église en France

*Christian Euvrard<sup>1</sup>*

## L'Église de Jésus-Christ des Saints des Derniers Jours est-elle multinationale, internationale ou globale ?

En un peu plus de 190 ans, l'Église de Jésus-Christ des Saints des Derniers Jours s'est répandue dans plus de 190 pays et territoires et publiée dans plus de 178 langues. Elle compte aujourd'hui près de 17 millions de fidèles. Elle est sans conteste devenue une Église multinationale. Mais cela signifie-t-il qu'elle est internationale ?

Vers la fin de sa vie, le président David O. McKay a déclaré que la plus grande réussite de son ministère eut été de faire de l'Église une « organisation mondiale ».<sup>2</sup> Il est clair que dans son esprit, il avait fallu du temps (de fait, de 1830 à 1970) pour que l'Église atteigne cette dimension internationale. En d'autres termes, ce n'était ni le nombre de saints, ni même leur seule expansion sur la planète qui justifiaient ce qualificatif ; il fallait y ajouter d'autres caractéristiques. Notre article propose, en suivant l'exemple de la Mission française, c'est-à-dire d'un territoire incluant la France, la Suisse romande et la Belgique francophone, d'analyser les étapes de cette évolution.

## Le concept de Sion : d'une vision provinciale du rassemblement géographique à un universalisme mondial

Le *Topical Guide* réalisé pour l'édition anglaise des ouvrages canoniques de l'Église en 1979 cite, de 1 Néphi à Moroni, dans le Livre de Mormon, 12 références au vocable « Sion ». La proportion est encore plus grande dans les Doctrines et Alliances, qui citent le terme 35 fois. Enfin, on sait que la Perle de Grand Prix consacre le chapitre 7 du livre de Moïse à la Sion d'Hénoch, tandis que le 10<sup>e</sup> Article de Foi rappelle la croyance dans le rassemblement d'Israël, le rétablissement des dix tribus et l'édification de Sion dans les derniers jours. En d'autres termes, Sion demeure plus que jamais un objectif à atteindre pour les saints des derniers jours. Mais que faut-il entendre par Sion et qu'implique cette idée de « rassemblement » ? Nous tenterons de l'éclaircir.

### 1. Le XIX<sup>e</sup> siècle : « Venez en Sion »

« Viens à Sion »<sup>3</sup> fut le cri de ralliement que les convertis du XIX<sup>e</sup> siècle entendirent de la part de leurs dirigeants. C'est en grande partie à cause des persécutions qu'ils subissaient que les saints furent

1 Christian Euvrard, de Paris, France, est l'ancien directeur de l'Institut de religion de Paris. Il a obtenu une licence et une maîtrise de philosophie à l'Université de Paris XII. Il est aussi titulaire d'une autre maîtrise en sciences et théologies des religions à l'Université catholique de Paris. Il a obtenu un doctorat en sciences des religions (histoire et sociologie des religions) à l'École pratique des hautes études (Paris, Sorbonne). Outre de nombreux articles, il a publié une biographie de Louis Auguste Bertrand, l'un des premiers convertis à l'Église de Jésus-Christ en France (1850). Il finalise actuellement une Socio-Histoire de l'Église de Jésus-Christ des Saints des Derniers Jours en Europe francophone en 2 volumes.

2 Alden Whitman, « David O. McKay, Mormon President, Was Ardent Advocate of Universal Expansion », *New York Times*, 19 janvier 1970.

3 Ces mots sont extraits du cantique *Israel, Israel, God Is Calling* (en français, *Israël, ton Dieu t'appelle*), écrit par Richard Smyth (1838-1914) et publié en 1861. L'un des grands classiques de l'Église, il demeure le N°6 de la version française.

conduits toujours plus vers l'Ouest, de l'État de New York à l'Ohio et au Missouri, de là jusqu'à Nauvoo, et enfin dans les vallées du Grand Lac salé. Cet exode massif était interprété comme une récréation rituelle de l'exode de l'ancien Israël fuyant l'Égypte, et les saints qui suivaient Brigham Young, le Moïse des temps modernes, étaient le nouvel Israël entrant dans la nouvelle terre promise. Il y avait donc là un mimétisme dynamique qui inspirait l'émigration mormone.<sup>4</sup>

Même si la France n'a jamais été un pays d'émigration sur une vaste échelle, surtout comparée, par exemple, à l'Italie, aux pays scandinaves ou aux îles Britanniques, la première prédication mormone, au XIXe siècle, fut accompagnée par une vague de départs vers la nouvelle « terre promise ». Alors que les premiers missionnaires arrivés en 1849-50 espéraient trouver en France une terre républicaine nourrie des idéaux de « liberté, égalité, fraternité », une nation qui aurait secoué le joug du catholicisme traditionnel, ils ont dû faire face au Second Empire naissant, dirigé par celui qui allait devenir l'Empereur Napoléon III. Son régime, toujours canalisé par le concordat des cultes reconnus (catholicisme, protestantismes luthérien et réformé, judaïsme), ne laisserait que peu de place aux autres confessions telles que le baptisme, le méthodisme ou le mormonisme.

Le malentendu sera d'autant plus profond que certains des premiers convertis à l'Église de Jésus-Christ des Saints des Derniers Jours, au premier rang desquels Louis A. Bertrand, avaient été des « socialistes » engagés. La méfiance, la censure, la surveillance du régime impérial allaient s'abattre sur la jeune Église, que ses attaches américaines rendaient d'autant plus suspectes. Bertrand, qui avait été un disciple de Buchez, puis de Cabet, était convaincu d'avoir trouvé dans le mormonisme la synthèse entre les valeurs du christianisme et les promesses de la Révolution française, espérance que le socialisme utopique n'avait pas su combler pour lui. C'est la raison pour laquelle, après des années de tentative de prédication en France, compte tenu de tous les obstacles à créer une branche durable à Paris ou ailleurs, il choisit d'émigrer en Sion. Malgré tout, Bertrand avait pu participer à la publication de *L'Étoile du Déseret* et à la traduction du Livre de Mormon en français. Il finira par partir à Salt Lake City en 1855, puis reviendra comme président de la Mission française en 1860, pour définitivement repartir en Sion en 1864, à la fermeture de la Mission.

## 2. La « respiration » de l'Église passe par des phases de rassemblement (« inspiration ») et d'expansion (« expiration »). Ces différentes étapes témoignent de la vie de l'Église

Pourtant, tandis qu'ils affrontaient ce qui fut sans doute la plus grande persécution religieuse de l'histoire des États-Unis, les dirigeants de l'Église de Jésus-Christ continuèrent d'envoyer des missionnaires évangéliser le monde. La conversion religieuse était étroitement associée au concept du rassemblement en Sion.<sup>5</sup> Le sentiment de l'eschatologie prochaine était fort parmi les saints qui s'attendaient à ce que la fin du monde ouvre sur un nouvel âge, une nouvelle société, une nouvelle terre. Ils s'étaient engagés à sortir de Babylone pour entrer dans le lieu de repos promis par le Seigneur, c'est-à-dire Sion.<sup>6</sup>

Une étape importante de ce mouvement missionnaire se produisit en 1837, lorsque Joseph Smith

4 Voir Jan Shipps, *Mormonism, The Story of a New Religious Tradition*, University of Illinois Press, 1987, particulièrement le Chapitre 3, « History as Text », p. 41-65.

5 Voir la révélation reçue par Joseph Smith dès septembre 1830, concernant le rassemblement, consignée dans D&A 29:7-8.

6 Grant Underwood explique que les premiers saints étaient clairement millénaristes : « Un mouvement religieux peut être défini millénariste quand il considère que le salut est (a) *collectif*, c'est-à-dire vécu en groupe ; (b) *terrestre*, réalisé ici-bas, sur terre ; (c) *total*, transformant complètement la vie sur terre ; (d) *imminent*, devant intervenir bientôt et rapidement ; et (e) *miraculeux*, à savoir réalisé par des moyens et des organes surnaturels. Les mormons correspondent très précisément à cette description », *The Millenarian World of Early Mormonism*, University of Illinois Press, 1999, p. 40-41. Cette typologie correspond au modèle décrit dans *Millennial Dreams in Action : Essays in Comparative Study*, ed. Sylvia L. Thrupp, La Haye, Mouton, 1962, p. 31.

envoya des missionnaires dans les îles Britanniques. En 1849, presque tous les membres du Collège des Douze étaient en mission en Grande Bretagne.<sup>7</sup> En 1849, deux années après l'arrivée des saints dans les vallées du Lac Salé, Brigham Young envoya aussi des apôtres en Europe continentale. Alors que les missionnaires voyageaient vers l'Est pour rejoindre leur « champ de mission », les convertis voyageaient vers l'Ouest pour se rassembler en Sion. Ce mouvement était redoublé et renouvelé en des vagues successives lorsque les convertis repartaient vers leurs pays d'origine pour tenter de convertir parents et amis, les encourageant, à leur tour, à émigrer en Sion. Ces deux mouvements se nourrissaient l'un l'autre, apportant croissance et vitalité à l'Église. C'était une confirmation de Sion qui n'était pas une vision statique des choses. De fait, ces allers-retours interdépendants de prédication et de rassemblement suggèrent la métaphore de la respiration, laquelle donne la vie.

