

## En voyage vers Dieu et l'Autre : l'expérience missionnaire de jeunes évangéliques coréens en milieu autochtone au Québec

*Laurence HAMEL-CHAREST\**

---

**Résumé :** De plus en plus de groupes évangéliques conduisent des missions de courte durée, dites temporaires. Ce missionariat éphémère ne demande ni formation théologique officielle ni d'être missionnaire de carrière. L'article montre qu'une ritualité complexe se donne à voir dans ce modèle de mission. C'est à la fois un rite d'intensification, un phénomène liminoïde et une forme de voyage vers Dieu et vers l'Autre. La démonstration s'appuie sur l'analyse de l'expérience de jeunes missionnaires coréens membres d'une Église évangélique de Montréal qui vont à la rencontre de communautés d'une Première Nation du Québec. Un examen de leurs motivations et de leurs objectifs est fait. S'en suit une lecture critique de la formation prémission. Puis, les impacts de cette participation sur les missionnaires sont analysés.

**Mots clés :** Missionnaires, évangélisation, ritualité, missions

---

Qu'il soit religieux, sacré, profane ou séculier, un rituel a lieu dans un espace-temps déterminé. Le commencement et la fin sont planifiés, donc prévisibles (Connerton, 1989 : 44). Malgré son caractère prédéterminé et structuré, il n'est pas nécessairement dénué de créativité (Meintel, 2013). Pour certains, le rituel est une forme de communication (Tambiah, 1981 ; Turner, 2006 ; Severi, 2006). Claude Rivière soutient d'ailleurs que « le rite a comme finalité essentielle de faire communiquer des êtres et des choses

---

\* Laurence Hamel-Charest est doctorante en anthropologie à l'Université de Montréal.

entre eux, selon des règles codées » (1995 : 57). Le rituel peut être répétitif dans les actes qu'il implique ou répétitif au sens où il a lieu annuellement, quotidiennement, etc. Il est aussi considéré comme une action : Marcel Mauss (1909) parle d'acte rituel, Terence Turner (2006) s'intéresse au rituel en tant que méta-action, et Thomas Lawson (2006) traite de la représentation de l'action rituelle. Ce dernier note qu'une description de ce type d'action doit nécessairement se référer à la notion d'agentivité (*agency*), un concept développé par Sherry Ortner (2005) décrit comme le potentiel d'action conscient et intentionnel de tout acteur. C'est donc dire qu'une action rituelle ne peut être envisagée sans tenir compte des agents qui l'effectuent, mais aussi de ceux qui la reçoivent. En tant que performance, le rituel implique un public qui, comme l'explique Baumann (1992), peut être extérieur à la communauté rituelle. La performance peut aussi avoir lieu en contexte de compétition. En ce sens, Baumann (1992) propose que le rituel puisse impliquer l'Autre, c'est-à-dire qu'il peut servir à transmettre quelque chose à des individus ayant une appartenance culturelle distincte de celle du groupe performant. Le rituel peut donc être une mise en scène destinée à l'Autre, et des étrangers peuvent être impliqués dans la performance (Baumann, 1992).

Ces caractéristiques du rituel se retrouvent dans les missions de courte durée ou dites temporaires, un modèle de mission qui s'est répandu de manière considérable à travers le monde, seulement à la fin du XX<sup>e</sup> siècle (Offutt, 2011). De jeunes croyants conduisent ce type de mission, un missionariat éphémère qui ne leur demande ni formation théologique officielle ni d'être missionnaires de carrière. Ces missions sont des espaces de rencontre où les groupes négocient la présence de l'Autre. Comme le propose André Mary (2000 : 783) dans une réflexion sur l'entreprise missionnaire et la situation coloniale, l'interaction est un « processus d'influence réciproque entre les partenaires en présence ». Ainsi, plutôt que de considérer la mission religieuse comme l'occasion pour les missionnaires d'imposer leurs croyances à la population d'accueil qui subit un processus d'assimilation, une conception d'ailleurs critiquée par plusieurs auteurs (cf. Harkin, 1993 ; Wiik, 2012), l'approche choisie positionne les deux groupes comme des acteurs participant à cette rencontre. En se penchant sur les études sur la conversion et d'autres sujets connexes chez les Inuit, Laugrand (2002 : 7-16) montre que plusieurs recherches apparaissent

incomplètes puisqu'elles ont eu tendance à s'intéresser uniquement aux stratégies des missionnaires, délaissant ainsi l'étude du point de vue des populations d'accueil et les impacts sur les cosmologies locales.

Ici, l'attention ne sera pas portée sur le processus de conversion ni sur la rencontre induite par la mission. Comme d'autres auteurs (Trinitapoli et Vaisey, 2009 ; Ver Beek, 2006), je m'intéresserai plutôt à l'expérience religieuse des jeunes chrétiens qui y participent et aux impacts de leur participation au rituel. Je me pencherai plus précisément sur l'expérience de jeunes (adolescents et jeunes adultes) missionnaires coréens qui fréquentent une Église évangélique de Montréal, la MKUC, et qui effectuent ce type de mission en Abitibi-Témiscamingue, dans les communautés anicinabek de Lac-Simon et de Kitcisakik<sup>1</sup>. La critique de Laugrand reste pertinente : j'aurais pu m'attarder à l'expérience de ceux qui sont ciblés par ledit rituel. Je l'ai d'ailleurs déjà fait et j'ai démontré que les Anicinabek n'en sont pas simplement les spectateurs, mais qu'ils font preuve d'agentivité dans cette rencontre : certains y prennent part, d'autres sont critiques, indifférents ou y participent de manière stratégique (Hamel-Charest, 2018). Mon objectif n'est pas de présenter une analyse complète du rituel, mais plutôt de comprendre les actions des missionnaires. Pourquoi participent-ils à ces missions ? En quoi cette expérience peut-elle permettre à certaines de leurs croyances de se transformer en savoirs ? Quelles sont les conséquences sur leur religiosité et leur identité religieuse ?

Je démontrerai qu'une mission temporaire, plus qu'un simple séjour entre amis et une occasion de faire du prosélytisme, peut être considérée comme un rite d'intensification et un phénomène liminoïde, deux concepts qui seront explicités plus loin. La participation à cette dernière a deux principales fonctions pour les missionnaires : 1) le renouvellement ou l'intensification de la relation à Dieu ; 2) leur transformation. Pour certains jeunes, leur participation conduit à une forme de resocialisation confirmant leur identité chrétienne individuelle, ce qui permet d'assurer la transmission de l'identité chrétienne collective. Lors d'une mission temporaire, l'objectif n'est pas de visiter un lieu sacré pour y faire

---

<sup>1</sup> Les Anicinabek sont l'une des onze nations autochtones du Québec. Ils sont officiellement reconnus comme des Algonquins, une appellation qui leur a été imposé. Au sein des deux communautés ciblées, ils se nomment Anicinabek, le « k » dans « Anicinabek » signifiant le pluriel.

la rencontre d'une puissance ou du sacré. Cependant, nous verrons en quoi ce rituel permet aux missionnaires de participer à une forme de « voyage » vers Dieu et vers l'Autre. Il sera montré que la mission partage certaines caractéristiques du pèlerinage, mais qu'elle est avant tout un rituel multifonctionnel qui assure à la fois la transformation et la continuité de l'identité chrétienne des missionnaires. Au Canada, les initiatives de ce type en milieu autochtones sont nombreuses. Laugrand et Braën (2013) font un inventaire des groupes évangéliques présents sur le Web qui destinent principalement leurs activités à ces populations, et dont le nombre est impressionnant. L'analyse présentée ici permettra de répondre en partie à un manque souligné par ces auteurs, soit le fait que peu d'informations sont disponibles quant « aux occupations précises des missionnaires » au sein des localités autochtones (Laugrand et Braën, 2013 : 120). J'aborderai non seulement le contenu des missions, mais aussi la préparation nécessaire pour cette performance assurée par les missionnaires.

Puisque les actions rituelles ne peuvent être comprises sans que l'on s'attarde notamment à l'intention et aux valeurs qui les sous-tendent (Turner, 2006 : 224), il est impératif de comprendre ce qui amène les missionnaires à prendre part à une mission. Ainsi, j'exposerai d'abord les motivations et les objectifs des missionnaires afin de comprendre pourquoi ils y participent. Je présenterai ensuite le contenu et le déroulement de la formation qui précède la mission estivale et qui contribue à structurer le rituel. Puis, les impacts des missions sur les missionnaires seront analysés. En effet, même si, en théorie, celles-ci sont destinées à transformer la population ciblée par l'évangélisation, les missionnaires aussi ont la possibilité de l'être. Avant tout, je me dois de présenter les participants au cœur de l'étude ainsi que les méthodes ayant servi à la collecte de données et l'approche adoptée.

### **Contexte de l'étude**

Les missionnaires coréens de la MKUC se disent simplement chrétiens et ne revendiquent pas d'affiliation particulière. Dans cette logique, l'analyse de leur religiosité m'amène à les décrire comme « évangéliques », un terme qui, selon Willaime (2001 : 174), renvoie plutôt à une « orientation » pouvant se retrouver au sein d'une panoplie de dénominations protestantes. Néanmoins, ce

qualificatif a aujourd'hui acquis une signification particulière et désigne un type précis de protestantisme (Fath, 2010). Les évangéliques ou les protestants évangéliques partagent une sensibilité pour les éléments suivants : la conversion personnelle, le prosélytisme, la Bible comme parole de Dieu et référence suprême, et la crucifixion de Jésus vue comme le sacrifice ultime libérant les chrétiens de leurs péchés (Bebbington, 1989 cité dans Willaime, 2001 : 171). L'expression des émotions n'est pas absente, mais ils n'y accordent pas une importance particulière, contrairement aux adeptes du pentecôtisme (Kim, 2011 : 33). Un pan du christianisme évangélique est charismatique, c'est-à-dire que ses fidèles croient aux dons du Saint-Esprit et à ses manifestations (Robbins, 2004 : 121). Les missionnaires coréens de la MKUC sont de ceux-là : leurs louanges sont parfois très émotives, plusieurs possèdent des dons (glossolalie, etc.) qui sont attribués à l'œuvre du Saint-Esprit à travers eux, ils croient en la guérison, etc.

