

CHRISTOPAGANISME OU CHRISTIANISME INDIGÈNE

Alan R. Tippett

Ancien professeur d'anthropologie de missionnaire,
Séminaire Théologique Fuller, USA

Adapté d'un article republié en juillet 2006 sur www.globalmissiology.org

Quand Dr. Yamamori nous a fournis des termes pour ce colloque, il a parlé d'adaptations requises dans la diffusion du christianisme d'une culture humaine à une autre comme elle prend racine, et il a soulevé la question: Quelles sont les limites de telles adaptations?

Nous avons convenu que le premier chapitre de la série devrait préparer l'étape pour notre échange, prenant une position de telle manière que les autres auteurs aient pu réagir franchement ou négativement, en développant l'argument plus loin ou en le tournant dans une autre direction. De toute façon, la première présentation, c'était feutre, devrait indiquer exactement le problème missionnaire qui est à la base de la série entière, à savoir, comment éviter le syncrétisme et réaliser un christianisme indigène. Très souvent, la recherche du premier nous ramène à l'ancien Ainsi, le but de cette présentation, après avoir tracé la portée de la série et avoir défini les termes, sera de démontrer le caractère des solutions alternatives : Christopaganisme ou « indigénéité ».

La portée du colloque

En littérature missiologique populaire, le thème de notre colloque a été discuté en un certain nombre de termes. De l'aspect négatif, on a parlé du syncrétisme ou du Christopaganisme. Les auteurs, sur les vieilles colonies catholiques espagnoles en particulier, ont employé le dernier terme. Dans l'Ancien tout comme dans le Nouveau Testament, le peuple de Dieu a été averti au sujet du mélange de la religion païenne avec la sienne.¹ Pour cette raison, il est inévitable que tout missionnaire dont les racines sont dans l'Écriture soit prédisposé à résister à toute chose, dans les églises q'il plante, qui pourrait mener au syncrétisme.

Pourtant les principes de base de la théorie d'anthropologie et de communication, et même ceux de la théologie que nous appelons théologie d'incarnation, nous apprennent que les églises que nous plantons dans les cultures autres que nos propres doivent faire, d'une façon appropriée, partie de ces cultures. Nous sommes continuellement avertis du danger de planter le christianisme occidental étranger sur ce que nous avons appelé pour si longtemps « le champ de mission ».

Ainsi, d'une part, nous essayons de préserver une foi pure et un évangile essentiel, » et de l'autre, nous cherchons à lui donner « un vêtement indigène ». Par exemple, au moment où nous traduisons une partie de l'Écriture en langue qui a jusqu'ici établi son vocabulaire seulement pour une vision du monde et une croyance païennes, nous sommes confrontés avec le problème non seulement de la traduction, mais aussi celui de la réception. Pourtant, à moins que la parole écrite de Dieu soit incarnée en chair linguistique du peuple récepteur, l'économie du salut n'est pas susceptible d'être transmise.

Le problème de base, donc, semblerait être comment communiquer le noyau supracultural² essentiel de l'évangile aux nouveaux croyants dans d'autres cultures sans l'avoir souillé par les formes non-Chrétiennes avec lesquelles il doit être communiqué et partagé. Cette contamination peut être manifestée dans n'importe quel aspect du ministère chrétien - apostolat, proclamation, communion fraternelle, service ou enseignement, qui, en dernière analyse, sont culturellement conditionnés.