Cette approche métaphorique peut nous aider à comprendre le développement de l'Église de Jésus-Christ. En « expirant », les saints sont partis vers l'étranger pour prêcher, et en « inspirant », ils ont rassemblé les convertis pour édifier Sion. Ce « va et vient » a ainsi rythmé, tout au long du XIXe siècle, la vie de l'Église. La vie de Bertrand illustre à merveille cette dynamique qui, si elle a permis le développement de l'Église dans le « Mormon Corridor », a ralenti et appauvri la fondation de l'Église à l'international.

Cependant, cette distance avec le monde ne résultait jamais en un total isolement. L'appel à convertir la terre entière impliquait de préserver un lien essentiel avec Babylone. L'Évangile rétabli se devait de conserver une dimension universelle. C'est pourquoi le principe du rassemblement n'a jamais supprimé ou contredit celui de la prédication.

Une preuve flagrante en est donnée lorsqu'en octobre 1872, Brigham Young envoya son conseiller George Albert Smith en Europe pour observer « soigneusement quelles sont les possibilités ou quels sont les endroits où nous pourrions introduire l'Évangile dans les divers pays que vous visiterez. »<sup>8</sup> C'est ainsi qu'Adolphe Thiers, président de la République française, rencontra à Versailles l'apôtre Smith et Lorenzo Snow, lui aussi membre des Douze. Cette rencontre, qui faisait partie d'un périple qui conduisit cette délégation mormone jusqu'en Terre sainte, n'aboutira pas à une réouverture de la Mission à ce stade. Les dirigeants des saints considéreront que le régime de la Troisième République est encore trop instable, tandis que la pratique de la polygamie reste un obstacle à l'acceptation du mormonisme en France.<sup>9</sup>

### 3. Le tournant du XXe siècle : « Restez chez vous »

Ainsi, la deuxième moitié du XIXe siècle fut riche en conflits et en révolutions, en particulier en France et en Europe. Les dirigeants de l'Église de Jésus-Christ observaient attentivement les événements internationaux et cherchaient à les interpréter. Pour la plupart d'entre eux, d'après l'historien Craig Livingston, les conflits étaient la démonstration que le plan divin était en marche, annonçant « le triomphe du dessein providentiel à travers les changements et les bouleversements. » Livingston ajoute : « Ce qui comptait vraiment [pour les dirigeants de l'Église], c'était l'ensemble du mouvement révolutionnaire dans l'Histoire. Les réussites dans un domaine ou un autre n'étaient que

7 Voir Richard L. Evans, *A Century of "Mormonism" in Great Britain*, Deseret News Press, 1947, et *Men With a Mission: The Quorum of the Twelve Apostles in the British Isles, 1837-1841*, par James B. Allen, Ronald K. Esplin, David J. Whittaker, Deseret Book, Salt Lake City, 1992.

8 Brigham Young, lettre à George A. Smith, 15 octobre 1872, également signée par Daniel H. Wells, l'autre conseiller de la Première Présidence.

9 Voir l'article paru dans *The American Register* et cité dans *Biography and Family Record of Lorenzo Snow; One of the Twelve Apostles of the Church of Jesus Christ of Latter-day Saints*, par Eliza Roxcy Snow, Lettre III, écrite à Paris, le 18 décembre 1872, Deseret News, p. 512.

des signes marquant le compte à rebours vers le millénaire. »<sup>10</sup> Lorenzo Snow, dont la présidence clôtura cette période, observe que l'Église de 1901, centrée en Utah, était « dans une situation de rassemblement compact (...) divisée en pieux. » Dans l'une de ses dernières communications, le président Snow voulait que ses Frères du Collège des Douze se libèrent des considérations locales de façon à porter l'Évangile aux nations de la terre, disant : « C'est aux apôtres de montrer au Seigneur qu'ils sont ses témoins auprès de toutes les nations et qu'ils le font du mieux qu'ils peuvent. »<sup>11</sup>

Dès le début du XXe siècle, l'intention des dirigeants mormons était donc claire : ils souhaitaient construire l'Église à l'international. La communauté des saints affrontait de nouveaux défis. Certes, la période des persécutions violentes était révolue, la polygamie avait cessé et l'Utah était devenu le 45<sup>e</sup> État de l'Union, mais le « corridor mormon » de l'Ouest des États-Unis ne pouvait plus fournir de travail, ni de perspectives d'avenir aux nouveaux émigrants. Il était aussi désormais clair que la politique d'émigration mettait les branches de l'Église à l'étranger dans une position difficile. Par exemple, en Suisse, l'émigration était apparue comme la solution idéale aux diffamations et à la calomnie des articles de presse, aux attaques du clergé protestant et aux persécutions des officiers de police et des juges. Cependant, cela laissait les branches locales appauvries, sans dirigeants, ni membres. Le président John L. Smith rapporta, s'agissant de la branche de Saint Imier : « Cet endroit a très longtemps été la branche la plus florissante de tout le pays, mais avec l'émigration, elle a rendu son dernier souffle et n'a pas eu de véritable organisation dans les trois derniers mois ». <sup>12</sup> Genève fit face au même défi avec les 400 membres qui émigrèrent entre 1854 et 1894. En effet, un tiers des convertis de la Mission suisse de 1861 émigrèrent. Certaines années, il y avait même plus d'émigration que de baptêmes.

C'est la raison pour laquelle le nouveau mot d'ordre lancé fut « Stay where you are! » (« Restez chez vous ! »). De 1907 à 1929, la Première Présidence ne publia pas moins de quatre lettres différentes exhortant les saints européens « de ne pas émigrer aux États-Unis, mais de rester et de bâtir l'Église dans leurs propres pays. »<sup>13</sup> Sion commençait à prendre un nouveau sens, qui n'était plus synonyme de rassemblement et d'émigration dans l'Ouest des États-Unis. La période de l'exode faisait place à une ère de communication dont l'intention était de porter l'Évangile rétabli, potentiellement à toutes les nations. La prédication pris le pas sur l'émigration, et c'est dans ce contexte que les dirigeants de l'Église de Jésus-Christ incitèrent les convertis à rester dans leurs pays. Cette vision s'accrut avec la nouvelle présidence de Joseph F. Smith et chez les présidents de l'Église qui s'ensuivirent.

Une attention spéciale fut portée aux changements de la réalité internationale, en particulier là où l'expansion et le développement de l'Église semblaient les plus prometteurs. Par exemple, la Loi de séparation des Églises et de l'État en France, en 1905, qui ôta au catholicisme sa place prépondérante dans la vie publique tout en confirmant la liberté de conscience et de religion, retint l'attention des dirigeants d'Utah et semble avoir motivé la réouverture de la Mission française.<sup>14</sup> Jusque-là, les reli-

10 Craig Livingston, *From Above and Below, The Mormon Embrace of Revolution, 1840-1940*, Greg Kofford Books, Salt Lake City, 2013, p. 17.

11 Joseph F. Smith, « Last Days of President Snow », *Juvenile Instructor*, 15 novembre 1901, Vol. 36, No. 22, p. 690. Ce message fut délivré le 28 septembre 1901, deux semaines avant le décès du président Snow. Voir aussi sa dernière intervention publique, en octobre 1901, *Conference Report*, octobre 1901, p. 60-62.

12 Lettre datée du 27 juin 1861, citée par Dale Z. Kirby, *History of the Church of Jesus Christ of Latter-day Saints in Switzerland*, Thèse à BYU, mai 1971, p. 60.

13 *2011 Church Almanac*, Deseret News, 2011, p. 289. Une lettre datée du 14 décembre 1907 déclare : « La politique de l'Église est de ne pas inciter ou encourager les membres à quitter leur pays d'origine, mais de rester fidèles et sincères dans leur engagement à leur gouvernement et d'être de bons citoyens », « Aux Saints de la Mission néerlandaise », dans James R. Clark, *Messages of the First Presidency*, Vol. 4, Bookcraft, 1970, p. 163-166. Voir aussi les lettres datées du 28 avril et du 2 août 1921, ainsi que le 18 octobre 1929 dans Clark, *Messages of the First Presidency*, Vol. 5, p. 199-200 et p.268-269.

14 Voir deux courts articles de *l'Improvement Era* : « Church Affairs in France », novembre 1906, p. 75, et « Separation of Church and State in France », janvier 1907, p. 238-39.

gions en France, comme nous l'avons vu, étaient sous le régime du Concordat, établi par Napoléon I<sup>er</sup> en accord avec la papauté. Ce concordat avait établi un système de « cultes reconnus » tandis que les autres Églises restèrent sous un contrôle strict de l'État, ce qui avait été une source constante de limitations et d'interdictions pour les missionnaires au XIXe siècle.

Avec ce nouvel élan de prédication internationale, de nouvelles missions furent ouvertes en Afrique du Sud (1903), en Suède (1905) et en France (1912). En 1906, le président Joseph F. Smith fut le premier président en fonction à voyager en Europe. Il y revint en 1910, visitant les membres de divers pays d'Europe et assistant au *Congrès pour la paix universelle* à Stockholm, en Suède.<sup>15</sup> C'est en termes visionnaires qu'il prédit la prolifération de temples en Europe. Il annonça aux saints de Zurich : « Le temps viendra où des temples du Très-Haut seront construits dans divers pays du monde. » À l'époque, il n'existait que quatre temples, tous situés en Utah.<sup>16</sup>

Concernant la loi de séparation, Jean Baubérot, spécialiste de la laïcité en France, déclare : « Du tournant de 1905-1908, nous pouvons retenir deux conséquences. La séparation des Églises et de l'État ne constitue pas une simple rupture, mais 'une double rupture' : rupture avec la tradition de 'l'établissement de l'Église dans la société politique' ; rupture avec 'la tradition régaliennne selon laquelle l'État régente les choses religieuses.' »<sup>17</sup> Cette double rupture ne pouvait être que favorable au mormonisme. Cette configuration devait amener les dirigeants à s'interroger sur la possibilité d'un retour des missionnaires en France. Se sont-ils posés la question ? La réponse est affirmative puisque l'*Improvement Era*, le mensuel officiel de l'Église aux États-Unis, fait référence à cette séparation dans ses pages en date de janvier 1907.