Ceux-ci sont membres d'une des treize églises coréennes de la métropole québécoise (Park, 2009). Cette Église<sup>2</sup>, composée d'environ 300 membres au moment de la recherche, est affiliée à l'Église unie du Canada, qui regroupe l'Église méthodiste, l'Église congrégationaliste et l'Église presbytérienne. Le pasteur de tradition presbytérienne dirige une congrégation principale majoritairement fréquentée par des adultes coréens ayant immigré au Canada. L'Église compte également deux ministères pour adolescents et jeunes adultes, qui sont dirigés par des pasteurs des jeunes (*youth pastors*) : l'un est anglophone (EM : *English Ministry*) et l'autre est coréen (KM : *Korean Ministry*). Comme les missionnaires participant aux missions en territoire anicinabe fréquentent en grande majorité le ministère anglophone, je m'y restreindrai.

La plupart des membres de ce ministère fréquentent l'Église depuis leur naissance ou y sont arrivés en bas âge. En grande majorité d'origine coréenne, ils sont soit nés en Corée et arrivés en bas âge au Québec (génération 1.5), soit nés ici (2<sup>e</sup> génération). Quelques-uns ne sont pas coréens et fréquentent le ministère à cause d'une connaissance, par exemple. Ils ont, pour la plupart, entre 18 et 25 ans. Les membres disent de leur ministère qu'il est

---

<sup>2</sup> Pour une description plus détaillée de l'Église, de ses activités, de ses membres et de ses croyances, voir Hamel-Charest (2015b).

plus charismatique que la congrégation principale fréquentée par leurs parents. Cela s'observe, entre autres, dans les louanges qui sont souvent d'une intensité émotionnelle plus importante. Autorisant une grande liberté d'expression et normalisant les dons spirituels, ce ministère propose une spiritualité de type protestante évangélique à tendance charismatique. Pour l'ensemble de l'Église, l'évangélisation a une grande importance. Depuis le début des années 2000, leur principal champ missionnaire est celui des Anicinabek. Des missions mensuelles d'une journée sont organisées du mois d'avril / mai à novembre / décembre, selon les conditions routières, afin d'aller visiter les communautés. Ils y mènent aussi une mission estivale d'une semaine.

Ils ne sont pas les premiers à visiter des communautés autochtones et doivent composer avec l'héritage laissé par leurs prédécesseurs, qui ne sont pas arrivés en territoire vierge. En effet, les Autochtones avaient leurs propres croyances et pratiques spirituelles, dont certaines qui persistent encore. Par exemple, chez les nations algonquiennes, plusieurs éléments étaient partagés : le chamanisme et les différents rituels qui y sont associés comme la tente tremblante (Duval, 2007) ; le monde du rêve ; les esprits de la forêt ; certaines pratiques (la scapulomancie ou le tambour) liées à la chasse ainsi que les diverses légendes et mythes<sup>3</sup>. Les congrégations religieuses qui sont allées à leur rencontre avaient un objectif commun : les convertir et les sédentariser (Dupuis, 1991 : 12).

Les Premières Nations ont eu des contacts plus ou moins fréquents avec les missionnaires tout au long de la période coloniale, mais ce n'est que vers la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle qu'ils ont été annuellement rencontrés<sup>4</sup>. La congrégation catholique des Oblats de Marie-Immaculée est arrivée à Montréal en 1841 (Choquette, 1999), époque où l'évangélisation intensive a débuté.

---

<sup>3</sup> Un article de Peter Armitage (1992) décrit plusieurs de ces éléments chez les Innus. Norman Clermont (1974 : 70) énumère aussi plusieurs de ces pratiques en retraçant des écrits de missionnaires et note que ces descriptions sont sensiblement les mêmes pour l'ensemble des « nomades » et donc l'ensemble des peuples algonquiens.

<sup>4</sup> À ce sujet, pour les Atikamekw, voir Gélinas (2003), pour les Anicinabek, voir Bousquet (2007), et pour les Innus, voir Maillot (1999 : 37).

Elle était associée à un programme de civilisation.<sup>5</sup> Les Premières Nations sont progressivement devenues sédentaires vers la fin du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>6</sup>. Le gouvernement a aussi mis en place un système d'écoles résidentielles vers la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, système qui est resté en vigueur jusqu'à la fin du XX<sup>e</sup> siècle. Au Québec, les premiers pensionnats ont ouvert dans les années 1930 (Morissette, 2012). Les jeunes étaient séparés de leur famille pendant l'année scolaire. Il leur était interdit de parler leur langue, de pratiquer leurs coutumes, et leur culture était dépeinte comme inférieure. Les répercussions dévastatrices du passage dans ces écoles autant sur les jeunes que sur les parents ont fait l'objet de plusieurs publications (cf. Sbarrato, 2005 ; Ottawa, 2010 ; Chaplier, 2006).

Vers la fin du XX<sup>e</sup> siècle, la foi catholique a connu un déclin au sein des communautés autochtones. Les mouvements évangéliques ont alors fait leur apparition (Polson et Spielmann, 1990 ; Bousquet, 2007 ; Tanner, 2004, 2007 ; Preston, 1975, 2010), tout comme la spiritualité panindienne, un mouvement religieux qui trouve des échos à travers toute l'Amérique du Nord. Cette dernière est un amalgame de références empruntées aux populations autochtones des Plaines et des Prairies du Canada (Bousquet, 2012 ; Preston, 2010). Dès lors, les missionnaires catholiques ont perdu de l'autorité et des fidèles. Certains ont alors commencé à incorporer des rituels et des objets autochtones à leurs pratiques, ce qui coïncide avec la « nouvelle missiologie » qu'Achiel Peelman (2004 : 29) décrit. Il soutient que, depuis Vatican II et d'autres événements ecclésiastiques de la deuxième moitié du XX<sup>e</sup> siècle, l'Église catholique a adopté une nouvelle approche de la mission orientée vers l'inculturation, prônant la justice sociale, le dialogue et un christianisme incarné par la population locale.

Ainsi, un pluralisme religieux s'observe chez les Autochtones. C'est d'ailleurs le cas à Lac-Simon, l'une des neuf communautés anicinabek du Québec dispersées dans les régions de l'Outaouais et de l'Abitibi-Témiscamingue. Située près de la ville de Val-d'Or, elle fut officiellement créée en 1962 (Leroux *et al.*, 2004 : 56-58). Des catholiques, des évangéliques, des protestants, des adeptes de

---

<sup>5</sup> Pour la mise en place du projet de civilisation et du régime de tutelle, voir Dupuis (1999).

<sup>6</sup> Par exemple, pour les Anicinabek, voir Bousquet et Morissette (2008), et pour les Innus, voir Charest (2006).

la spiritualité panindienne, des athées tout comme des gens avec des croyances anicinabek transmises par leurs parents et grands-parents y cohabitent.

Un petit nombre des Anicinabek chrétiens de cette communauté sont impliqués dans les missions organisées par les Coréens. Ils font partie d'une Église locale qui compte un pasteur, des leaders et quelques membres qui se rassemblent dans une maison. Les missions coréennes sont aujourd'hui préparées et effectuées en collaboration avec certains leaders de l'Église locale, ce qui ne fut pas le cas dans les débuts. André (61 ans, Anicinabe) fut le premier contact :

On a entendu parler qu'ils voulaient venir ici, au Lac. Puis, nous autres, on avait besoin d'aide. On avait besoin d'aide pour le ministère dans la communauté. Puis, eux autres, ils sont venus, et on les a acceptés parce qu'on avait besoin d'aide.

D'autres groupes de missionnaires les ont sollicités. Selon André, ils auraient pu être de n'importe quelle culture. C'est le fait qu'ils viennent pour servir et non pour s'enrichir et prendre le contrôle qui a incité les chrétiens de Lac-Simon à collaborer avec eux. Il faut dire que les missions sont entièrement financées par l'Église coréenne (nourriture, activités, cadeaux, transport, etc.). Quant à la collaboration avec la communauté de Kitcisakik, elle est plus récente.

### **Méthodologie et approche**

C'est donc au sein de ces deux groupes et au cœur de leur rencontre que j'ai mené une recherche de terrain d'un peu plus d'un an en 2014–2015. J'ai adopté une approche participative ; j'ai participé au monde des enquêtés à divers degrés, selon le contexte, tout en observant (Goulet, 2011a ; Mossière, 2007). J'ai fait de l'observation participante lors des activités religieuses (services, petits groupes de partage, etc.) et non religieuses (barbecues, repas collectifs, etc.). Cela m'a permis de connaître les membres de l'Église et de mieux comprendre leurs croyances ainsi que leurs pratiques. J'ai aussi participé à des activités missionnaires organisées dans la communauté de Lac-Simon : une mission mensuelle et une mission estivale. J'ai ainsi pu prendre part à toutes



les étapes d'une mission de courte durée. N'étant ni chrétienne ni missionnaire, mon rôle s'est limité à l'observation. J'ai aussi effectué 21 entrevues avec des membres de l'Église coréenne, des Anicinabek de Lac-Simon et des leaders religieux liés de près ou de loin à ces missions<sup>7</sup>.