C'était en partie la crainte de ceci qui a gêné les premiers efforts missionnaire au quatrième siècle. Ulfilas, par exemple, eut peu de soutien pour ses propositions de traduction car on pensait que l'évangile pur ne pourrait pas être transmis dans la langue impure des Goths.³

Ceci soulève toute une série des problèmes et des questions qui sont dans l'orbite de ces présentations. Peut-être le premier d'entre eux est de savoir: quel est exactement le noyau essentiel de l'évangile qui doit être transmis? Quand nous jetons un coup d'œil sur les Ecritures dans leurs vêtements hébreux et grecs, au juste qu'est-ce qui est supra-cultural, et qu'est-ce qui est culturel? L'histoire de la traduction de la Bible anglaise est une histoire de la lutte pour la pertinence culturelle dans la communication, une lutte pour la signification, non seulement à travers des cultures⁴ mais à travers des générations de changement sémantique. De même, dans chaque domaine de mission au cours du dernier siècle, la traduction de l'Ecriture nous rappelle que l'évangile, qui est au-dessus de la culture, doit néanmoins être présenté sous une forme culturelle significative.

Si la mission de Dieu était réalisée par l'incarnation de son fils, limite culturelle en tant que juif, et juif de la Galilée, et orateur de l'araméen galiléen, et par métier un charpentier dans la tradition de son père terrestre, et à son tour il dit, « Comme le père m'a envoyé au monde ainsi je vous envoyer au monde, » nous donnant de ce fait un modèle pour la mission ; je pense que nous pouvons supposer que nous sommes obligés à travailler dans les limitations des formes culturelles du peuple auquel nous sommes envoyés.

D'une part, quand nous examinons les églises des champs missionnaires des 19ème et 20ème siècles, nous trouvons fréquemment une de deux situations. D'abord, elles peuvent être complètement occidentales dans la forme, l'enseignement et les valeurs et tout à fait indépendantes à l'éthos culturel, de sorte que les gens vivent une sorte d'existence empruntée, étrangère, ou dichotomique qui compartimente le religieux et séculaire. Ou en second lieu, nous pouvons avoir la manifestation tragique du culte syncrétiste, christopaïen, plus animiste que chrétien, parce que la pensée est animiste et le rituel magique. Dans toutes ces manifestations, des missions chrétiennes ont été douloureusement critiquées par les anthropologues, et bien que cette critique ait été excessivement généralisée, nul ne peut valablement prouver que nous l'avons fréquemment mérité.

La critique destructive ou cynique est à la fois dure et inutile, mais les critiques peuvent avoir de la valeur si elles nous mènent à jeter un coup d'œil dur sur nos méthodes et à corriger nos erreurs. Aucun anthropologue séculaire n'a encore prouvé sa capacité de s'asseoir où nous nous asseyons; il a donc bien peu à dire. Etant donné le mandat biblique de la mission chrétienne, des principes scientifiques, les méthodologies de la science d'anthropologie et de communication (lesquelles personne ne devrait aller aux champs de missions chrétiennes aujourd'hui), comment plantons-nous des communautés chrétiennes

qui sont en même temps vraiment indigènes et vraiment chrétiennes ? Ou, comme notre thème de référence le dit, « quelles sont les limites culturelles aux adaptations » qui doivent être faites avec le passage du message supraculturel à partir d'une culture à l'autre ?

C'est un sujet missiologique. Il a une dimension théologique, mais n'est pas confiné à la théologie. Il a une dimension historique, mais n'est pas confiné à l'histoire. Il a une dimension anthropologique, mais n'est pas confiné à l'anthropologie. Il a une dimension stratégique, mais n'est pas confiné à la stratégie. Pour cette raison, nous, participants, approcherons le sujet, chacun selon l'une de ces quatre dimensions, mais le lien commun entre nous est la missiologie. Nous nous trouvons maintenant dans une période formatrice dans « l'histoire de l'expansion du christianisme, » comme Latourette a parlé d'elle. Une vieille ère de mission a passé, et nous souffrons les douleurs de naissance d'une nouvelle.