« La séparation de l'Église et de l'État en France : Le 11 décembre, le lien légal qui a uni l'Église [catholique] et l'État en France pour une période ininterrompue d'un millénaire a été pratiquement rompu. La lutte a commencé en 1880 avec le bannissement des Jésuites. En novembre, les inventaires des propriétés de l'Église ont été les préliminaires à l'application de la loi de séparation... Des 'Associations cultuelles' sont autorisées par la loi afin d'agir en tant que conseil d'administration pour les propriétés de l'Église... Les sentiments sont intenses des deux côtés, mais on annonce, d'un côté, que le gouvernement 'ne peut être conduit dans le piège de fermer les églises' et que de l'autre, l'Archevêque de Paris a fortement condamné le conseil des immodérés de placarder des appels aux cléricaux pour résister violemment aux officiers. »<sup>18</sup>

Ainsi, le 15 octobre 1912, une conférence spéciale se tint à Paris, réunissant tous les missionnaires parlant français.<sup>19</sup> À cette occasion, l'apôtre Ruderger Clawson, président des missions européennes, en présence de Hyrum W. Valentine, président de la Mission suisse et allemande, et de Roscoe W. Eardley, président de la Mission néerlandaise et belge, organisa la Mission française avec Edgar B. Brossard (1889-1980), lui-même jeune missionnaire, comme président. À une « inspiration » qui rassemblait les convertis vers un centre névralgique aux États-Unis, succédait une « expiration » sous la forme d'une

15 Richard Neitzel Holzapfel et R. Q. Shupe, *Joseph F. Smith, Portrait of a Prophet*, Salt Lake, Deseret, 2000.

16 Marba C. Josephson, « Against the Backdrop of the Juras and the Alps », *Improvement Era*, septembre 1955, p. 686. Serge F. Ballif, qui présidait la Mission suisse au moment de la visite du président Smith, en 1906, rapporta : « ... Je n'oublierai jamais le jour où une grande conférence fut organisée à Berne, capitale de la Suisse, et où le président de l'Église, le prophète, voyant et révélateur, Joseph F. Smith, se joignit à nous lors de cette conférence. Parlant aux gens d'ici, il étendit la main et dit : 'Le jour viendra où ce pays sera couvert de temples où vous pourrez vous rendre pour racheter vos morts.' », *Conference Report*, octobre 1920, p. 90.

17 Jean Baubérot, *Laïcité 1905-2005, entre passion et raison*, Seuil, Paris, 2004, p. 106.

18 Voir « Separation of Church and State in France », *Improvement Era*, janvier 1907, N°3, p. 238-39.

19 Voir « Minutes of the organization of the French Mission, 15 oct. 15, 1912, 46, rue Richer, Paris, at 2:15 pm. », CHL MS 5450.

prédication internationale. Mais la France, et toute l'Europe, allaient affronter deux Guerres mondiales et la Grande Dépression, autant d'obstacles à une véritable extension.

#### 4. « *Des guerres et des bruits de guerre* » : *L'Église de Jésus-Christ face aux conflits mondiaux de la première partie du XXe siècle*

Ce virage substantiel entraînait des conséquences pour le projet de l'établissement de Sion. Quelles qu'aient été les preuves du « dessein providentiel » que les dirigeants de l'Église avaient pu observer dans les mouvements internationaux en faveur de la paix au début du XX<sup>e</sup> siècle, elles furent balayées par les deux conflits mondiaux et la crise économique dévastatrice qui en fut le cœur. Il faudra plusieurs décennies pour que soient appréhendées les implications du « Restez chez vous », un demi-siècle de guerres, de génocides et de catastrophes économiques. En fait, il faudra encore du temps avant que soit compris le fait que venir en Sion « impliquait de changer de cœur plutôt que de changer de pays. »<sup>20</sup>

À l'aube de la Première Guerre mondiale, l'Église de Jésus-Christ comptait 300 000 membres et 12 des 22 missions dans le monde se situaient en dehors des États-Unis. En position pour une croissance internationale, l'Église était dirigée par un neveu du prophète Joseph Smith qui avait une vision et de grandes espérances pour l'avenir. Cependant, avec le déclenchement de la guerre, il dut faire face à une nouvelle situation où les nations de l'Europe priaient le même Dieu pour leur victoire.

Hyrum Mack Smith, fils du prophète d'alors, était le président de la Mission européenne lorsqu'éclata la Première Guerre mondiale. De ce fait, le 2 août 1914, il est à Chemnitz, en Allemagne, au moment de la déclaration de guerre. Après bien des péripéties (lui et ses compagnons de voyage seront suspectés d'être des espions et interrogés), nos dirigeants arrivèrent en Suisse. C'est là que Hyrum Smith écrira dans son journal : « Cinq des plus grandes nations chrétiennes sont maintenant en guerre les unes contre les autres. Elles prient une même divinité pour que celle-ci soit favorable à leurs armées, leur donne la victoire et mène à la défaite, à la honte et à la ruine de leurs ennemis chrétiens. Il semble que Dieu soit dans une bien étrange situation. Qui entendra-t-il et à qui ira sa faveur ? Au Kaiser d'Allemagne ? Au Tsar de Russie ? Au Roi d'Angleterre ? À l'Empereur d'Autriche ? Au Président de la France ? À quelle mère, épouse ou sœur des différentes nations qui offrent des prières ferventes au bénéfice d'un fils, d'un mari ou d'un frère, engagés à se tuer les uns les autres, répondra-t-il ? »<sup>21</sup> Un défi nouveau apparut pour l'Église qui se voulait internationale : comment concilier l'unité de la foi avec des fidèles de l'Église des deux côtés du front ?

Quelques décennies plus tard, l'apôtre David O. McKay, parlant de la Seconde Guerre mondiale, déclarera : « Nous voyons que la guerre est incompatible avec les enseignements du Christ. L'Évangile de Jésus-Christ est un Évangile de paix. La guerre en est l'antithèse et produit la haine. Il est vain d'essayer de réconcilier la guerre avec le vrai christianisme. »<sup>22</sup>

La tourmente de cette période de guerres eut un effet dévastateur sur l'Église en Europe. Les missionnaires furent évacués. Les unités locales reçurent une autorité accrue, mais les dirigeants locaux étaient rares, avaient peu d'expérience, et certains se sentirent livrés à eux-mêmes avec peu ou pas de contacts avec le siège de l'Église. La Grande Dépression s'accompagna d'une réduction radicale du nombre de missionnaires. D'un point de vue moral, pour la première fois, les dirigeants étaient confrontés à des guerres de grande envergure avec l'amer dilemme que des dizaines de milliers de saints étaient envoyés pour combattre des deux côtés du front. Rappelons aussi qu'au sortir de la guerre 1914-1918, l'Église, avant de reprendre sa « respiration » naturelle, dût faire face aux refus de

20 Grant Underwood, *The Millenarian World of Early Mormonism, Op. Cit.*, p. 35.

21 Hyrum Mack Smith (1872-1918), *Diaries 1913-1916*, MS 5842, CHL.

22 David O. McKay, *Conference Report*, avril 1942, p. 70-74.

nombreux pays, en particulier en Europe, d'accorder des visas aux missionnaires. Durant l'entre-deux-guerres, la Mission française progressa surtout en Suisse romande et en Belgique francophone. La France offrait alors encore peu de conversions.

Malgré tout, le président Heber J. Grant, qui succéda à Joseph F. Smith en 1918, était tout aussi déterminé à porter l'Évangile au monde entier. Il envoya le jeune apôtre David O. McKay faire un tour du monde de l'Église « afin qu'il y ait quelqu'un dans les délibérations de la Première Présidence et du Collège des Douze complètement au fait de la situation actuelle. »<sup>23</sup> Cette visite, qui dura près de deux années entre 1920 et 1921, prépara le terrain pour les changements que McKay opérera lorsqu'il deviendra lui-même président de l'Église en 1951. Dans son rapport évaluant les défis auxquels les saints devaient faire face à l'international, il proposa de prendre des mesures pour améliorer l'image de l'Église, de mieux utiliser les missionnaires, de construire des lieux de réunion plus appropriés et de faire en sorte que les autorités générales visitent plus fréquemment les missions à l'étranger. Il fit aussi la recommandation de réitérer l'exhortation de ne pas émigrer aux États-Unis.

### 5. Trois exemples en France qui illustrent la situation de l'Église de Jésus-Christ dans les missions en 1940

Pour illustrer les carences de la situation de l'Église en dehors des États-Unis, nous avons choisi de présenter très brièvement le portrait de trois saints des derniers jours qui sauront, malgré la précarité de leurs conditions, faire preuve de courage et d'initiative pendant la Seconde Guerre mondiale en France. Deux femmes, un homme, sommes toutes des gens « ordinaires » qui, en temps de crise, ont su se montrer à la hauteur des enjeux, se mettant au service des autres : Éveline Kleinert, Lucile Fabre et Léon Fargier.