Dans un article sur les méthodes d'enquête en anthropologie de la religion, Jean-Guy Goulet (2011b) discute de trois « manières d'être sur le terrain ». Il compare les démarches structuraliste, interprétative et expérientielle en interrogeant, dans chacune d'entre elles, le degré et le mode de distanciation du chercheur par rapport aux participants. La subjectivité du chercheur occupe une place différente, allant de l'exclusion à l'inclusion, ce qui influence le travail, et ce, jusqu'à l'écriture, moment lors duquel la présence du chercheur peut être totalement effacée ou dévoilée. Selon les critères de Goulet, je considère avoir adopté une approche interprétative. Elle vise à comprendre l'Autre sans devenir cet Autre. Elle permet la compréhension des catégories et des codes sociaux utilisés par cet Autre et elle permet de comprendre la façon dont sont construites les interprétations qu'il se fait du monde, sans pour autant l'avoir expérimenté comme lui. Je n'ai pas expérimenté la présence de Dieu, ce qui aurait pu être source de savoir anthropologique dans l'optique d'une approche expérientielle. Par contre, j'ai pris part à divers rituels avec un degré de participation variable. À plusieurs reprises, j'ai été appelée à participer à des pratiques ou à des cérémonies qui ne m'étaient pas familières et auxquelles étaient associées des croyances que je ne partageais pas. Je me devais de participer de manière à m'intégrer dans le groupe et ainsi négocier ma présence. Il était pour moi très important de ne pas faire semblant, autant par souci d'intégrité personnelle que par souci de développer une relation honnête avec le groupe. Dès mon arrivée, mes objectifs et mes motivations avaient été clairement exposés : j'assistais aux services et aux autres activités de l'Église à des fins de recherche. Malgré ma curiosité et mon écoute attentive pour cerner l'expérience chrétienne des membres de la MKUC, l'un

---

<sup>7</sup> Plus précisément, j'ai interrogé 12 missionnaires, 5 Anicinabek et 4 leaders religieux. L'ensemble des entrevues ont été conduites à l'été 2014, à Montréal ou dans la communauté de Lac-Simon. À part 4 missionnaires et un leader, tous les participants ont été interrogés après la tenue de la mission estivale. Pour consulter le profil sociodémographique des interviewés, voir Hamel-Charest (2015a).

d'entre eux me confia que, sans être moi-même chrétienne, je ne serais pas en mesure de vraiment comprendre ce que c'est que d'expérimenter la présence de Dieu. Selon Ruy J. L. Blanes (2006 : 5), cette négociation des croyances du chercheur lors d'un terrain ethnologique a lieu à travers un processus communicatif qui se développe lors de tensions, mais aussi lors d'épisodes de mise à distance et de rapprochement. La production du savoir anthropologique peut donc, dans certains contextes, être intimement liée à ces épisodes de négociation. De ce fait, je considère que ma réflexivité et mon expérience peuvent servir de sources de données. Nous verrons d'ailleurs que j'ai expérimenté certaines facettes de l'expérience rituelle.

### **Pourquoi partir ?**

Les missionnaires coréens ont plusieurs motivations qui les poussent à vivre cette expérience de mission. J'en ai identifié quatre : restaurer l'identité de la population ciblée ; faire preuve d'amour pour l'autre ; suivre un commandement de Dieu ; « semer des graines ». Premièrement, pour les missionnaires, les non-croyants, en acceptant Jésus comme leur Sauveur, sont « nés de nouveau » (*born again*), et une nouvelle identité est acquise. La restauration de l'identité apparaît donc comme le résultat de la conversion. À partir de sa propre expérience, Emmy (21 ans, missionnaire) explique ce qu'apporte la conversion :

Je sais que, quand je suis devenue chrétienne, j'ai reçu tellement plus que ce que j'aurais jamais pu avoir dans ma vie. Parce qu'il m'a donné de nouveaux objectifs, une nouvelle direction dans la vie, comme des racines personnelles. Ton identité est restaurée, je crois, quand tu crois en Jésus. [Notre traduction.]

L'objectif ultime des missions, qui est explicitement énoncé par les missionnaires, est de restaurer l'identité des membres de la population ciblée grâce à la conversion. Il s'agit d'un projet qui est pensé à long terme. Ce n'est pas un objectif particulier aux Anicinabek. Tous les non-croyants devraient se voir restaurer leur identité, en d'autres mots, devenir chrétiens. Malgré tout, le discours est adapté à la situation locale. Lorsque les missionnaires et leurs leaders expliquent en quoi la conversion est nécessaire aux

Anicinabek, ils font souvent référence aux pathologies sociales (alcoolisme, violence conjugale, etc.) auxquelles les Anicinabek font face. Cela les amène à soutenir que les Anicinabek sont en crise identitaire, voire qu'ils ont perdu leur identité à travers le processus historique de colonisation. L'acculturation est décrite par les missionnaires comme étant au cœur de leur confusion identitaire actuelle. Aux yeux des Coréens, c'est à travers une restauration de leur identité en une identité chrétienne que les Anicinabek pourront se sortir de l'état dans lequel ils sont. Ainsi, selon un leader coréen, leur rôle est de participer à l'*empowerment* des Anicinabek par l'intermédiaire du pouvoir de Dieu.

Deuxièmement, l'amour est au cœur du projet missionnaire : c'est par amour pour Dieu qu'ils évangélisent, c'est parce qu'eux reçoivent énormément d'amour de Dieu qu'ils doivent offrir l'opportunité aux autres de connaître cet amour et c'est l'amour de Dieu qu'ils vont transmettre. L'amour est le motif, le moyen et l'objectif de l'évangélisation. L'un des missionnaires m'a ainsi expliqué ce qui les poussait à partir en mission :

[...] l'objectif principal est de développer et d'aimer nos voisins. Juste aimer nos voisins. Vraiment aimer nos voisins et aussi aider les gens à Lac-Simon et à Lac Dozois à développer ce cœur pour aimer les autres. Il y a beaucoup de violence, beaucoup de chicanes, beaucoup de blessures dans ces réserves. Des maisons brisées, des politiques brisées. Je pense qu'au cœur de ça, il y a vraiment un besoin d'amour. [Notre traduction.] (Mark, missionnaire, 30 ans.)

Certains, comme Loreen (19 ans, missionnaire), disent « avoir un cœur » pour la communauté auprès de laquelle ils s'impliquent. Pour elle, cette expression signifie avoir « une motivation pour aller chez les Anicinabek et les aider, et juste être avec eux, être ami avec eux »<sup>8</sup>. Bref, avoir envie d'aller aider les Anicinabek rend compte de l'idée partagée qu'ils ont besoin d'aide.

---

<sup>8</sup> S'ils décrivent leurs motivations ainsi, ce ne fut pas toujours le cas. Nombreux sont les jeunes interrogés qui participent à ces missions depuis qu'ils ont 13 ou 14 ans. À l'époque, plusieurs y allaient car « tout le monde y allait » ou parce qu'ils accompagnaient un parent qui y participait. Les motivations varient en fonction de l'âge des missionnaires et, de façon générale, les jeunes développent un désir personnel à y prendre part lorsqu'ils sont plus âgés et qu'ils ont acquis une certaine maturité spirituelle. Même si, ultimement, la décision de participer

Troisièmement, partir en mission, c'est suivre un commandement de Dieu, mais de manière volontaire. Selon un leader de l'Église, lorsqu'un individu accepte Jésus comme son sauveur, il devient alors son disciple. Il est encouragé à prêcher aux non-chrétiens, notamment parce que la vie éternelle qu'ont les chrétiens doit être offerte aux autres. Ainsi, évangéliser, c'est permettre à ces individus d'être complètement en vie. Lors du service qui a marqué le départ en mission, il a de nouveau été question du fait que les jeunes missionnaires répondent à un commandement de Dieu. En tant que chrétiens, prendre soin des autres est une tâche qui leur est assignée, et il ne s'agit pas d'une option. Être missionnaires, c'est en partie une obligation pour les chrétiens ou, à tout le moins, une responsabilité. Dans le discours des missionnaires, une tension entre l'obligation et la liberté au cœur de l'action missionnaire est palpable. Cette dernière s'inscrit dans une logique de contre-don : ayant reçu le Salut sans pour autant le mériter, les chrétiens sont, en quelque sorte, redevables à Dieu. Même s'il est souligné qu'il s'agit d'un don pur, soit sans espoir de retour, que Dieu a fait aux chrétiens, le désir de rendre une part de ce qu'ils ont reçu par le biais de l'évangélisation est notable. Dans ce sens, le discours des missionnaires s'apparente à celui des bénévoles, qui disent donner parce qu'ils ont tellement reçu (Godbout et Caillé, 1995 : 108).

Quatrièmement, l'expression « semer des graines » utilisée pour expliquer ce que les missionnaires vont faire chez les Anicinabek année après année permet, selon mon analyse, de justifier le maintien des activités missionnaires bien que les résultats ne soient pas spectaculaires jusqu'à maintenant. D'ailleurs, avant le départ en mission, les missionnaires sont prévenus de ne pas s'attendre à de grands changements. Ils sont mis en garde contre les désappointements possibles et sont encouragés à persévérer parce qu'un jour « ils verront les fruits pousser ». L'analogie des graines plantées et des fruits à venir permet de mettre en avant le fait que ce n'est pas parce qu'ils ne voient pas, dans l'immédiat, les Anicinabek venir massivement à Dieu que leurs actions n'ont pas d'impact. Cette idée s'inscrit dans leur conception de

---

à la mission vient des jeunes, plusieurs sont fortement encouragés par leurs parents ou par un leader de l'Église à y prendre part.

l'évangélisation, qui doit d'abord passer par l'établissement de relations de confiance, une étape qui peut s'avérer longue.

Roberte Hamayon (2005) soutient que la croyance peut être à la source de la motivation d'un individu à s'engager dans un acte rituel. L'examen des motivations des missionnaires montre que la croyance en Dieu, en son amour inconditionnel, en sa puissance, en son appel à partager la bonne nouvelle aux non-croyants sont quelques croyances qui justifient et qui expliquent la ferveur missionnaire. S'ils s'approprient ces motivations et ces objectifs, ils leur sont d'abord enseignés lors de la formation à laquelle ils doivent assister avant le départ. C'est aussi l'étape qui marque le début du rituel.