Nous regardons dans l'Écriture et demandons ce qui sont nos fondements de base et nos directions divines. Nous examinons le passé et demandons ce que l'histoire a à nous dire aujourd'hui. Nous examinons les nouvelles perspectives et dimensions de l'anthropologie et de la linguistique et essayons d'analyser la transition que nous cherchons à réaliser. Nous explorons des stratégies missionnaires et établissons le rapport entre les méthodes et les résultats : acceptation ou rejet, croissance ou non-croissance, compréhension ou malentendu, étranger ou indigène. Bien que nous approchions notre problème de base à partir de quatre angles tout à fait différents, chacun de nous interfère sur l'autre angle à un certain point ou à un autre. Nous pouvons parfois nous embrouiller les uns avec les autres. Mais nous commençons d'une base commune – la tâche de présenter Christ aux nations d'une manière interculturelle.

J'espère que chacun de nous présentera les perspectives de sa discipline particulière pour apporter sa contribution sur le sujet général d'une manière qui force les autres à s'aligner sur son information et avis. Ce n'est pas que nous devons nécessairement être menés dans une discussion houleuse, mais plutôt que nous puissions établir un rapport entre nous d'une façon symbiotique et non pas réactive.

Définition des termes

Dans la courante missiologie populaire, à part les écrits des membres notre commission, plusieurs travaux standard pour le missionnaire traitent de notre sujet. Le premier de ces derniers est une traduction du Néerlandais du livre de Bavinck intitulé: *Introduction à la science-Mission* (de la Science), dans lequel il consacre le chapitre 9 à cette matière. Le second est *L'Église et la culture* de Luzbetak, dans lequel le chapitre 13 a le même titre que le livre. Du point de vue linguistique Nida, Smalley, Reyburn, Kraft, et d'autres ont écrit sur les problèmes ethnothéologique dans la communication. Un certain nombre d'analyses anthropologiques du Christopaganisme existent; peut-être la meilleur parmi elles serait le *Christopaganisme* de Madsen. Il y a également des études bibliques, tel que *Pas un autre nom* de Visser Hooft, qui décrivent le problème identique que Paul a rencontré dans l'église au premier siècle.⁵

Tous ces auteurs ont écrit indépendamment les uns des autres. Apparemment, il n'y a jamais eu une quelconque tentative de coordonner ces diverses recherches et de formuler une terminologie commune comme base pour la discussion. De la même manière, nous qui échangeront nos idées pendant ces sessions, sommes venus discuter le sujet, non

seulement de différentes perspectives et expériences, mais avec différentes préférences dans la terminologie. Même le terme syncrétisme, qui a longtemps été utilisé dans toutes les disciplines, peut nous donner de l'ennui.

Le terme syncrétisme peut être défini comme l'union de deux forces opposées, croyances, systèmes ou principes de sorte que la forme unie ne soit ni l'une ni l'autre de deux choses.⁶

Avec la considération critique, cependant, nous observons que l'un ou l'autre de deux genres de mélanges peut être défini comme syncrétisme : d'une part, une déformation de la théologie chrétienne en la mélangeant au mythe païen pour former un nouveau genre d'enseignement ; d'autre part, le chant, par exemple, d'une théologie occidentale calviniste dans une mélodie peu familière avec un battement de tambour précédemment utilisé seulement pour des danses païennes. Pourtant en ce moment je souhaite faire une distinction entre elles. Dans le premier nous traitons un concept de base, une question de pensée et la croyance. Dans le second nous traitons les formes culturelles dans lesquelles il est exprimé. Jusqu'à ce que cette différenciation soit clairement identifiée, nous ne pourrons jamais tracer une ligne entre ces processus tout à fait différents. Ceci est implicite dans notre question d'ouverture au sujet des « limites de nos adaptations ».

Il semble donc nécessaire que nous trouvions un nouveau terme pour la seconde de celles-ci. Nous maintenons ainsi le syncrétisme ou le Christopaganisme pour des confusions dans le contenu essentiel, le métaphysique, le théologique, pour la fusion des systèmes de croyance de sorte que l'évangile supraculturel soit souillé, nous laissant avec un nouveau genre d'animisme. La seconde, qui couvre les adaptations culturelles qui doivent être faites pour réaliser le caractère indigène du christianisme nouvellement planté, nous pouvons brièvement la considérer maintenant.