#### a) Éveline Kleinert (1878-1949)



Éveline avec sa nièce Antoinette Charlet. Photo de famille de Geneva Pincock, nièce d'Eveline Kleinert, utilisé avec sa permission

Éveline Kleinert (1878-1949), une Suisse à Paris Née à Pully, dans le canton de Vaud, en Suisse, le 9 février 1878, Éveline est la fille de Marc Louis Charlet et Delphine Catherine Vionnet, lesquels se sont joints à l'Église de Jésus-Christ en 1895, en Suisse. Elle-même fut baptisée le 1er octobre 1896 à Ouchy, Lausanne, à l'âge de 18 ans. Delphine, sa jeune sœur, fut baptisée le 28 juillet 1898.

Éveline avait quitté l'Europe pour s'installer à San Francisco comme gouvernante aux alentours de 1915. En chemin, elle rendit visite à sa sœur, Delphine, qui était à Salt Lake City, et reçut ses dotations au Temple le 24 février 1915. Elle fut aussi scellée à ses parents. Elle revint des États-Unis probablement en 1920. À son retour, elle décida de s'installer à Paris, où habitaient son frère, Frédéric Charlet, et son épouse, Thérèse. Frédéric était garagiste. C'est à Paris qu'elle rencontrera Charles (Karl) Kleinert, un chauffeur de taxi de 38 ans, originaire d'Affoltern, Zurich, en Suisse. Ils se marièrent le 15 décembre 1925 à Paris. Elle avait 47 ans.

La vie de la branche de Paris, qui consiste surtout en un petit groupe de femmes, célibataires ou veuves pour la plupart, s'organise grâce aux missionnaires. En plus d'Éveline, on compte sœur Blenké, Hélène Maillet (baptisée en novembre 1931), Anna Tour-

<sup>23</sup> « Two Church Workers Will Tour Missions of Pacific Islands », *Deseret News*, 15 octobre 1920, p. 5.

nant (baptisée fin 1931), Frieda Kaufmann (baptisée en mars 1936), Louise Emma Beaucantin (baptisée en août 1936) et Marie Winckel Martin (baptisée en septembre 1936). On mentionne aussi une sœur Marie Louise Roze (parfois orthographié Rose), baptisée le 11 juillet 1939. Depuis le départ de Joseph Evans, président de la Mission française, en octobre 1939, puis de Gaston et Flore Chappuis,<sup>24</sup> en août 1940, les membres de la branche de Paris sont livrés à eux-mêmes. Le 11 août a lieu la dernière réunion sous la direction d'Elder Chappuis. Dès lors, la branche est entre les mains d'Éveline Kleinert.

En Suisse romande, du fait de la neutralité du pays, les choses seront différentes. Même en Belgique, elle aussi occupée, malgré le départ des missionnaires, les dirigeants locaux, certes peu nombreux et avec une expérience limitée, reprendront le flambeau et réussiront à maintenir l'unité de l'Église et même à faire des convertis durant cette période de guerre. Les unités, déjà nombreuses et géographiquement proches, forment un réseau serré. Surtout, les familles sont membres depuis plusieurs générations et connaissent le fonctionnement de l'Église. En France, rien de semblable, et Paris est l'exemple typique d'une unité isolée, composée de femmes récemment converties pour la plupart, laissée sans prêtrise avec le départ des missionnaires et sans contacts avec le siège de l'Église.

Éveline est donc la secrétaire de la branche pendant l'occupation, recevant les maigres dîmes et offrandes de jeûne, les conservant pour le jour futur où la prêtrise pourra être de nouveau présente à Paris. Lorsque des colis de nourriture leur parviennent, elle en assure la distribution aux plus nécessiteux, visitant les malades chaque fois qu'elle le peut.

Nous retranscrivons ci-dessous les notes de l'histoire officielle, rédigées par Éveline pendant la période d'occupation :<sup>25</sup>

- 26 janvier 1941 : Pas de réunions à cause du froid intense. Deux des sœurs sont d'ailleurs très malades.
- 27 décembre 1942 : Les sœurs se sont réunies pour le dernier dimanche du mois et ont partagé des rafraîchissements. De petits colis de nourriture furent donnés aux membres. Certaines d'entre elles sont en très mauvaise santé.
- En février et mars 1943 : Les réunions n'ont pas eu lieu à cause du grand froid et du manque de fuel pour se chauffer. De plus, beaucoup de membres étaient malades.
- Dimanche 20 juin 1943 : Premières réunions depuis le 25 avril à cause des problèmes de santé de beaucoup de membres.
- Mardi 17 août 1943 : Sœur Louise Beaucantin est décédée ce jour.
- 2 février 1944 : Visite de Léon Fargier, membre de Valence, aux sœurs de la branche de Paris. Elles ont pu prendre la sainte cène, ce qui n'était pas arrivé depuis le départ de Gaston Chappuis, en août 1940. Il a également béni cinq des sœurs qui étaient malades et fatiguées des privations imposées par la guerre.
- Dimanche 13 février 1944 : Les réunions cessent à cette date, les sœurs étant malades, fatiguées, à cause du manque de transport en bus ou en métro et les nombreuses alertes dues aux raids aériens des Alliés. Les sœurs ont promis d'écrire chaque semaine à sœur Kleinert, laquelle écrira pour donner des nouvelles de la branche à chacune.

<sup>24</sup> Gaston Chappuis (1908-1969) est né à Lausanne de parents déjà membres de l'Église de Jésus-Christ. Il émigra à Salt Lake City, en Utah, à l'âge de 17 ans, en 1925. Il servira une première fois dans la Mission française (1936-38). Il fut rappelé pour une seconde mission arrivant à Paris le 30 août 1939. Après le départ du président Evans, Gaston le remplaça pour superviser la Mission. Il quittera la France en août 1940 avec sa jeune épouse, Flore Lahon, originaire de Belgique.

<sup>25</sup> Voir *French Mission History*, A3529: 208, 210, 211, 221, 222, 223, etc.

### b) Lucile Fabre (1887-1958) : sainte des derniers jours et résistante<sup>26</sup>

Lucile Fabre, suivant l'état-civil Louise Victorine Fabres, est née à Honfleur le 6 mars 1887. Elle est issue d'une famille pauvre et, très jeune, est placée comme domestique dans une famille fortunée. Avec le temps, elle grandit dans un fort esprit de patriotisme, probablement dû, comme le suggère Grant Emery, son biographe, d'une part aux cinq années que son frère, Auguste Victor (1892-1946), passa en tant que prisonnier de guerre en Allemagne pendant la Première Guerre mondiale, et d'autre part à sa propre carrière comme infirmière à partir des années 1920. Leur père, Louis Auguste, meurt en 1916 sans avoir revu son fils, encore en captivité.



**Lucile Fabre avec Elder Jones, le jour de son baptême.** Utilisé parmi l'album des souvenirs dans Family Search d'Elder Rudger E. Jones.

Lucile est baptisée à Paris le 31 mars 1937 par Elder Rudger E. Jones et confirmée par Elder Claude C. Robbins. Elle habite le même immeuble que les missionnaires, ceci depuis les années 30 et jusqu'à sa mort, en 1958, au 48, rue des Batignolles, à Paris XVII<sup>e</sup>, quartier très populaire à l'époque.<sup>27</sup> Elle est très engagée et sert comme conseillère dans la Société de secours de la branche en 1937 :<sup>28</sup> « PARIS : La branche a maintenant une Société de secours en bon fonctionnement, organisée récemment, comme suit : sœur Hélène Maillat, présidente, sœur Lucile Fabre, conseillère et sœur Élise Brenklé comme secrétaire. »

Pourtant, à partir du départ des Chappuis, on n'entend plus parler d'elle et son nom n'est mentionné nulle part. Nous suivons Grant Emery, qui pense qu'elle a voulu ainsi ne pas mettre en péril ses sœurs de l'Église. Elle avait en effet rejoint la Résistance (FFI, groupe Désiré) tout en restant dans son quartier. Elle écoute la BBC, fait rapport des nouvelles qu'elle entend à ses voisins pour leur remonter le moral. On donna à Lucile le surnom de « porte-parole de la France occupée ». Un beau titre.

Cependant, son activité est beaucoup plus étendue et utile. Dans un dossier la concernant aux Archives Nationales américaines, on apprend ainsi qu'elle a recueilli au moins quatre parachutistes, un Américain et trois Britanniques (RAF), qu'elle a

accueillis chez elle avant de les remettre à des membres du Service d'Intelligence anglais ou américain, assurant ainsi leur évacuation et leur rapatriement. Elle fit également, pour un correspondant de la RAF dans la capitale, des repérages de piste d'envol des VI allemands dans les environs de Paris. Enfin, elle participa activement à la Libération de Paris dans son quartier des Batignolles.

Parlant de son engagement et de ses actions, sœur Fabre déclara : « Je ne peux m'étendre sur tous les détails de mon activité, distribution de tracts etc., j'ai seulement fait le travail d'une grande patriote qui adore sa chère patrie et garde une très grande reconnaissance aux alliés qui ont tant fait pour la France. »<sup>29</sup> Elle sera décorée pour ses actes de bravoure par les gouvernements américain, canadien et français (et recevra la Croix de Lorraine, un symbole de la France Libre introduit suite à la Seconde Guerre mondiale).

<sup>26</sup> Toutes les informations sur Lucile Fabre ont été généreusement partagées par Grant Emery, dont les travaux sur cette période de l'histoire de l'Église de Jésus-Christ en France sont très riches et pertinents. J'utiliserai l'orthographe « Lucile Fabre ».