### **Une formation en plusieurs étapes**

Avant de partir, les missionnaires ont 21 jours pour « se centrer sur Dieu » par le biais de différentes activités. Tout d'abord, un jeûne quotidien est obligatoire (une période de six heures minimum, à l'exception du dimanche). Le jeûne est présenté comme l'occasion de se centrer sur Dieu. Il vise à faire sortir les missionnaires de leur zone de confort afin qu'ils se préparent pour la mission, une expérience inconfortable, notamment à cause du manque de confort physique et d'un climat social tendu dans les communautés en raison de l'historique des relations entre les Églises chrétiennes et les Autochtones au Canada. Selon un leader coréen, à cause des mauvais traitements (psychologiques, physiques, etc.) vécus par les Autochtones et liés aux actions des Églises et de leurs représentants, il est politiquement incorrect d'aller dans les réserves et de prêcher leurs croyances. De plus, pendant le mois précédant le départ en mission, des prières simultanées, que chacun devait faire chez soi, ont été organisées chaque soir. Les futurs missionnaires étaient invités à prier pour le lieu de mission, à faire des prières d'intercession et à prier pour eux-mêmes. Des passages bibliques à lire au quotidien ont aussi été sélectionnés. Les missionnaires devaient également assister à des rencontres préparatoires le dimanche, après la messe. Ces quatre rencontres ont été animées par deux jeunes leaders responsables de la mission, agissant à la manière de « chefs d'équipe ». C'était l'occasion de préparer les activités du camp de jour destinées aux jeunes Anicinabek. Des règles à suivre pendant la mission et la

formation ont aussi été présentées : travailler, être à l'heure, respecter les leaders, venir à tous les services les vendredis et les dimanches en plus des rencontres préparatoires, etc. La dernière rencontre préparatoire a été précédée par un service où tous les membres de l'Église s'est réunie pour prier pour les missionnaires. Dès le lendemain, une formation intensive a débuté.

Pendant les trois jours précédant le départ pour l'Abitibi-Témiscamingue, tous les missionnaires devaient rester à l'église jour et nuit. Autant pendant la formation que lors de la mission, le cadre était très règlementé. L'horaire d'une journée de formation ressemblait à ceci : réveil (7 h), *Quiet Time* (Q.T.) (8 h), déjeuner (9 h), séminaire (10 h), dîner (12 h), préparation pour les activités pour enfants (*Vacation Bible School*, VBS) (13 h), séminaire (15 h), pratique pour la VBS (17 h), souper (18 h), service de soirée (19 h à 22 h). J'ai identifié quatre types d'apprentissages à travers les étapes de cette formation prémission : la préparation spirituelle ou comment préparer son cœur ; l'apprentissage de techniques visant à partager la bonne nouvelle ; la formation concernant les enfants et celle à propos de la population cible. Ces apprentissages sont à la fois pratiques et spirituels. Leur examen révèle les conceptions, les croyances et les attentes des missionnaires. Nous tenterons de comprendre les fonctions de chacune d'entre elles.

### **Apprendre à être missionnaire**

Les missionnaires doivent préparer leur cœur et être en communion avec Dieu, un processus au sein duquel la prière a une grande importance. Les Q.T., certains séminaires et des services de soirée participent à l'atteinte de cet objectif. Par exemple, un séminaire visait à expliquer qu'en mission, les missionnaires doivent apprendre à contrôler leurs émotions, repenser leurs attentes envers les autres, identifier les tentations et célébrer leurs talents. Les missionnaires faisaient référence à une « guerre spirituelle » pour expliquer les difficultés émotionnelles, spirituelles et parfois physiques que les membres rencontrent parfois lorsqu'ils se rendent dans les communautés. Cela justifie la préparation mentale et spirituelle puisque c'est en étant investis du Saint-Esprit que les missionnaires ont la capacité de faire face à l'« ennemi », un terme imprécis qui renvoie à une force nuisible à leur œuvre. Cette préparation se fait aussi à travers les services de

soirée, qui ont tous été très intenses sur le plan émotionnel, surtout les moments de prière : avec une musique continue en toile de fond, des thèmes de prière étaient énoncés, et la prière individuelle / collective pouvait durer plusieurs minutes. Pendant ou après ces périodes de prière, plusieurs personnes ont reçu des messages de Dieu, étaient secouées ou pleuraient. Cette étape est garante de l'efficacité de la mission.

Les missionnaires devaient aussi apprendre à prêcher à des personnes réfractaires à leurs discours, mais d'une manière non agressive, en étant conscients qu'il leur est impossible de forcer quelqu'un à croire. Aux yeux des missionnaires coréens, les Blancs et la colonisation ont entaché la mission. Ils doivent donc enseigner aux Anicinabek que le christianisme n'est pas une religion seulement de « Blancs ». Ne l'étant pas eux-mêmes, ils se positionnent comme étant l'exemple de cette possibilité. En fait, leur « coréanité », un concept de Hui-yeon Kim (2011 : 138) qui fait référence à l'origine nationale des missionnaires mobilisée par des références à la culture coréenne, à leurs traits physiques caractéristiques ainsi qu'à l'histoire de leur pays d'origine, est utilisée pour se détacher des missionnaires blancs, mais aussi pour montrer le potentiel qu'a l'adoption du protestantisme évangélique. En Corée du Sud, l'expansion du protestantisme évangélique a eu lieu en parallèle avec l'autonomisation du pays (Luca, 1999). D'une certaine manière, les missionnaires viennent offrir aux Anicinabek ce que la Corée a vécu parallèlement à l'expansion de cette religion au sein de sa population, soit l'autonomie politique, un essor économique et l'épanouissement identitaire. La référence à l'image de réussite de la Corée a pour objectif de démontrer aux Anicinabek ce qui est possible par l'intermédiaire de Dieu. Ayant vécu dans un contexte de vie similaire à celui des Anicinabek, les Coréens sont la preuve qu'en Dieu, il est possible d'atteindre l'épanouissement et la prospérité. Un leader coréen me confia, lors d'une conversation informelle, que, lorsqu'il était enfant, la Corée ressemblait à Lac-Simon en termes de pauvreté. Sa famille devait parfois se restreindre à deux repas par jour. Selon lui, c'est le protestantisme qui a contribué à sortir le pays de cette pauvreté. Je lui ai demandé s'ils voulaient, à leur tour, offrir ce que les missionnaires américains venus évangéliser la Corée leur avaient apporté, ce à quoi il m'a répondu par l'affirmative. À son tour, le pasteur principal de l'Église, lors d'un séminaire de formation, a

souligné que, 100 ans auparavant, la Corée était un pays pauvre et que des missionnaires chrétiens étaient venus évangéliser le pays. Aujourd'hui, la situation est tout autre, et la Corée envoie des missionnaires partout dans le monde. Dans la même logique, Kristen (22 ans), une missionnaire à qui je partageais mon hypothèse, me confia que leur Église aimerait que les Anicinabek vivent ce que la Corée a vécu grâce au protestantisme : « On prie pour que ça arrive avec eux. Parce que, nous aussi, on l'a vécu, on l'a vu. Alors pourquoi pas pour les Algonquins, les autres nations ? ». En interrogeant les Anicinabek sur ledit avantage de la coréanité des missionnaires, j'ai toutefois démontré ailleurs que ce n'était pas nécessairement un atout du point de vue de certains Anicinabek, pour qui cela entraînait une plus grande méfiance (Hamel-Charest, 2017).

Un autre apprentissage fait pendant la formation concerne le camp de jour pour enfants (*Vacation Bible School*). Plusieurs périodes de temps ont été destinées à la préparation du matériel pour les bricolages. De plus, au moins une ou deux heures par jour ont été consacrées à la pratique des chorégraphies et à l'organisation des séances de VBS. Les missionnaires devaient aussi apprendre à expliquer rapidement et simplement la bonne nouvelle aux enfants. La méthode ABC leur était proposée : A, admettre qu'on est un pécheur ; B, croire (*believe*) que Jésus est notre Sauveur et que Dieu l'a envoyé pour nous pardonner et C, confesser et accepter Jésus dans son cœur. Des conseils pratiques sur la manière d'agir avec les enfants étaient fournis : être patient, répéter, avoir des objectifs réalistes, faire référence à des choses concrètes, utiliser le renforcement positif, etc. Ces apprentissages sont importants puisqu'ils concernent la cible première des missionnaires : les enfants. Les missionnaires les considèrent comme plus réceptifs et plus faciles d'accès. Ils ne s'attendent pas à ce que les enfants se convertissent, mais, nous l'avons vu, leur objectif est de « semer une graine », soit de participer à leur socialisation religieuse.

Un autre type de formation vise à faire connaître aux missionnaires la population ciblée. Deux séminaires, dont un donné par un Anicinabe, ont porté sur ce sujet, et un autre a retracé l'historique de la collaboration entre l'Église coréenne et les communautés anicinabek visitées. Pendant ces séminaires, il a été question de la situation géographique des communautés, de leur



nation, et il a été mentionné qu'auparavant, ils étaient nomades. Les pensionnats indiens au Canada ont été abordés. Ils ont été présentés comme ayant eu l'objectif de « tuer l'Indien » dans les Autochtones. Cette présentation avait pour objectif de faire connaître aux missionnaires une importante épreuve vécue par les Anicinabek. Un leader de l'Église a expliqué que, pour que l'évangélisation soit efficace, il importe de savoir d'où viennent les individus ciblés. Selon lui, cette démarche permet de mieux comprendre leur réalité actuelle, qui découle de leur passé. Des éléments factuels ont ensuite été présentés : des statistiques concernant les enfants autochtones (taux d'enfants ne vivant pas avec leurs parents, familles à faible revenu, taux de mortalité et de blessures, enfants avec le syndrome d'alcoolisme fœtal, etc.) ; les drogues présentes dans les communautés ; les effets du SAF ; les types de violences familiales vécues ; le suicide chez les adolescents ainsi que les facteurs (instabilité familiale, style de vie, dépression, etc.) contribuant à l'état de détresse des individus ; le surpeuplement et la prévalence du diabète et des maladies comme le V.I.H. et l'hépatite dans les communautés. Face à cette situation, « laisser Jésus faire son travail » a été présenté comme la première étape de la guérison. Quant au séminaire animé par un Anicinabe, il a été l'occasion, pour les Coréens, de lui poser diverses questions visant à améliorer leurs activités : « Est-ce que les jeunes aiment le sport ? » ; « Que peuvent-ils faire pour atteindre davantage les adolescents ? » ; « Sont-ils appréciés par les gens de la communauté ? », etc.