Le terme de Luzbetak pour ceci est *accommodation*, qu'il définit comme étant l'adaptation respectueuse, prudente, scientifiquement et théologiquement saine de l'église à la culture indigène dans l'attitude, le comportement extérieur et l'approche apostolique pratique.

Bavinck commence sa discussion avec l'utilisation d'*accommodation* d'*adaptation* comme alternatives, et d'ici peu il est impliqué dans une discussion prolongée de divers types d'adaptations - externe, esthétique, social et juridique, intellectuel, religieux et moral. Il précise que l'adaptation est une chose à un missionnaire et tout un ensemble de problèmes tout à fait différents aux personnes de la culture réceptive. Il différencie également entre les points de vue de catholique et de la réforme protestante. Après onze pages de discussion, il rejette l'*accommodation* disant,

la vie chrétienne n'adapte pas ou ne s'adapte pas aux formes païennes de la vie, mais prend ces formes en possession et les rend de ce fait nouvelles.

Il préfère le terme *possessio*, «prendre la possession ». Dans les douze prochaines pages il discute les problèmes pratiques de « posséder » une culture, ou la vie entière, de sorte qu'une jeune église, vivant attachée du Christ et l'Écriture, puisse espérer la dynamique fraîche. Il reconnaît le besoin d'exprimer la foi sous les formes du vieil acquis culturel, mais il exige que ceci soit réalisé sans nier le Christ.

Les linguistes avec leur théologie de l'incarnation préfèrent le terme *transformation*,

maintenant la constance du supraculturel et la variabilité des formes culturelles avec chaque société. Ils voient Dieu « commençant à travailler avec des personnes où elles sont, » et guider l'homme au cours du processus du changement de culture « de Dieu dans partenariat avec Dieu, » en utilisant la « culture pour servir de véhicule à l'interaction Divine-humaine ». Kraft prend en main Bavinck et argue du fait que le *possessio* suggère la capture d'une culture par la force d'en dehors, plutôt qu'une possession d'en dedans. Comme un observateur, je vois dans Bavinck et Kraft les vues calviniste et Arménienne de la souveraineté de Dieu.⁷

J'espérerais que nous pourrions éviter de consacrer trop de notre temps à la discussion sémantique aux dépens de la confrontation pratique avec les problèmes missiologiques eux-mêmes. Si nous parlons de l'adaptation, d'accommodation, du *possessio* ou de la transformation, nous employons un terme contraire au terme syncrétisme ou Christopaganisme - et jusqu'à ce degré je pense que la question est Claire. C'est cette dichotomie de base que nous cherchons à illuminer afin de tracer une ligne quelque part entre le supraculturel et le culturel, l'évangile et la forme.

Pendant que notre discussion se poursuit et que nous regardons des situations concrètes, deux questions se poseront continuellement : L'évangile influence-t-il la forme culturelle ou la forme culturelle influence-t-elle l'évangile ? Comme nous tâchons d'utiliser une base de données missiologiques et factuelles pour des arguments, nous n'opérerons pas seulement dans les valeurs et les critères de nos disciplines respectives, mais nous tirerons nos données de différentes régions géographiques et de systèmes culturels, incorporant nos différents secteurs d'expérience : L'Inde, l'Indonésie, l'Europe et l'Océanie. Puisque nous n'avons aucun représentant d'Amérique latine, je débiterai ce chapitre avec une étude de cas de syncrétisme dans cette région continentale.

Syncrétisme ou christopaganisme

Peut-être il serait approprié, dans une étude d'introduction comme celle-ci, d'analyser un cas spécifique de syncrétisme et de décrire certains de ses ingrédients anthropologiques. Je cherche une localité où le christianisme a été établi assez longtemps pour que les structures existantes se cristallisent dans une forme stable et suffisante pour une analyse objective. C'est-à-dire, je ne cherche pas tellement un cas d'une nouvelle formulation religieuse dans laquelle le syncrétisme émerge en ce moment, mais plutôt d'une forme religieuse stabilisée et en fonction dans laquelle le processus de la syncrétisation est plus ou moins complète et qui a eu comme résultat un modèle actuel de fonctionnement de la foi et de la pratique.