<sup>27</sup> Son baptême est mentionné dans *L'Étoile*, mai 1937, dans la rubrique « En passant ».

<sup>28</sup> Dans le Q. R. 1937 :17, Voir aussi *L'Étoile*, janvier 1938, « En passant », p. 23.

<sup>29</sup> Déclarations de Lucile Fabre contenues dans le dossier la concernant aux Archives Nationales Américaines. Document signalé par Grant Emery.



Eveline Kleinert (assise à g.) et Lucile Fabre (au centre), arborant sa cocarde tricolore. Tiré d'une brochure publiée par les Militaire saints des derniers jours à Paris, en possession de l'auteur

Après la Libération, elle reparait dans la branche de Paris, œuvrant de nouveau pour la Société de Secours. Ci-contre, on la voit sur la photo des sœurs de Paris (1<sup>er</sup> rang, au centre) avec les militaires saints des derniers jours, à côté de sœur Kleinert (à gauche). Elle arbore une sorte de médaillon ou cocarde tricolore, probablement aux couleurs américaines, elle qui avait demandé dans son rapport : « Comme j'aimerais pouvoir porter à mes vêtements un insigne ou ruban qui perpétuerait l'amour et la reconnaissance que nous devons garder pour nos chers alliés! »<sup>30</sup>

Sœur Kleinert, Sœur Fabre, deux façons de servir, deux façons de réagir aux enjeux de cette période troublée, mais un seul esprit de service et d'abnégation chez ces deux femmes de devoir !

### c) Léon Fargier (1893-1981), seul détenteur de la prêtrise en France durant la guerre

Léon Paul Fargier est né le 4 février 1893, à Asperjoc, un petit village de l'Ardèche, dans le sud de la France. Enrôlé en 1911, à 18 ans, dans la Marine nationale, il est envoyé dans le Pacifique, puis dans les Dardanelles pendant la Première Guerre mondiale. C'est en Turquie qu'il rencontre Claire Magnifico, qui deviendra son épouse. Victime des fièvres pendant la guerre, il a droit à un emploi dans l'administration. En 1931, Léon et son épouse s'installent à Valence. C'est là qu'ils rencontrent l'Église, et le 13 août 1932, M. Fargier est baptisé par Elder Robert Hull et Mme Fargier par Elder Ivan C. Jones.

Tout aurait pu se dérouler de façon simple et banale s'il n'y avait eu la Seconde Guerre mondiale qui, après le départ de Gaston Chappuis, projette Fargier dans une situation inattendue : il est le seul détenteur de la prêtrise de Melchisédek en France. Valence étant en Zone libre (dans la partie sud-est de la France pendant l'Occupation), il a une certaine liberté de mouvement, qu'il met à profit pour remplir ses fonctions. Il prend son bâton de pèlerin et visite les saints dans les Bouches-du-Rhône. Il se rend aussi dans le Gard, à Nîmes, où des réunions de Sainte-Cène se tiennent chez les sœurs Julian. En parallèle à ses activités à Valence et Grenoble, il se rend à Saint-Étienne et à Lyon, où il réussit à visiter quelques membres. Il manifeste aussi un très grand zèle missionnaire, baptisant même cinq personnes. En août 1941, il visite un certain frère Bret et raconte : « Visite à frère Bret à Montrigaud, d'où j'ai dû retourner à pied sur 29 km, jusqu'à Romans. Malgré cela, je suis heureux d'accomplir ce travail missionnaire et je remercie Dieu pour ce privilège. »<sup>31</sup>

Après le débarquement des Américains en Afrique du Nord en novembre 1942, les Allemands occupent toute la France. De ce fait, paradoxalement, il est plus facile pour Fargier de voyager dans le



Frère et sœur Fargier, 26 mai 1949. Tiré d'un article de l'Étoile dans la rubrique « Les nouvelles de l'Église », « Histoire de Famille : Famille Fargier, Grenoble », L'Étoile, septembre 1979, p.14.

30 Rapport de Lucile Fabre en date du 5 mars 1946, partagé par Grant Emery.

31 Léon Fargier, « Histoire de Famille : Famille Fargier, Grenoble », *L'Étoile*, septembre 1979, p. 5.

nord et l'est de la France. Ainsi, le 10 octobre 1943, il visite les membres de Besançon, très heureux de prendre la Sainte-Cène. Il visite aussi les membres à Lyon, Saint-Étienne et Marseille. C'est en février 1944 que Léon Fargier se rend à Paris, à la demande de sœur Kleinert. Il bénit chacune des sœurs et leur administre la Sainte-Cène lors d'une réunion chez sœur Brenklé. Il continue ses visites à Nîmes, Saint-Florent, Saint-Étienne et Grenoble. Cependant, en 1944, ses voyages deviennent plus difficiles du fait de la mauvaise circulation des trains, souvent arrêtés par les actions des résistants.

**M. FARGIER**  
*seul pasteur mormon*  
*de la zone libre*  
**A BAPTISÉ**  
**ses quinze ouailles**  
*dans la piscine municipale*  
*de Grenoble*

Article du journal *Paris Soir* du 21 juillet 1941 sur le ministère de Léon Fargier. Tiré d'un article de l'Étoile, « Histoire de Famille : Famille Fargier, Grenoble », « Nouvelles de l'Église », L'Étoile, octobre 1979.

En août 1944, Maurice et Odette Margel, une famille juive qu'il avait baptisé à Grenoble le 27 juillet 1941, se réfugie chez les Fargier pour y rester jusqu'à la Libération. Fargier commente : « Je continue toujours à tenir des réunions de culte à Grenoble et à Valence. Nous sommes bénis par Dieu et ressentons la présence de son Esprit... Mon service missionnaire a continué durant toute la durée de l'Occupation nazie. Pendant ce temps, j'ai visité successivement les membres de l'Église à Grenoble, Saint-Étienne, Lyon, Meyssiès et Marseille. »

Il se rappelle : « Inutile de mentionner les souffrances endurées durant toute la durée de la guerre, quand nous avons souffert de la faim et de la présence de l'occupant. »<sup>32</sup> Son ancien évêque et visiteur au foyer à Grenoble, Pierre Oger, déclarera des années plus tard : « Il était souvent arrêté par la Gestapo et traversa de nombreuses fois la ligne de démarcation au péril de sa vie. »<sup>33</sup>

Ces quelques exemples tirés de la vie des saints en France démontrent combien les fidèles de l'Église de Jésus-Christ n'étaient pas préparés, malgré l'exhortation de rester dans leur pays. Leur courage et leur esprit d'entreprise leur a cependant permis de faire face de façon remarquable aux défis du moment. Concernant le principe de Sion, les deux guerres mondiales allaient donc être riches en enseignements pour concevoir une nouvelle dimension de l'Église.

## 6. L'Après-guerre et le principe d'une Sion internationale

Ce n'est qu'après la fin de la Seconde Guerre mondiale que les implications de la politique du « Restez chez vous » devinrent de plus en plus claires. La mission humanitaire de l'apôtre Ezra Taft Benson, dans une Europe ravagée par la guerre, confirma l'importance de pouvoir prendre soin des saints dans le monde entier. Le président George Albert Smith avait donné à Elder Benson trois objectifs : apporter les secours des saints américains aux saints d'Europe dans le dénuement, rouvrir les missions en Europe et préparer la venue d'une nouvelle moisson de missionnaires. En fait, ce deuxième conflit mondial permit aux dirigeants de l'Église de se rendre compte de ce qui était en jeu si on voulait bâtir et renforcer l'Église en Europe et ailleurs. Si on voulait édifier Sion, il fallait repenser les structures de l'Église.<sup>34</sup> Cette mission humanitaire posait les questions suivantes : Quel est le sens du principe de Sion dans un siècle de guerres mondiales, de bouleversements économiques et de déclenchement d'armes nucléaires ? Était-ce encore un but à atteindre, un idéal à poursuivre ? L'aide

<sup>32</sup> Léon Fargier, *L'Étoile*, « Nouvelles de l'Église », Famille Fargier 1979, p. 15.

<sup>33</sup> Alain Marie, « Léon Fargier », *Op. Cit.*, p. 29-ss.

<sup>34</sup> Voir *A Labor of Love, The 1946 European Mission of Ezra Taft Benson*, Deseret, 1989, et Frederick Babbel, *On Wings of Faith, My Daily Walk with a Prophet*, Cedar Fort, 1998.

envoyée par les saints américains à leurs frères européens était une démonstration puissante et spontanée de cet esprit de Sion.

Lorsque David O. McKay devint le président de l'Église en 1951, tout était en place pour permettre l'émergence d'une Sion des derniers jours internationale. Durant sa présidence (1951-1970), un élan puissant chercha à « apporter le programme complet de l'Église » aux saints à travers le monde. Cela signifiait former les dirigeants locaux, traduire le matériel de l'Église en de nombreuses langues, mieux organiser la préparation et l'encadrement missionnaire et construire davantage d'églises,<sup>35</sup> signe concret d'une implantation faite pour durer. Ce dernier point reçut une attention toute particulière grâce à un plan sans précédent de constructions de « chapelles » dans le monde.<sup>36</sup>

Mais l'élément le plus significatif de cette « nouvelle ère » fut sans doute la construction de deux temples en Europe. Le président McKay déclara : « Nous voudrions que nos membres restent en Europe et y bâtissent des branches fortes, particulièrement maintenant que nous leur apportons des temples... Ils peuvent maintenant rester là, édifier les branches, recevoir leurs dotations et accomplir l'œuvre du temple à la fois pour eux-mêmes et pour leurs ancêtres. »<sup>37</sup> Le temple de Berne, en Suisse, fut consacré en 1955, et celui de Londres en 1958. Le premier pieu en Europe fut organisé en Angleterre, à Manchester, cinq ans plus tard, en 1960. De façon éclatante, le président McKay avait réalisé sa vision d'une Église internationale, vision née de sa « tournée » des branches de l'Église en 1920-21, approfondie lors de sa présidence de la Mission européenne commencée en 1923 et confirmée par les conséquences de la Seconde Guerre mondiale.