On constate que la formation au sujet des Anicinabek, et plus largement des Autochtones, est axée sur leurs problèmes sociaux. Bien que le portrait dressé soit, dans une certaine mesure, véridique, celui-ci est presque exclusivement négatif. Il met l'accent sur les maux collectifs ainsi que les difficultés individuelles. Cet aspect de la formation donne l'impression que les communautés autochtones sont des milieux de vie potentiellement dangereux. En plus de créer un certain sentiment de peur chez les non-initiés, le portrait sombre qui est fait contribue à façonner la représentation qu'ont les jeunes missionnaires. Alors que je leur demandais de me parler des Anicinabek, plusieurs ont fait référence aux souffrances collectives et individuelles. Toutefois, en général, ils ont aussi souligné des aspects positifs :

Ils sont vraiment mignons. Ils aiment la musique country. Même les gens qui font un peu peur, tu parles avec eux, et ils rient. Ils sont vraiment doux. [Notre traduction.] (Olivia, 20 ans, missionnaire.)

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

Si l'on compare ce qui est enseigné pendant la formation et le discours des missionnaires, on voit que les discours témoignent d'une vision plus contrastée que celle véhiculée pendant la formation. Ce qui est positif est souvent issu de leur contact direct avec les Anicinabek (humour, gentillesse, etc.). Pourquoi les Anicinabek sont-ils représentés de cette manière et pourquoi l'accent est-il mis sur les défis qu'ils doivent affronter ? Le portrait misérabiliste est-il dû à un manque de connaissances de la part des Coréens ? Est-ce qu'en insistant sur les difficultés, cela permet de justifier la tenue des missions et, par le fait même, la nécessité de l'évangélisation des Anicinabek ? Une part d'explication se trouve dans chacune de ces hypothèses.

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

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

Très peu de missionnaires ont mentionné des traits culturels propres aux Anicinabek quand je les ai questionnés sur le sujet. Une seule a parlé de spiritualité traditionnelle et du concept de « Créateur ». Par contre, lors de discussions informelles, d'autres ont mentionné l'animisme et le fait que certains Anicinabek

participaient à des pow-wow<sup>9</sup>, sans préciser de quoi il s'agissait. Lors des missions, très peu d'échanges culturels concernant la culture anicinabe ont lieu. Quand j'y ai participé, je n'ai observé aucune activité de la sorte à l'exception d'un service de soirée où de l'original et de la bannique frite – un pain plat sans levure – ont été servis comme repas postservice et d'une bannique qui a été offerte au groupe au moment du départ. Bien qu'il y ait eu consommation de la nourriture, il n'y a pas eu d'échanges à propos de ce type d'aliments. Lors de missions précédentes, il semble toutefois que des échanges culturels avec la culture anicinabe aient eu lieu. Par exemple, Mark (30 ans, missionnaire) explique : « des fois, quelqu'un se porte volontaire pour leur jouer du tambour. Des fois, ils nous apprennent comment danser à la manière autochtone. On partage même de la nourriture ». Malgré tout, de l'avis de certains jeunes, ce type d'interactions n'est pas la norme. Selon Kristen (22 ans, missionnaire), le cadre de la mission les contraint :

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

Le fait que les missionnaires coréens n'entrent pas tellement en contact avec la culture anicinabe et le fait qu'ils se mêlent rarement à la population locale dans un cadre informel ont été déplorés par Léon (65 ans, Anicinabe) :

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

---

<sup>9</sup> Les pow-wow sont des rassemblements sociaux et spirituels au cours desquels des danseurs, vêtus de leur régalia, dansent pour leur guérison ou celle des autres. Plusieurs nations autochtones à travers l'Amérique du Nord en organisent. Pour plus de détails, voir par exemple Howard (1983).

Il critique le manque d'engagement des Coréens par rapport à la culture anicinabe, ce qui, selon lui, les empêche de mieux connaître les Anicinabek.

Il faut dire que les missionnaires coréens ne présentent pas la mission comme l'occasion de créer un espace afin que les groupes partagent sur leurs cultures d'appartenance respectives ou comme une expérience interculturelle. Kristen, une missionnaire, soulignait la rigidité de la structure de la mission, ce qui laisse peu de place aux interactions informelles, lors desquelles un espace de rencontre interculturelle pourrait être créé. Nous l'avons vu, la culture coréenne est mobilisée, mais surtout dans une optique stratégique. Le partage culturel est donc plutôt unilatéral. Cela distingue la mission à l'étude des missions de courte durée à travers le monde, qui sont souvent présentées comme des occasions pour les jeunes de vivre une expérience interculturelle. Par exemple, l'organisme évangélique transnational *Youth with a Mission* promet aux jeunes missionnaires « l'ouverture au monde et les rencontres interculturelles » (Fer, 2010 : 60). Cela s'avère davantage un idéal que la réalité, ce qui amène Brian A. Howell à souligner que la mission de courte durée « est imaginée comme un voyage interculturel (*crosscultural*) ayant une signification spirituelle » (2012 : 138). Le terme « imaginée » rend compte du fait que les échanges interculturels sont souvent plus idéalisés que concrets. Plus que la simple mise en présence de deux groupes ou d'individus d'origines culturelles diverses, une rencontre interculturelle implique, à mon avis, que l'identité culturelle des acteurs soit mobilisée à des degrés variables.

Quelle est donc l'utilité de ces apprentissages ? Comme nous l'avons vu, les éléments historiques appris sont surtout liés aux blessures causées par la colonisation. Grâce à ces enseignements, les missionnaires s'assurent de différencier le projet d'évangélisation auquel ils participent en soulignant les lacunes des précédents missionnaires blancs qui ont œuvré auprès des Autochtones. L'accent mis sur les problématiques sociales ne témoigne peut-être pas d'un simple manque de connaissances. Le côté négatif de la représentation offerte semble avoir ses avantages pour le prosélytisme. La misère apparaît comme un lieu fertile pour la conversion. Une missionnaire m'expliquait que la situation dans laquelle se trouve un individu influence son potentiel d'acceptation de Jésus. En me racontant comment elle est devenue chrétienne,

Emmy (21 ans) soulignait qu'à l'époque, le fait qu'elle était « dans une très mauvaise phase » a probablement aidé :

Parce que si tu es satisfait de ta vie, tu ne cherches pas autre chose. Si je vis... j'ai tout ce dont j'ai besoin, j'ai tout l'argent dont j'ai besoin, j'ai tout cela, et mon cœur est super heureux tout le temps, je ne pense pas que j'aurais recherché Dieu. Je n'aurais pas demandé de l'aide à personne. Mais parce que j'étais vraiment déprimée et, peu importe, j'étais comme... j'avais besoin de quelque chose d'autre dans ma vie. [Notre traduction.]

L'instabilité, peu importe de quel ordre, semble être un espace-temps propice à la rencontre de Dieu. En mettant l'accent sur les maux des Autochtones, le projet d'évangélisation trouve une certaine justification. Au cours d'un service, il a été souligné que c'est dans les pires circonstances que les choses extraordinaires se passent en Dieu. Ceux qui ont un besoin de guérison sont donc potentiellement plus réceptifs. L'examen des motivations des missionnaires et des enseignements qu'ils reçoivent a démontré que la transformation visée est celle des Anicinabek. Toutefois, l'environnement difficile sur lequel met l'accent le discours missionnaire est aussi propice à l'expérimentation de l'extraordinaire par les missionnaires. De ce fait, je suis d'avis que la transformation les guette également. Selon le rituel, la fonction peut varier, et un rituel peut avoir plusieurs fonctions. Baumann (1992) revient sur une certaine lecture de Durkheim qui concevait le rituel comme une forme de solidification des valeurs uniformément partagées par le groupe performant le rituel, ce qui permet la confirmation et la cohésion du groupe. La réaffirmation des valeurs sociales du groupe est une fonction possible du rituel. Celui-ci peut aussi servir à amorcer des changements, ce qui est le cas des rites de passage. Ce ne sont pas les deux seules fonctions possibles, mais ce sont les deux fonctions assurées par la mission de courte durée à laquelle participent les missionnaires coréens. Voyons plus précisément en quoi cela consiste.