Ma base de données est l'étude de cas d'un vrai personnage: Juan, un petit fonctionnaire de l'Etat dans un village en milieu rural, qui s'est lui-même considéré chrétien et a laissé sa notice autobiographique, de laquelle je tire plusieurs citations. Et même la où la longueur du texte a nécessité l'abréviation, j'ai maintenu la propre terminologie de Juan, pour réduire la possibilité pour moi d'être un interprète intermédiaire erroné. Il y a beaucoup d'années que les Espagnols ont envahi sa patrie et qu'ils ont forcé leur forme bien connue de christianisme sur ses aïeux. Mais le christianisme espagnol a souffert un degré de modification considérable en cours de la transmission, et au moment où l'autobiographie a été écrite, Juan s'est considéré un chrétien normal, et comme un chef de village sa vie était tout à fait bonne ce qui répondait à l'aspiration des villageois

« chrétiens ». En effet Pourtant, a vrai dire, c'était complètement christopaien ; on pouvait difficilement croire qu'il était tout a fait chrétien.

Se basant sur la notice autobiographique de Juan, j'énumérerai quelques concepts anthropologiques qui jettent la lumière sur le caractère de ce syncrétisme, et soulève quelques questions au sujet de leur origine, parce que ils ont certainement la signification théologique et missiologique. Le temps me confinera à quatre idées, et les voici : la capacité de complexes culturels cohésifs pour la survie, l'orientation de la pensée mythique et croyance, la demande d'un système thérapeutique, la notion des mort vivants. En discutant le caractère de ce cas spécifique du Christopaganisme latino-américain selon chacun de ces points de vue, je veux préciser qu'aucune de ces dernières idées n'est confinée en Amérique latine ou au temps présent. Ces expériences doivent avoir été partagées par ceux qui avaient été incorporés au christianisme dans les mouvements du premier siècle et des âges moyens. Je me suis souvent demandé si les historiens ne devraient pas examiner de nouveau ces grands mouvements avec un nouvel outil analytique et interprétatif basé sur la dynamique connue des mouvements actuels a la fois a l'intérieur et a l'extérieur de l'église.

La capacité de complexes culturels cohésifs pour la survie

Un complexe culturel cohésif est ici une notion incorporée sous une forme culturelle avec son modèle régulier de comportement - une pratique qui continue et un ensemble d'idées qui survit avec la pratique. Ainsi dans un passage descriptif Juan nous dit:

Pendant trois heures plus tard le ciel s'est développé lumineux et le soleil a monté derrière les montagnes. Ma mère a mis quelques charbons dans le brûleur d'encens d'argile et elle est sortie pour saluer les premiers rayons du soleil. Elle a laissé tomber quelques morceaux de copal dans le brûleur, s'est mis à genoux vers le bas pour donner un baiser a la terre, et a prié le soleil de nous protéger et de nous donner la santé.

Ceci est pure adoration de la nature, dans sa foi tout comme dans sa pratique - une offre au soleil quand il se lève le matin. Le soleil est salué. La terre est embrassée. L'acte de la prière pour la protection humaine est dirigé vers le soleil dont la chaleur et la lumière donnent la guérison et la santé. Cet homme se considère un chrétien. Pourtant il adore la création, et non pas le créateur.