Ce n'est que quelques années plus tard que la dimension théologique d'un tel revirement fut explicitée par le président Harold B. Lee. Il déclara lors d'un discours en avril 1973 : « Dans les premiers temps de l'Église, des lieux spécifiques où les saints devaient se rassembler ont été indiqués et le Seigneur a donné la directive que ces lieux de rassemblement ne devaient pas être changés. Mais il a alors donné une précision : 'Jusqu'à ce que vienne le jour où l'on ne trouvera plus de place pour eux ; alors, j'aurai d'autres lieux que je leur désignerai, et ils seront appelés pieux, pour la tente ou la force de Sion.' (D&A 101:21). » Le temps était arrivé de développer l'organisation de l'Église dans le monde entier.

Déjà, en 1967, Lee avait déclaré : « Lorsque j'entrais dans le Conseil des douze apôtres, nous avions 35 missions. Avec le président Joseph Fielding Smith, j'aidais à organiser le 138<sup>e</sup> pieu. Nous avons maintenant 443 pieux... Le nombre de membres de notre Église augmente d'environ trois fois le taux de croissance de la population des États-Unis. Mais, d'une façon tout aussi significative, la distribution régionale de la population de l'Église suit certaines tendances claires que nous devons reconnaître, non seulement intellectuellement, mais aussi administrativement... »<sup>38</sup> Citant ce que l'apôtre Bruce R. McConkie avait affirmé lors d'un discours prononcé à une conférence régionale au Mexique, le président Lee confirma :

« Le lieu de rassemblement des saints du Mexique, c'est le Mexique ; le lieu de rassemblement des saints du Guatemala, c'est le Guatemala ; le lieu de rassemblement des saints du Brésil, c'est le Brésil et il en va de même dans tous les endroits de la terre. Le Japon est pour les Jap-

35 En France furent construites, dans les années 1960, les églises de Bordeaux, Versailles, Nice, Marseille, de même que celles de Bruxelles, Charleroi et Liège, en Belgique.

36 Cet effort doit beaucoup au travail de Henry D. Moyle, conseiller dans la Première Présidence, et à la direction de Wendell Mendenhall, chef du Building Committee de l'Église. Voir Gregory A. Prince and Wm. Robert Wright, *David O. McKay and the Rise of Modern Mormonism*, University of Utah Press, 2005, chapitre 9, p. 199-226.

37 Voir David O. McKay Diaries, 26 août 1953, cité par Prince et Wright, *David O. McKay and the Rise of Modern Mormonism*, *Op. Cit.*, p. 366.

38 Conférence générale d'octobre 1967, p. 103-4, ou *Improvement Era*, janvier 1968, p. 29. La traduction française est tirée de *Mon royaume remplira toute la terre*, Ch. 19, « Harold B. Lee », p. 212-14.

onais, la Corée pour les Coréens, l'Australie pour les Australiens. Chaque pays est le lieu de rassemblement de son peuple. »

« On ne peut plus considérer cette Église comme 'l'Église d'Utah' ou une 'Église américaine'<sup>39</sup> : la population de l'Église est maintenant répartie partout sur terre en 78 pays, enseignant actuellement l'évangile en 17 langues. Cette population de l'Église considérablement accrue est aujourd'hui notre problème le plus dur à résoudre, et si nous avons des raisons de beaucoup nous réjouir d'une si vaste expansion, cela pose de grands problèmes aux dirigeants de l'Église, qui doivent rester à la hauteur des nombreux problèmes. »<sup>40</sup>

Ce fondement doctrinal et le besoin de repenser la structure et l'organisation de l'Église de Jésus-Christ initié par la période McKay allaient relancer une nouvelle phase de « respiration » entre le cœur de l'Église et son expansion internationale. Ce furent la succession de nouveaux pieux créés, y compris en Asie et en Afrique, les nouveaux magazines, les nouvelles discussions missionnaires et les centres de formation missionnaire, la construction du Church Office Building, et surtout, de nouveaux temples. Mais il y eut aussi la création des nouveaux collèges des soixante-dix, avec l'appel de dirigeants locaux, puis l'appel de la Présidence d'Interrégion, laquelle étaient non seulement issue des différentes nations mais postée dans diverses parties du globe. Jamais l'« expiration » de l'Église n'avait été si large. Enfin, les programmes furent adaptés pour correspondre aux besoins d'une Église internationale, multiethnique, multiculturelle et multilingue.

Le rôle du président Kimball (1973-1985), qui succéda au président Lee, ne peut pas être surestimé. On peut citer deux exemples, parmi tant d'autres, de son impulsion internationale : l'appel de missionnaires venant des différents pays où l'Église était implantée et la Déclaration N°2, qui allait donner la prêtrise à tous les hommes dignes, ouvrant les portes de nombreux pays, en particulier en Afrique. Dans ce même esprit, le président Gordon B. Hinckley (1995-2008) poursuivit cette œuvre pour faire de l'Église une organisation mondiale lorsqu'il annonça en 1997 la construction de « petits temples ». Parlant de régions isolées ayant une perspective limitée de croissance, il demanda : « Est-ce que ceux qui vivent dans ces régions doivent se voir refuser pour toujours les bénédictions des ordonnances du temple ? En visitant certaines de ces régions il y a de cela quelques mois, nous avons réfléchi à la question dans un esprit de prière. La réponse, croyons-nous, est venue claire et distincte. Nous allons construire de petits temples dans certaines de ces régions, avec tous les équipements nécessaires pour en administrer les ordonnances. »<sup>41</sup>

Au moment du décès du président Hinckley, l'Église comptait plus de 100 temples, dont 84 furent consacrés par lui-même. Aujourd'hui, en 2021, on en dénombre 251 entre ceux qui sont en activité, en construction ou annoncés. Un autre exemple de cette volonté internationale est aussi la création du Fonds perpétuel d'études, créé en 2001 et alimenté par des dons, qui permet de financer les études de jeunes adultes sous forme de prêts sans intérêt. A ce jour, plus de 70 000 personnes issues de 73 pays en ont bénéficié.

En Europe francophone, la multiplication des pieux qui couvrent la totalité de la région est l'une des confirmations les plus visibles de cette expansion internationale, d'autant que beaucoup des prés

39 Sur ce sujet du mormonisme comme Église américaine, voir les travaux de Bernadette Rigal-Cellar, en particulier « Être français dans une Église d'origine américaine : les Mormons de France », dans *Les mutations transatlantiques des religions*, Les Presses de l'Université de Bordeaux, 2000, p. 279-308 et *La religion des Mormons*, Paris, Albin Michel, 2012.

40 Harold B. Lee, « Strengthen the Stakes of Zion », avril 1973. En français « Fortifier les pieux de Sion », *L'Étoile*, octobre 1973, p. 423-27.

41 Gordon B. Hinckley, « Some thoughts on Temples, Retention of Converts and Missionary Service », *Ensign Magazine*, novembre 1997.

idents de pieux actuels sont jeunes, entre trente et quarante ans. Voici la liste des pieux francophones d'Europe, leur date de création et le nom du 1<sup>er</sup> président de pieu au moment de l'organisation :

#### Dates de création des pieux d'Europe francophone

Nom du pieu	Date de création	Nom du 1er président de pieu
Paris	16 novembre 1975	Gérard Giraud-Carrier
Bruxelles	20 février 1977	Joseph Scheen
Nice	15 mai 1980	Michel Paya
Genève	20 juin 1982	Denis Bonny
Nancy	24 avril 1983	Keith Bishop
Lille	17 janvier 1988	Dominique Degrave
Lyon	9 septembre 1990	Pierre Brenders
Paris-Est	8 mars 1992	Dominique Calmels
Bordeaux	24 mai 1992	Jacquie Simonet
Toulouse	22 septembre 2002	Jean-Paul Guérinot
Angers	14 décembre 2003	Alain Marie
Lausanne	28 août 2005	Bernard Ochs
Paris-Sud	15 septembre 2014	Louis-Marie Liébard
Rennes	15 septembre 2014	Jean-Yves Raveneau

À la multiplication des pieux, en Europe comme ailleurs, allait aussi correspondre une internationalisation des dirigeants au niveau général de l'Église. Dès 1975, Charles Didier, un Belge, accédait à de hautes fonctions dans l'Église. Parlant de nombreuses langues, l'homme de terrain et dirigeant hors pair présidera diverses interrégions (Europe de l'Est, basé à Moscou, ou Amérique du Sud) et sera par deux fois l'un des sept présidents des Soixante-dix à Salt Lake City, en Utah. Beaucoup d'autres Européens suivront, parmi lesquels Elder Dieter F. Uchtdorf, un Allemand membre du Collège des Douze qui servira plusieurs années comme conseiller dans la Première Présidence de l'Église. Enfin, du côté français, en plus des présidents des pieux, des présidents de mission et des Soixante-dix d'interrégion, on se doit de citer le nom de Gérard Caussé qui, en octobre 2015, est devenu le 15<sup>e</sup> Évêque-Président de l'histoire de l'Église de Jésus-Christ.