## Une mission qui sort de la quotidienneté

### *Une communitas missionnaire*

La *communitas* est un concept que l'on doit à l'anthropologue Victor Turner. Il s'agit d'un sentiment de camaraderie, un « être-ensemble » que l'on partage avec une collectivité lors d'un événement. Elle peut être expérimentée lors de divers rassemblements, mais le contexte rituel est souvent propice à la constitution d'une *communitas*<sup>10</sup>. La mission temporaire est l'un de ces contextes. En partant en mission, les missionnaires quittent leur environnement quotidien. Ils sont privés de leurs repères habituels et s'engagent dans un séjour qui les plongera dans une réalité distincte de la leur. Pour la semaine à venir, les autres missionnaires constituent leur groupe d'appartenance. Plusieurs éléments contribuent à créer le sentiment de *communitas* et à le maintenir. Avant le départ pour les communautés anicinabek, un service matinal pour tous les missionnaires et les individus désirant venir prier pour ces derniers a eu lieu. Ce matin-là, et ce fut souvent le cas pendant la mission, plusieurs personnes portaient des chandails de mission. Par exemple, sur un chandail, il était écrit « Cesos kisakiik », ce qui, selon les missionnaires, signifie : « Jésus, je t'aime » en langue anicinabe. Le groupe s'est ensuite réuni dans le stationnement de l'église. Un grand rond a été formé et, une fois que tous se sont tenus par les mains, une prière a été faite. Puis, une photo de groupe a marqué le départ. Ces petits rituels (prise de photo et prière de groupe) ont aussi été observés par Howell alors qu'il accompagnait un groupe de missionnaires pour une mission temporaire en République dominicaine (2012 : 148). Il avance que le chandail de groupe et les autres rituels de départ contribuent à créer un sentiment de *communitas* chez les missionnaires. Pendant la mission, le sentiment de *communitas* entre les missionnaires est nourri par des « interludes laïcs » pour reprendre l'expression d'Edith et de Victor Turner (1978 : 37). Ces moments ont lieu entre les activités religieuses alors que les missionnaires se reposent ensemble. J'ai moi-même pu ressentir la *communitas* tout au long du séjour, et ce, dès le début de la formation intensive. En continuant ma participation aux activités de

---

<sup>10</sup> Pour une discussion plus approfondie sur le concept, voir Edith Turner (2012) et Victor Turner (1969).

l'Église après la mission, j'ai constaté que le sentiment de *communitas* disparaissait au retour. Pendant la mission, les liens se renforcent donc entre les missionnaires, mais aussi avec Dieu.

### ***Un « voyage » vers Dieu***

Les missions de courte durée ne sont pas des pèlerinages, mais certaines des caractéristiques de ces deux types d'expérience sont similaires. Des analyses concernant les pèlerinages sont donc utiles pour saisir le fonctionnement des missions. Voyager vers un lieu de pèlerinage permet aux pèlerins de faire l'expérience d'une révélation spirituelle par l'intermédiaire d'un pouvoir associé au lieu. Dans le cas d'une mission de courte durée, Howell (2012 : 178) propose que ce soit la souffrance de l'Autre qui permet aux missionnaires de recevoir la bénédiction de Dieu pour leurs interactions avec cet Autre. En faisant don de soi dans un tel contexte, les missionnaires vivent une expérience spirituelle hors du commun. Selon l'auteur, l'expérience de la misère peut être considérée comme un « espace-temps » où Dieu peut se révéler d'une manière différente et parfois extraordinaire. À mon avis, la mission estivale des Coréens chez les Anicinabek peut être envisagée ainsi. Nous l'avons vu, les réserves anicinabek visitées sont des lieux où, à leurs yeux, une grande souffrance est présente. Effectuer une mission dans ce contexte est pour eux l'occasion d'être confrontés à la pauvreté et à la détresse. En ayant lieu dans un contexte extraquotidien et en créant une *communitas*, la mission estivale et sa formation ont le potentiel de créer une intensité caractéristique du temps rituel<sup>11</sup>. Dans un tel contexte, les membres de la mission peuvent expérimenter plus intensément Dieu, et des choses extraordinaires peuvent se produire. Par exemple, deux missionnaires m'ont raconté qu'il y a plusieurs années, une femme avec de graves problèmes de vue avait retrouvé la vision pendant un service de mission. Cette guérison a amené la femme à se convertir. Il peut aussi s'agir de rencontres spéciales entre Dieu et un missionnaire. Comme dans le cas du pèlerinage, cela peut leur permettre de renforcer leur attachement à leurs croyances religieuses et ainsi assurer une fonction de continuité.

---

<sup>11</sup> Wulf (2007) montre que ce temps particulier peut être dû à ces deux caractéristiques.

### ***La mission : un rite d'intensification***

Il a été proposé que les missions de courte durée puissent, au même titre que les pèlerinages (Moore, 1980), être considérées comme des rituels d'intensification (Priest *et al.*, 2006). Les rites d'intensification ont comme fonction la réaffirmation et le renouvellement (Moore, 1980). Il y aurait une intensification du lien social entre les individus qui y prennent part à cause du fait qu'ils partagent un espace-temps particulier hors de leur milieu de vie. Dans le cas de la mission temporaire, il y a certes une intensification des liens entre les membres du groupe, ce qui peut contribuer à consolider leur appartenance à leur Église. La mission leur permet aussi de se rapprocher individuellement de Dieu tel qu'ils le conceptualisent et de renouveler ou de réactualiser leur amour pour lui. Une missionnaire en témoigne :

Personnellement, je tire beaucoup de cette expérience.  
C'est une occasion pour moi d'apprendre plein de choses  
de Dieu. Si tu as des moments difficiles pendant l'année,  
c'est l'occasion la plus facile pour simplement te mettre en  
présence de Dieu. [Notre traduction.] (Rachel, 19 ans.)

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

### ***Transformer les missionnaires***

Arnold Van Gennep a démontré qu'une structure commune sous-tendait les rites de passage (initiations, funérailles, etc.) (Deliège, 2006) : une phase de séparation, une phase liminale et une phase d'agrégation. Dans le cas d'une mission de courte durée, le départ peut être entendu comme la phase de séparation des jeunes de leur vie quotidienne et profane ; le séjour, comme la phase



liminale où ils deviennent missionnaires et le retour, comme la phase d'agrégation où les jeunes réintègrent leur vie. Par cette expérience, l'individu pour qui c'est la première participation change de statut et passe de non-initié à initié. Le retour représente la phase d'agrégation où le nouveau statut est incorporé. Toutefois, pour plusieurs missionnaires coréens, cette mission est une activité annuelle. Ils sont nombreux à y prendre part plusieurs fois dans leur vie. Pour les initiés, le retour ne marque pas nécessairement l'agrégation d'un nouveau statut, mais ils peuvent incorporer certaines transformations sur le plan spirituel ou personnel. Ils peuvent avoir acquis un nouveau don spirituel, développé une sensibilité sociale (Ver Beek, 2006), etc. Par exemple, des missionnaires m'ont dit avoir reçu le don de glossolalie lors d'une mission ou de la formation prémission. C'est le cas d'Alexa (19 ans) :

J'ai le don de parler en langues. C'est... Quand tu parles, ce n'est pas une langue. Ça sonne comme... étrange. Quand je l'ai reçu, c'était l'année passée ou l'autre d'avant pendant la formation prémission.

Trinitapoli et Vaisey (2009) ont aussi observé ce type de transformation et montrent que la participation à des missions contribue à intensifier les croyances et les pratiques religieuses des jeunes. En effet, pour certains, le fait de participer à une mission permet de confirmer leurs croyances et leur identité chrétienne. Comme nous l'avons vu, les missionnaires coréens sont surtout des convertis de l'intérieur selon la typologie que propose Hervieu-Léger (2010), c'est-à-dire qu'ils appartiennent à une tradition religieuse de naissance et qu'ils affirment ou découvrent leur foi. Même s'ils sont généralement nés dans une famille chrétienne et ont donc été socialisés dès leur enfance dans un milieu protestant, ils soulignent tous un moment où ils ont « accepté Jésus comme leur Sauveur ». C'est à partir de ce moment qu'ils se sont définis comme étant devenus chrétiens. Cette étape a souvent lieu lors d'événements spéciaux (conférence, retraite, mission, etc.). Par exemple, Rachel (19 ans) raconte l'occasion où sa rencontre avec Dieu a été la plus forte :

J'ai commencé à y croire... J'y croyais tout le temps parce que j'étais une petite fille qui ne posait pas tant de questions. J'étais comme « OK, Dieu ». Mais je l'ai

vraiment connu personnellement... Je pense que c'était en 2008, pendant la formation de la mission estivale. Et, les soirs, on a des services et là, je priais, puis ma pasteure est venue et elle a prié pour moi. Et là, j'ai senti comme une chaleur vraiment forte. Je ne pouvais pas me tenir debout, donc je suis allée sur les genoux. Je me suis assise par terre. C'est là que j'ai ressenti Dieu pour la première fois.

Cela témoigne du fait que la mission et la formation sont des espaces-temps chargés en émotions propices à l'expérimentation spirituelle. Ces occasions contribuent à confirmer l'identité chrétienne des jeunes, qui est, pour la plupart, héritée. Leur identité chrétienne devient alors choisie. Une dimension individuelle de l'identité religieuse s'ajoute alors à la dimension collective assurée par l'appartenance au groupe. Hervieu-Léger (1997 : 133) soulève la question suivante :

[...] comment la représentation collective de la continuité de la lignée croyante peut-elle encore être assurée à travers ce processus de construction individualisée, dont le travail subjectif que les individus mettent en œuvre pour donner un sens à leur expérience constitue la matière principale ?

La mission de courte durée a le potentiel de participer à ce type de construction identitaire. Elle permet à l'individu « de faire valoir sa capacité autonome de déterminer ce qui pour lui fait sens ou norme, contre tout code de sens ou système normatif imposé au nom de l'autorité hétéronome d'une tradition » (Hervieu-Léger 1997 : 140).

La possibilité d'effectuer la mission plus d'une fois dans sa vie restreint la possibilité de considérer la mission de courte durée comme un rite de passage, même si elle peut servir à initier certains missionnaires. Il m'apparaît donc plus juste de la considérer comme un phénomène liminoïde. Selon Edith et Victor Turner (1978), les phénomènes liminoïdes seraient issus d'activités auxquelles prennent volontairement part des individus. Les activités peuvent être cycliques ou intermittentes. Ces phénomènes impliquent aussi une distanciation volontaire par rapport au quotidien. Selon Deflem (1991), Victor Turner qualifierait de liminoïdes surtout les rituels de type séculier ou profane des sociétés « modernes », soit industrialisées, notamment parce qu'ils n'impliquent pas l'ensemble de la collectivité. Pour ma part, je considère que les phénomènes liminoïdes incluent aussi certains rites à caractère

religieux. Je retiendrai du concept de « liminoïde » qu'il caractérise des phénomènes pouvant être pratiqués par une partie d'un groupe ou d'une communauté et que ceux-ci sont le fruit de l'agentivité des individus qui choisissent volontairement d'y prendre part. Ces caractéristiques décrivent tout à fait la mission temporaire à l'étude : les jeunes y prennent part sur une base volontaire, ce qui fait qu'ils peuvent décider une année de ne pas y prendre part et d'y participer à nouveau l'année suivante ; une part de l'Église seulement participe aux missions, qui n'engagent donc pas la totalité de la communauté formée par l'Église. Comme il a été mentionné, certains sont fortement encouragés à participer aux missions par leurs parents ou par un leader de l'Église. Il serait donc possible d'arguer qu'il ne s'agit pas vraiment d'un phénomène liminoïde pour l'ensemble des participants. Reste que les jeunes fortement encouragés à prendre part aux missions sont une minorité et que le caractère obligatoire de leur participation tend à disparaître avec le temps à cause d'expériences positives pour laisser place à la participation volontaire.