La remarque que je souhaite faire dans cet exemple particulier est que ce n'est pas une corruption de son christianisme mais une survie d'une unité culturelle discrète, un faisceau cohésif animiste de la foi et de la pratique qui coexiste avec son prétendu christianisme, et représente un compartiment de cette vie païenne qu' il n'a jamais rendue au Christ. Il ne voit aucune contradiction dans elle. Elle a persisté pendant plusieurs siècles. Elle a résisté à la désintégration. Elle a rejeté l'absorption. Et l'éducation chrétienne n'a pas communiqué une doctrine de Dieu le créateur qui l'aurait corrigée. Ainsi la première remarque que je veux faire au sujet du Christopaganisme est qu' il n'est pas toujours une fusion ou mélange d' idées chrétiennes et païennes. C'est souvent un agglomérat d'unités animistes cohésives incluses dans lui. Un certain nombre de ces unités peuvent coexister, malgré le fait qu'elles représentent des évidentes contradictions les unes des autres. Elles sont cohésives et elles changent ou survivent cohésivement comme unités, semblable au modèle phonétique dans le changement linguistique.⁸ Il ne devrait pas être impossible de traiter avec elles.

L'orientation de la pensée et de la croyance mythiques

Aucune partie de la religion d'un peuple ne révèle son animisme de base plus rapidement que sa mythologie - en d'autres termes, sa formulation de foi. Nous revenons encore à Juan.

Il nous dit que Sauveur veille sur les personnes sur la route. Il est mort sur une croix pour sauver le des juifs, qu'il assimile aux diables, et qui étaient réputés cannibales. À l'origine le soleil était aussi froid que la lune, mais il s'est développé plus chaud quand l'enfant saint est né. Il était le fils d'une vierge parmi les juifs qui l'ont envoyée loin parce qu'ils ont su que cet enfant apporterait la lumière. Saint Joseph l'a portée à Bethlehem où l'enfant est né. Le soleil devenait plus chaud et le jour plus lumineux. Les démons se sont enfuis et se sont cachés dans les ravins de la montagne. Leur activité est confinée à la nuit parce que le sauveur veille sur la journée, et parce que le soleil est l'œil de Dieu. Après trois jours, le saint enfant a commencé à travailler comme charpentier. Il a fait une porte avec de la planche. La planche était trop courte ainsi il l'a étirée comme une corde à la longueur exigée. Le craignant, le peuple s'est déterminé à le tuer et la famille s'est enfuie du village au village à travers les montagnes pour se sauver. Dans un village il a planté un champ de maïs. Le peuple a été mordu par un essaim des mouches. Le sauveur dit, « ne les mangent pas, plutôt mangez-moi ! » Il a visité et alors ils l'ont cloué sur une croix ainsi le peuple se rappellerait que des démons seraient punis et cesseraient de manger les personnes.

Faisons brièvement un retour en arrière sur ce compte complètement confus censé être le compte chrétien de la vie de notre Seigneur. Il couvre le voyage à Bethlehem, la nativité, la fuite en Egypte, le charpentier de Nazareth, la mort substitutive sur la croix. Il y a une suggestion de la participation sacramentelle au corps du Christ, et sa descente dans l'enfer.

Dans cette structure sont tissés un certain nombre de caractéristiques cannibales, leur résidence dans les montagnes, les traditions d'origine du champ de maïs et l'essaim des mouches.

Il n'y a aucune relation logique entre les détails de l'histoire, mais il y a des équations claires: les mouches mordantes, les démons et les juifs ; la lumière et la chaleur du soleil avec la lumière du Christ; le conflit de la lumière et de l'obscurité, et du Christ et des démons ; le caractère substitutif d'être mordu par des mouches et d'être cloué à la croix.