Du côté des temples, l'Europe en compte 14 déjà consacrés et 5 annoncés récemment (un en Russie, un autre à Budapest, en Hongrie, à Bruxelles, en Belgique, à Oslo, en Norvège et à Vienne, en Autriche). Le total mondial dépasse les 200 temples.

Il faut insister sur le fait que le glissement du concept de Sion n'a pas été que sémantique. Officiellement, Sion n'était plus, comme nous l'avons évoqué, un lieu où se rassembler mais un état d'esprit à acquérir. Avec la multiplication des pieux (319 en 1960, 537 en 1970, 1 218 en 1980, puis 3 463 fin 2020), le nombre de dirigeants locaux capables de gérer ces ensembles de saints est aussi aller en augmentant rapidement, car il ne s'agit pas seulement d'une gestion administrative mais d'une direction pastorale et spirituelle. De ce point de vue, l'Église de Jésus-Christ des Saints des Derniers Jours ne se contente pas d'une expansion géographique ou d'une multiplication de succursales, comme ce pourrait être le cas dans une multinationale. Ses valeurs, pour ne pas dire ses principes, élèvent l'individu, forge des destins. Le « génie du mormonisme » réside précisément dans cette double capacité à encourager l'individu dans la réalisation de soi tout en préservant la dimension d'une communauté, au sens du souci du prochain. Pour beaucoup, les bénéfices de l'appartenance dépassent le « coût à payer ». Mais le plus significatif, c'est que cela semble être le cas dans différentes parties du globe, parmi une variété de cultures et de traditions.

Certes, à la fin du XXe siècle, on peut dire que l'Église de Jésus-Christ est passée d'une Église multinationale à une Église internationale, mais d'autres défis l'attendent encore.

### 7. *Sion, l'Europe et le mormonisme global au XXIe siècle*

Comme nous l'avons vu, l'élan qui a mené à l'internationalisation de l'Église a parcouru tout le XXe siècle, depuis la vision d'expansion de Lorenzo Snow et de Joseph F. Smith, en passant par les changements structurels et organisationnels de David O. McKay pour arriver aux multiples initiatives prises par Spencer W. Kimball et Gordon B. Hinckley, pour ne citer que les étapes principales. L'intention était sans ambiguïté et les résultats sont indéniables. La question qui demeure reste la suivante pour ce XXIe siècle : Que faut-il à l'Église de Jésus-Christ pour qu'elle devienne une Église globale ? Les sciences politiques nous enseignent que la dimension internationale concerne les relations entre différents pays, souvent à partir d'un centre unique. La référence à une réalité globale transcende les frontières nationales et cherche à répondre par une dynamique globale qui embrasse les besoins de façon planétaire et universelle.

Dans un remarquable article intitulé « Mormonism and the New Shape of Global Christianity », Jehu J. Hanciles suggère deux conditions essentielles pour qu'il y ait globalisation. Tout d'abord, ce qu'il appelle la « localisation », qu'il explique en ces termes : « Le paradoxe central de la globalisation, c'est qu'elle est infaisable sans localisation. Tout mouvement, produit ou expérience qui est global dépend de l'adaptation locale... En effet, le visage du global apparaît dans le local. Une globalisation réussie est inatteignable sans une résonance locale et le processus renforce souvent la préférence locale. »<sup>42</sup> En d'autres termes, la globalisation n'est possible qu'avec une véritable prise en compte totale des diverses situations locales.

Pendant longtemps, le leitmotiv des instructions qui émanaient de l'administration de Salt Lake City était : « Adoptez avant d'adapter ». Aujourd'hui, le discours a changé, comme le montre le texte du chapitre 17 de l'ancien *Manuel 2 : Administration de l'Église* : « Les membres de l'Église connaissent des situations politiques, sociales et économiques très variées. Les paroisses et les branches varient également en taille et en nombre de dirigeants potentiels. Ces situations peuvent contraindre les dirigeants locaux à adapter certains programmes de l'Église... »<sup>43</sup> La hiérarchie est donc consciente du besoin d'adaptation et la légitime dans une certaine mesure, comme le démontre la dernière version du *Manuel*, dont le paragraphe « Adaptation et documentation facultative » explique : « Les dirigeants doivent rechercher l'inspiration afin de savoir quelles directives et quelle documentation facultative utiliser pour répondre aux besoins des membres. »<sup>44</sup>

Cependant, ajoute Hanciles, la localisation, à savoir la prise en compte de tous les éléments d'une réalité multiforme qui dépend des situations locales, ne suffit pas à réaliser la globalisation. Il y ajoute ce qu'il appelle la « transformation multidirectionnelle (ou réciproque) ». Parlant du mormonisme et, plus généralement, du christianisme, il explique : « L'intégration globale et la connectivité accrue entre les peuples du monde signifie que la diffusion culturelle, ou son impact, circule dans des directions multiples et implique des modes d'échange. Un mouvement interculturel soutenu génère invariablement du changement des deux côtés de la rencontre, souvent de façon imprévisible... Loin d'être un processus

42 Jehu J. Hanciles, « 'Would That All God's People Were Prophets': Mormonism and the New Shape of Global Christianity », *Journal of Mormon History*, Vol. 41, No. 2, avril 2015, p. 43.

43 Manuel 2 : Administration de l'Église, chapitre 17 : Uniformité et adaptation. <https://www.churchofjesuschrist.org/study/manual/handbook-2-administering-the-church/uniformity-and-adaptation/uniformity-and-adaptation?lang=fr>

44 Voir 0.2, Adaptation et documentation facultative, [https://www.churchofjesuschrist.org/study/manual/general-handbook/0-introductory-overview?lang=fr#title\\_number3](https://www.churchofjesuschrist.org/study/manual/general-handbook/0-introductory-overview?lang=fr#title_number3).

gérable avec des résultats fixés et prédéterminés, la globalisation favorise un monde multipolaire dont le ‘centre’ et les ‘marges’ sont souvent des catégories qui deviennent fluides [mouvantes]. »<sup>45</sup>

Cette circulation pour laquelle plaide Hanciles, que nous appelons pour notre part « respiration », s’avère un mouvement *nécessaire*, voire bénéfique. Tandis que le flux des missionnaires, des programmes et des manuels continue à *émaner* de Salt Lake City pour parvenir au reste du monde, on peut imaginer comment des mouvements multidirectionnels pourraient enrichir l’entière structure en lui donnant davantage de souplesse, d’adaptabilité sans pour autant abandonner l’unité doctrinale. Rappelons-le, l’unité ne résulte pas de l’uniformité.

Le 16 janvier 2018, la nouvelle Première Présidence était présentée en conférence de presse par le nouveau président Russell M. Nelson lui-même. L’une des premières questions portait sur la diversité ethnique et raciale de l’Église de Jésus-Christ. Faisant référence à la Première Présidence et au Collège des Douze, le président Nelson déclara : « Nous sommes blancs et nous sommes Américains, mais regardez les Collèges des Soixante-dix et nos dirigeants locaux. Où que nous allions, les dirigeants de l’Église sont issus des communautés locales, et ce sont eux les véritables dirigeants... Nous verrons, au cours de notre vie, le jour ou d’autres saveurs s’ajouteront au mélange, mais nous répondons présents parce que nous avons été appelés du Seigneur. » Ainsi, les mouvements multidirectionnels sont en marche mais c’est encore « en travaux ».

Si, dans les années 1970, l’idée que Sion pour les Mexicains était au Mexique, pour les Japonais au Japon, etc., il est clair aujourd’hui que la formule doit être revisitée. Une nouvelle réalité est apparue : le monde et l’Église sont devenu un melting-pot de nationalités, d’ethnies, de langues et de cultures, où qu’on aille. Une paroisse parisienne accueillera des convertis ayant leurs racines familiales en France mais aussi venant du reste de l’Europe, d’Afrique, d’Asie, d’Amérique du Nord ou du Sud et des « îles de la mer ». La réalité de l’émigration est devenue multidirectionnelle. Chaque élément de l’Église est de plus en plus une représentation du tout. On repense à la promesse formulée par l’apôtre Paul : « Ainsi donc, vous n’êtes plus des étrangers, ni des gens du dehors ; mais vous êtes concitoyens des saints, gens de la maison de Dieu. » (Ephésiens 2:19).

Au XIXe siècle, Sion signifiait l’émigration vers l’Amérique ; au XXe siècle, il s’agissait de bâtir l’Église localement, à travers le monde, grâce à la prédication missionnaire et en construisant des temples. Qu’en sera-t-il au XXIe siècle ? Elder Dieter F. Uchtdorf répond : « Devenir une religion mondiale en esprit, autant qu’en matière d’organisation signifie beaucoup plus que construire des églises et traduire des documents. Tandis que nous nous embarquons pour atteindre l’expérience d’une fraternité universelle à laquelle nous aspirons, nous devons tous être prêts à faire des changements dans la vision que nous avons les uns des autres. Il nous faudra augmenter notre empathie et notre sensibilité interculturelle, et progressivement se débarrasser des préjugés incompatibles avec la fraternité. Les différents contextes culturels et ethniques représentent un défi dans la vie des membres. »<sup>46</sup>

## 8. *La crise des réfugiés et le Covid-19 : malédictions ou opportunités pour édifier Sion ?*

Le développement de l’Église de Jésus-Christ a toujours été le résultat de défis face au monde. En d’autres termes, Sion semble se définir par rapport à l’opposition d’une société que les textes scripturaires nomment « Babylone ». Les saints des derniers jours définissent Sion comme une société nouvelle : « Et le Seigneur appela son peuple Sion, parce qu’il était d’un seul cœur et d’un seul esprit, et qu’il demeurait dans la justice ; et il n’y avait pas de pauvres en son sein. » (Moïse 7:8). Ce changement souhaité par Elder Uchtdorf n’implique-t-il pas l’obligation pour les saints de sortir de leur zone de

<sup>45</sup> Hanciles, *Op. Cit.*, p. 44-45.