### **Conclusion**

La propagation des mouvements évangéliques n'est pas un phénomène circonscrit aux populations autochtones du Canada, bien au contraire. Ces mouvements ont connu une expansion impressionnante à travers le monde à partir du XX<sup>e</sup> siècle et ils se sont implantés dans des contextes culturels variés (Anderson, 2004 ; Robbins, 2004). Ils ont la réputation d'accorder une grande importance au prosélytisme, et les missions de courte durée ou dites temporaires sont l'une des activités missionnaires qui les caractérisent. En analysant l'expérience religieuse de jeunes missionnaires participant à ce type de mission, il a été possible d'en comprendre les rouages et les impacts.

La présentation des motivations des missionnaires coréens qui se rendent à Lac-Simon a permis de voir que leur participation est à la fois libre et obligée en raison de leur devoir envers Dieu. Il s'agit là d'une tension caractéristique du don : ils font don d'eux-mêmes en tant que bénévoles, mais reçoivent beaucoup en retour. Grâce à leur format, les missions temporaires permettent aux jeunes chrétiens de vivre l'expérience missionnaire sans pour autant s'engager à vie dans cette vocation. Il a été démontré que ce n'est

pas sans préparation qu'ils partent sur le terrain. La formation prémission est une étape clé dans la construction de la représentation qu'ils se font des individus ciblés par l'évangélisation et dans leur conception de l'évangélisation en tant que telle. Elle marque aussi la constitution d'une *communitas* entre les missionnaires qui participent à un rituel ensemble, en plus de leur permettre de se centrer sur Dieu, soit de se séparer de leur quotidienneté afin de vraiment s'inscrire dans un espace-temps particulier que représente la mission. J'ai montré que les missions de courte durée, comme la mission estivale de la MKUC, peuvent être considérées comme des rites d'intensification pour les missionnaires. Elles sont l'occasion, pour les croyants, de passer un temps extraordinaire, au sens de non habituel, avec Dieu et de se rapprocher de lui, ce qui, dans certains cas, peut contribuer à renforcer leur relation à Dieu. Cela démontre l'une des fonctions de la participation à la mission, soit assurer la continuité. L'autre fonction abordée, la transformation, fait référence au statut d'initié, mais aussi à l'acquisition de dons et d'une identité chrétienne choisie. Finalement, la mission est comparable à un phénomène liminoïde, car elle implique une expérience hors de l'ordinaire dans laquelle les missionnaires s'impliquent de manière volontaire, à la fréquence de leur choix.

Les missionnaires coréens ne vont pas prêcher une religion totalement inconnue des Anicinabek. Le degré d'étrangeté du christianisme évangélique n'est pas tellement grand pour les Autochtones du Canada, qui sont familiarisés avec le christianisme et la figure du missionnaire depuis plusieurs siècles maintenant. La particularité de la rencontre réside plutôt dans la mise en présence d'individus qui représentent l'altérité radicale du point de vue culturel. Très brièvement traitée à travers l'argumentaire présenté précédemment, cette caractéristique de la rencontre pourrait être davantage développée afin de permettre une compréhension plus globale du rituel et de son volet interactif. À la lumière de l'analyse de l'expérience des missionnaires et considérant la faible efficacité du rituel sur la population d'accueil, on peut se demander si le groupe de missionnaires n'est pas celui qui retire davantage de cette rencontre.

### Bibliographie

- ANDERSON, Allan. 2004. *An Introduction to Pentecostalism*. New York : Cambridge University Press.
- ARMITAGE, Peter. 1992. « Religious Ideology among the Innus of Eastern Quebec and Labrador ». *Religiologiques*, vol. 6, p. 64–110.
- BAUMANN, Gerd. 1992. « Ritual Implicates “Others” : Rereading Durkheim in a Plural Society ». Dans *Understanding Rituals*, sous la dir. de Daniel DE COPPET, p. 97–116. Londres : Routledge.
- BLANES, Ruy Jesus Llera. 2006. « The Atheist Anthropologist : Believers and Non-Believers in Anthropological fieldwork ». *Social Anthropology*, vol. 14, p. 223–234.
- BOUSQUET, Marie-Pierre. 2007. « Catholicisme, pentecôtisme ou spiritualité traditionnelle ? Les choix religieux contemporains chez les Anicinabek du Québec ». Dans *Les systèmes religieux amérindiens et inuit. Perspectives historiques et contemporaines*, sous la dir. de Claude GÉLINAS et Guillaume TEASDALE, p.155–166. Québec : L'Harmattan.
- . 2012. « “On a juste besoin d’être aimé”. Les bases de la tolérance religieuse chez les Algonquins (Anicinabek) du Québec ». Dans *Dynamiques religieuses des autochtones des Amériques*, sous la dir. de Marie-Pierre BOUSQUET et Robert CREPEAU, p. 243–270. Paris : Karthala.
- BOUSQUET, Marie-Pierre et Anny MORISSETTE. 2008. « Incrire la mémoire semi-nomade dans l’actualité sédentaire. Les églises de Pikogan et de Manawan ». *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 141, no 1, p. 9–32.
- CHAPLIER, Mélanie. 2006. « La blessure des pensionnats canadiens. Assimilation et reconstruction ». Dans *Identités autochtones et missions chrétiennes. Brisures et émergences*, sous la dir. de Philippe CHANSON et Olivier SERVAIS, p.131–158. Paris : Karthala.
- CHAREST, Paul. 2006. « Les Montagnais d’autrefois, les Innus d’aujourd’hui ». *Cap-aux-Diamants : la revue d’histoire du Québec*, vol. 85, p. 10–15.
- CHOQUETTE, Robert. 1999. « L’Église québécoise et les Églises de langue française du Canada ». *Francophonies d’Amérique*, vol. 9, p. 169–181.
- CLERMONT, Norman. 1974. « Qui étaient les Attikamègues ? ». *Anthropologica*, vol. 16, no 1, p. 59–74.
- CONNERTON, Paul. 1989. « Commemorative Ceremonies ». Dans *How Societies Remember*, p. 41–71. Cambridge : Cambridge University Press.
- DEFLEM, Mathieu. 1991. « Ritual, Anti-Structure, and Religion : A Discussion of Victor Turner’s Processual Symbolic Analysis ». *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 30, no 1, p. 1–25.
- DELIÈGE, Robert. 2006. « Arnold Van Gennep (1873–1957) ». Dans *Une histoire de l’anthropologie. Écoles, auteurs, théories*, p. 96–98. Paris : Éditions du Seuil.
- DUPUIS, Renée. 1999. *La question indienne au Canada*. Montréal : Boréal.
- DUVAL, Véronique. 2007. « Le rituel de la tente tremblante : exploration

- comparative ». Dans *Les systèmes religieux amérindiens et inuit. Perspectives historiques et contemporaines*, sous la dir. de Claude GÉLINAS et Guillaume TEASDALE, p. 129–143. Québec : L'Harmattan.
- FATH, Sébastien. 2010. « Protestantisme évangélique ». Dans *Dictionnaire des faits religieux*, sous la dir. de Régina AZRIA et Danièle HERVIEU-LÉGER, p. 972–979. Paris : Presses universitaires de France.
- FER, Yannick. 2010. *L'offensive évangélique. Voyage au cœur des réseaux militants de Jeunesse en Mission*. Genève : Labor et Fides.
- GÉLINAS, Claude. 2003. « Les missions catholiques chez les Atikamekw (1837–1940) : manifestations de foi et d'esprit pratique ». *Études d'histoire religieuse*, vol. 69, p. 83–99.
- GODBOUT, Jacques T. et Alain CAILLÉ. 1995 [1992]. *L'esprit du don*. Québec : Boréal.
- GOULET, Jean-Guy. 2011a. « Présentation : l'interdit et l'inédit. Les frontières de l'ethnologie participante ». *Anthropologie et Société*, vol. 35, no 3, p. 9–42.
- . 2011b. « Comprendre et gérer la peur existentielle : approches anthropologiques de la religion et des rituels de guérison ». *Ethnologies*, vol. 33, no 1, p. 33–73.
- HAMAYON, Roberte N. 2005. « L'anthropologie et la dualité paradoxale du "croire" occidental ». *Théologiques*, vol. 13, no 1, p. 15–41.
- HAMEL-CHAREST, Laurence. 2015a. « "Pour l'amour de Dieu" : des missionnaires coréens à la rencontre des Anicinabek ». Mémoire de maîtrise. Montréal, Université de Montréal.
- . 2015b. *Jeunes, chrétiens et branchés : des Coréens à l'église*. Document de travail, Groupe de recherche Diversité urbaine ; Montréal : CEETUM. Récupéré le 5 août 2018 de [http://www.grdu.umontreal.ca/documents/WP\\_Hamel-Charest\\_2015.pdf](http://www.grdu.umontreal.ca/documents/WP_Hamel-Charest_2015.pdf)
- . 2017. « Être "blanc", un désavantage pour évangéliser des Amérindiens ? ». *Revue Scriptura*, vol. 17, no 1, p. 20–30.
- . 2018. « Missionnaires en territoire anicinabe : des réponses à la lumière de la tolérance religieuse ». *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 48, no 1/2, p. 183–192.
- HARKIN, Michael. 1993. « Power and Progress : The Evangelic Dialogue among the Heiltsuk ». *Ethnohistory*, vol. 40, no 1, p.1–33.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. 1997. « La transmission religieuse en modernité : éléments pour la construction d'un objet de recherche ». *Social Compass*, vol. 44, no 1, p.131–143.
- . 2010. « Le converti, figure exemplaire d'une scène religieuse mondialisée ». Dans *Dictionnaire des faits religieux*, sous la dir. de Régina AZRIA et Danièle HERVIEU-LÉGER, p. 191–193. Paris : Presses universitaires de France.
- HOWARD, James H. 1983. « Pan-Indianism in Native American Music and Dance ». *Ethnomusicology*, vol. 27, no 1, p. 71–82.
- HOWELL, Brian M. 2012. *Short-Term Mission. An Ethnography of Christian Travel Narrative and Experience*. Illinois : InterVarsity Press.