<sup>46</sup> Dieter F. Uchtdorf, « The Church in a Cross-Cultural World », dans *Global Mormonism in the 21st century*, ed. By Reid L. Neilson, BYU Religious Study Center, 2008, p. 296 et 304.

confort ? Eugene England avait observé : « Il y a de nombreuses occasions pour que tous puissent servir [dans l'Église]... particulièrement pour apprendre à servir des gens que nous ne choisirions pas normalement de servir, ou même de fréquenter. Ainsi, nous avons l'occasion d'apprendre à les aimer inconditionnellement. »<sup>47</sup>

Pour sa part, Dieter F. Uchtdorf a déclaré : « Un peuple de saints des derniers jours diversifié ne peut atteindre la fraternité si l'un de ses segments insiste qu'il a toujours raison, en toutes occasions et sur tous les sujets. »<sup>48</sup> Bien que l'Église, comme organisation et structure, doive opérer certains changements, il n'en reste pas moins que les changements les plus importants doivent être faits au niveau individuel. La question des réfugiés en est une bonne illustration. Elder Patrick Kearon, Britannique, aujourd'hui dans la présidence des Soixante-dix, était le président de l'interrégion de l'Église de Jésus-Christ en Europe au moment de la crise des réfugiés de 2015-2016. En conférence générale, il tint un discours qui soulignait les efforts de l'Église en tant qu'institution pour fournir assistance, mais il fit aussi appel aux Écritures et à la théologie pour insister sur la participation individuelle directe : « Le Seigneur a commandé que les pieux de Sion soient une 'défense' et un 'refuge contre la tempête'. Nous avons trouvé refuge. Sortons de notre zone de confort et prenons de notre abondance pour donner à ces personnes l'*espérance* en un avenir meilleur, la *foi* en Dieu et en notre prochain, et l'*amour* qui voit au-delà des différences culturelles et idéologiques, la merveilleuse vérité que nous sommes tous enfants de notre Père céleste. » Puis, il ajouta, en conclusion : « Être un réfugié peut être un moment décisif dans la vie d'une personne, mais son état de réfugié ne définit pas *qui elle est...* Ce moment ne définit pas qui ils sont, mais notre réaction contribuera à définir qui nous sommes. »<sup>49</sup> Et si c'était précisément cela qui allait définir la Sion du XXI<sup>e</sup> siècle ?

Durant la conférence générale d'octobre 2013, l'Évêque Président Gérard Caussé, parlant des réfugiés, a enseigné : « Le monde dans lequel nous vivons traverse une période de profonds bouleversements. En raison de la disponibilité accrue des moyens de transport et de communication et de la mondialisation des économies, la terre est en train de devenir une sorte d'immense village, où peuples et nations se rencontrent, se côtoient et se brassent comme jamais auparavant. Ces changements planétaires servent les desseins du Dieu Tout-Puissant. Le rassemblement de ses élus des quatre coins de la terre ne s'opère pas seulement par l'envoi de missionnaires dans des pays lointains. Il se produit aussi dans nos villes et dans nos quartiers par la venue chez nous de personnes issues d'autres régions. Beaucoup d'entre elles, sans le savoir, sont conduites par le Seigneur vers un endroit où elles pourront entendre l'Évangile et rejoindre le troupeau. »<sup>50</sup> Il est intéressant de noter que ce sont trois autorités générales issues de l'Europe qui ont particulièrement traité ce sujet. Ainsi, le « restez chez vous » prend un nouveau sens. Il peut signifier aujourd'hui « restez là où vous êtes installés suite à votre migration ». C'est un changement de paradigme car savoir prendre en considération l'émigré, l'accepter et même l'aimer n'est pas un message porté par la plupart des sociétés dont les saints font partie.

La récente pandémie du Covid-19 a lancé un nouveau défi aux saints des derniers jours au niveau mondial. Soudainement, le monde entier a dû retenir son souffle. Il ne s'agissait plus de se rendre dans un lieu ou un autre ; les organisations mondiales étaient mises à mal. Les églises elles-mêmes devaient repenser comment proposer les moyens du salut. L'Église de Jésus-Christ des Saints des Derniers Jours s'est vu modifier son œuvre missionnaire, sa gestion des ordonnances, jusqu'à son œuvre du temple pour les vivants et pour les morts. Avec une « respiration » pour ainsi dire en suspens, il

47 Eugene England, « Why the Church Is as True as the Gospel », *Sunstone*, juin 1999, p. 61-69.

48 Dieter Uchtdorf, « The Church in a Cross-Cultural World », p. 305.

49 Patrick Kearon, « Un refuge contre la tempête », *Le Liahona*, mai 2016.

50 Gérard Caussé, « Vous n'êtes plus des étrangers », *Le Liahona*, novembre 2013.

faut encore repenser ce qu'est l'Église et comment elle va remplir sa mission salvatrice. Tout un chacun, à des degrés divers, a dû redéfinir sa place, son rôle, ses relations. Sion n'est décidément plus, autant qu'on l'avait cru, dans les églises et les temples. Seul le foyer demeure une option de lieu saint disponible, et encore, pas dans tous les cas.

À ce sujet, le président Nelson a déclaré : « La récente pandémie a été unique en ce qu'elle a touché tout le monde sur terre pratiquement au même moment. Certaines personnes ont souffert davantage que d'autres mais nous avons tous été éprouvés d'une manière ou d'une autre. Pour cette raison, notre épreuve commune a le potentiel d'unir les enfants de Dieu comme jamais auparavant. Je vous pose donc la question : cette épreuve commune vous a-t-elle rapproché de votre prochain, de vos frères et sœurs de l'autre côté de la rue ou de l'autre côté du monde ? »<sup>51</sup>

Cette pandémie laisse donc entrevoir une nouvelle façon de construire Sion. On a été dans une phase d'« inspiration » puisque ni les autorités générales, ni les employés de l'Église de Jésus-Christ n'ont pu voyager. De même, les missionnaires sont, pour la plupart, restés ou retournés dans leurs pays. Comme durant les périodes des deux guerres mondiales, l'Église a dû dépendre des dirigeants locaux, et même, le plus souvent, des détenteurs de la prêtrise au niveau familial. Certes, la situation a été différente puisque la technologie a permis de garder le contact, mais cette secousse a fait réfléchir les dirigeants et tous les saints sur ce que signifiait être chrétien et saint des derniers jours. On a vu beaucoup d'élan de solidarité, de services et de fraternité. Il est probable que l'œuvre missionnaire, et même l'œuvre au temple ne retourneront jamais totalement aux modalités d'avant le Covid. L'idée du rassemblement d'Israël si chère au président Nelson prend donc une nouvelle forme.

Il est clair que le XXI<sup>e</sup> siècle pose à l'Église de Jésus-Christ des Saints des Derniers Jours de nouveaux défis, ou plutôt une nouvelle perspective et une nouvelle mission. Réussira-t-elle à « reprendre son souffle » une fois encore ?

## Conclusion

La section 133 des Doctrine et Alliances peut être relue aujourd'hui avec cette vision nouvelle : « Allez au pays de Sion pour que les frontières de mon peuple s'élargissent et que ses pieux soient affermis, et que Sion puisse se répandre aux régions alentour. » (D&A 133:9). La pandémie a ouvert une grande liberté d'action aux dirigeants et aux membres de l'Église dans le monde entier. La « transformation multidirectionnelle » est une réalité qui émerge de plus en plus, même si elle peut prendre des aspects inattendus. L'idéal de Sion et du rassemblement a amorcé un nouveau virage qui ouvre de nouvelles perspectives. Le président Nelson a récemment déclaré : « Les périodes inhabituelles peuvent apporter des compensations inhabituelles. »<sup>52</sup> Durant cette même conférence, s'adressant aux femmes de l'Église, il ajouta : « Ne nous bornons pas à *supporter* la période actuelle. *Embrassons l'avenir avec foi* ! Les périodes de turbulence sont des occasions de nous épanouir spirituellement. Notre influence peut avoir beaucoup plus d'effets pendant ce genre de période que pendant les périodes plus calmes. »<sup>53</sup> Cette promesse rejoint celle du président Thomas S. Monson (1927-2018) : « Ne craignez pas. Prenez courage. L'avenir est aussi brillant que votre foi. »<sup>54</sup>

<sup>51</sup> Russell M. Nelson, « Ce que nous apprenons et n'oublierons jamais », Conférence générale, avril 2021, *Le Liahona*, mai 2021.

<sup>52</sup> Russell M. Nelson, « Aller de l'avant », Conférence générale, octobre 2020, *Le Liahona*, novembre 2020.

<sup>53</sup> Russell M. Nelson, « Embrassez l'avenir avec foi », Conférence générale, octobre 2020, *Le Liahona*, novembre 2020.

<sup>54</sup> Thomas S. Monson, « Prenez courage », *Le Liahona*, mai 2009, p. 92.