- KIM, Hui-yeon. 2011. Le « pentecôtiste coréen » à l'épreuve de la transnationalisation : le cas de l'Église du Plein Évangile de Cho Yonggi ». Thèse de doctorat. Paris, École des hautes études en sciences sociales.
- LAUGRAND, Frédéric. 2002. *Mourir et renaître*. Québec : Presses de l'Université Laval.
- LAUGRAND, Frédéric et Catherine BRAËN. 2013. « "Divines entreprises" sur la toile. La nébuleuse évangélique et pentecôtiste chez les Autochtones du Canada ». *Histoire, monde et cultures religieuses*, vol. 27, no 3, p. 110–126.
- LAWSON, Thomas E. 2006. « Cognition ». Dans *Theorizing Rituals : Issues, Topics, Approaches, Concepts*, sous la dir. de Jens KREINATH, Jan SNOEK et Michael STAUSBERG, p. 307–319. Leiden : Brill.
- LEROUX, Jacques *et al.* 2004. *Au pays des peaux de chagrin. Occupation et exploitation territoriales à Kitchisakik (Grand-Lac-Victoria) au XX<sup>e</sup> siècle*. Québec : Presses de l'Université Laval.
- LUCA, Nathalie. 1999. « Pentecôtisme en Corée ». *Archives de sciences sociales des religions*, no 105, p. 99–123.
- MAILLOT, José. 1999. « Les Innus du Labrador dans le temps et dans l'espace ». Dans *Au pays des Innus : les Gens de Shashatsit*, p. 19–60. Montréal : Recherches amérindiennes au Québec.
- MARY, André. 2000. « Conversion et conversation : les paradoxes de l'entreprise missionnaire ». *Cahiers d'études africaines*, no 160, p. 779–799.
- MAUSS, Marcel. 1909. *La prière*. Paris : Félix Alcan.
- MEINTEL, Deirdre. 2013. « Ritual Creativity : Why and What For ? Examples from Quebec ». *Journal of Ritual Studies*, vol. 28, no 2, p. 77–90.
- MOORE, Alexander. 1980. « Walt Disney World : Bounded Ritual Space and the Playful Pilgrimage Center ». *Anthropological Quarterly*, vol. 53, no 4, p. 207–218.
- MORISSETTE, Anny. 2012. « La culture oblate et la religion invisible dans les missions amérindiennes du Québec ». Dans *Dynamiques religieuses des autochtones des Amériques*, sous la dir. de Marie-Pierre BOUSQUET et Robert CRÉPEAU, p. 271–302. Paris : Karthala.
- MOSSIÈRE, Géraldine. 2007. « Sharing in Ritual Effervescence : Emotions and Empathy in Fieldwork ». *Anthropology Matters*, vol. 9, no 1, p. 1–12.
- OFFUTT, Stephen. 2011. « The Role of Short-Term Mission Teams in the New Centers of Global Christianity ». *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 50, no 4, p. 796–811.
- ORTNER, Sherry B. 2005. « Power and Projects : Reflexions on Agency ». Dans *Anthropology and Social Theory : Culture, Power and the Active Subject*, p. 129–153. Durham : Duke University Press.
- OTTAWA, Gilles. 2010. *Les Pensionnats indiens au Québec. Un double regard*. Québec : Éditions Cornac.

- PARK, Seong Man. 2009. *The Linguistic and Cultural Influence of Korean Ethnic Churches on Heritage Language and Identity Maintenance among Korean Canadian Students in Quebec*. Thèse de doctorat. Montréal, Université McGill.
- PEELMAN, Achiel. 2004. *L'Esprit est amérindien. Quand la religion amérindienne rencontre le christianisme*. Montréal : Médiaspaul.
- POLSON, Gordon et Roger SPIELMANN. 1990. « "Once There Were Two Brothers..." : Religious Tension in One Algonquin Community ». Dans *Papers of the Twenty-First Algonquian Conference*, sous la dir. de William COWAN, p. 303–312. Ottawa : Carleton University.
- PRESTON, Richard J. 1975. « Beliefs in the Context of Rapid Change : An Eastern Cree Example ». Dans *Symbols and Society Essays on Belief Systems in Action*, sous la dir. de Carole E. HILL, p. 117–129. Athens : University of Georgia Press.
- . 2010. « Twentieth-Century Transformations of East Cree Spirituality and Autonomy ». Dans *Indigenous Peoples Insights for a Global Age and Autonomy*, sous la dir. de Mario BLASER *et al.*, p. 195–217. Vancouver : University of British Columbia Press.
- PRIEST, Robert J. *et al.* 2006. « Researching the Short-Term Mission Movement ». *Missiology*, vol. 34, p. 431–450.
- RIVIÈRE, Claude. 1995. « Structure, fonction et dynamogénie du rite profane ». Dans *Les rites profanes*, p. 49–80. Paris : Presses universitaires de France.
- ROBBINS, Joel. 2004. « The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity ». *Annual Review of Anthropology*, vol. 33, p. 117–143.
- SBARRATO, Nicolas. 2005. « L'éducation dans les communautés autochtones au Québec. Du système d'écoles résidentielles à l'espoir contemporain ». *Globe. Revue internationale d'études québécoises*, vol. 8, no 2, p. 261–278.
- SEVERI, Carlo. 2006. « Language ». Dans *Theorizing Rituals : Issues, Topics, Approaches, Concepts*, sous la dir. de Jens KREINATH *et al.*, p. 583–593. Leiden : Brill.
- TAMBIAH, Stanley J. 1981. « A Performative Approach to Ritual ». Dans *Proceeding of the British Academy [1979]*. Volume 65, *A Performative Approach to Ritual*, sous la dir. de Stanley J. TAMBIAH, p. 113–169. Londres : The British Academy.
- TANNER, Adrian. 2004. « The Cosmology of Nature, Cultural Divergence, and the Metaphysics of Community Healing ». Dans *Figured Worlds : Ontological Obstacles in Intercultural Relations*, sous la dir. de John CLAMMER, Sylvie POIRIER et Eric SCHWIMMER, p. 189–222. Toronto : University of Toronto Press.
- . 2007. « The nature of Quebec Cree Animist Practices and Beliefs ». Dans *La nature des esprits dans les cosmologies autochtones*, sous la dir. de Frédéric B. LAUGRAND et Jarich G. OOSTEN, p. 133–150. Québec : Presses de l'Université Laval.
- TRINITAPOLI, Jenny et Stephen VAISEY. 2009. « The Transformation Role of Religious Experience : The Case of Short-Term Missions ». *Social Forces*, vol. 88, no 1, p. 121–146.



- TURNER, Edith. 2012. *Communitas : The Anthropology of Collective Joy*. New York : Palgrave Macmillan.
- TURNER, Terence. 2006. « Structure, Process, Form ». Dans *Theorizing Rituals : Issues, Topics, Approaches, Concepts*, sous la dir. de Jens KREINATH *et al.*, p. 207–246. Leiden : Brill.
- TURNER, Victor. 1969. « Liminality and Communitas ». Dans *The Ritual Process : Structure and Anti-Structure*, p. 94–113. Chicago : Aldine Publishing.
- TURNER, Victor et Edith TURNER. 1978. *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. New York : Columbia University Press.
- VER BEEK, Kurt A. 2006. « The Impact of Short-Term Missions : A Case study of House Construction in Honduras after Hurricane Mitch ». *Missiology*, vol. 34, p. 477 – 495.
- WIJK, Flávio Braune. 2012. « Xokleng Pentecostalism : An Ethnographic Account of an Indigenous Response to Christianity ». Dans *Dynamiques religieuses des autochtones des Amériques*, sous la dir. de Marie-Pierre BOUSQUET et Robert CRÉPEAU, p. 97–132. Paris : Karthala.
- WILLAIME, Jean-Paul. 2001. « Les recompositions internes au monde protestant : protestantisme “établi” et protestantisme “évangélique” ». Dans *La globalisation du religieux*, sous la dir. de Jean-Pierre BASTIEN, Françoise CHAMPION et Kathy ROUSSELET, p. 171–182. Paris : L'Harmattan.
- WULF, Christoph. 2007. *Une anthropologie historique et culturelle : rituels, mimésis sociale et performativité*. Paris : Téraèdre.

---

**Abstract :** Evangelical groups conduct an increasing number of short-term or temporary missions. This ephemeral missionary model requires neither formal theological training, nor being a career missionary. We show how a complex rituality is at work in this new missionary model: it is simultaneously a rite of intensification, a liminoid phenomenon, and a form of journey to God and toward the Other. The argument is based on an analysis of the experience of young Korean missionaries who belong to a Montreal evangelical church and who go out on missions to meet members of First Nations communities. We examine their motivations and goals; then, review critically their mandatory pre-mission training; and finally, analyze the impact of this experience on the missionaries.

**Keywords :** Missionaries, evangelization, rituality, missions

---