Nous ne pourrions pas chercher un meilleur exemple de syncrétisme que ceci, ou qui crierait plus pathétiquement à la stratégie de la mission. Le suivi éducatif après la conversion était si défectueuse qu'elle permit la fusion du récit de l'évangile avec des traditions antiques sur l'origine du champ de maïs, et à une certaine ancienne épidémie mordante de diphtérie acérée. La crainte des démons cannibales assimilés au rôle que les juifs ont joué en tant qu'ennemis de notre seigneur pendant ses derniers jours sur terre, est évidemment un exemple du problème de la signification dans la communication inter-culturelle de l'évangile. Juan nous rappelle que la signification attribuée au message par le récepteur peut être tout à fait différent de celle attribué par l'avocat.¹⁰

D'ailleurs, un principe anthropologique est impliqué ici. Derrière cette structure étrange de croyance que Juan a héritée de ses aïeux chrétiens se trouve une orientation mythique,

une préférence pour le récit ou formulation imagée de foi. Ceci ne devrait avoir fourni aucun problème aux pasteurs des premiers convertis. Le récit biblique simple aurait enchanté ces convertis et aurait servi de remplacement fonctionnel parfait à leur mythologie. On peut seulement supposer que les éducateurs chrétiens espagnols des premiers convertis n' aient pas fait ceci.. Le résultat est que les convertis qui ont aimé la forme narrative, ont essayé de tisser ensemble la vieille et la nouvelle histoire, saisissant les points qui étaient ouverts pour l'équation. C'est un principe de base d'innovation. Les gens accepteront des idées aisément nouvelles qui renforcent ou fusionnent avec des idées existantes. Et dans beaucoup de cas, la signification attribuée au nouveau est dérivée du vieux de la même manière que beaucoup de mots grecs dans le nouveau testament ont le sens de l'hébreu plutôt que le sens du Grec.

De nouveau cette facette de syncrétisme nous rappelle l'importance fondamentale du programme d'enseignement à suivre après la conversion. La grande mission, après tout, dit tous les deux: « faire les disciples » et « les enseigner ».

La demande d'un système thérapeutique

Un autre secteur de l'analyse culturelle qui expose n'importe quel syncrétisme inhérent est le chamentier de la croyance concernant la maladie et la guérison. Quand je me trouve au sein d'une communauté d'animistes pendant quelques jours, j'essaie habituellement de vérifier leurs théories de base sur la maladie.

Après l'enterrement de son père, Juan était malade de *komel* et a appelé un *ilol* pour le diagnostiquer. Il a exigé les bougies, la résine de copal, *aguardiente*, un coq et des fleurs, et il est rentre le jour suivant pour un rituel de guérison. Juan explique ainsi la théorie de maladie :

Chaque personne a un *chulel* qui partage ses fortunes - la santé, maladie, corpulence, la faim et ainsi de suite. Quelques *chulels* hostiles attaquent sur ceux des gens du commun, de sorte que ces derniers deviennent malades. Si un démon attache un *chulel*, la personne à laquelle appartient le *chulel* devient malade. L'*ilol* a dû sacrifier un coq pour délier le *chulel* et pour le rendre libre. Les fleurs devaient être sélectionnées avant que le soleil s'élève et mises au-dessus d'un petit autel, le coq accroché vers le haut par ses pieds, les bougies sont allumées, la résine mise sur les charbons chauds dans l'encens-brûleur, et une prière a dû être offerte au démon concerné pour apaiser ses sentiments contre la victime. La boisson d'*aguardiente* serait versée sur la terre et la prière suivante est offerte: La terre sainte, ciel saint; Seigneur God, Dieu le fils. Prends la charge de moi et représente-moi; vois mon travail, vois mes luttes, vois mes douleurs. Je place l'hommage dans tes mains. En échange pour mon encens et mes bougies, esprit de la lune, la vierge mère du ciel, la vierge mère de la terre, au nom de votre premier fils, votre première gloire, vois votre enfant opprimé dans son esprit, dans son *chulel*.

Pendant cette prière l'*ilol* a tué le coq en tordant son cou, et Juan raconte, « soudainement je me suis senti libre ! » Il a su que, son *chulel* ayant été sérieusement maltraité, lui-même n'était pas encore bien, mais qu'il récupérerait maintenant.

Toute la thérapie, la structure de croyance et la psychologie sont complètement shamaniste. La seule trace de l'emprunt chrétien est les références à la Vierge et au Fils, et c'était probablement un cas de l'emprunt protecteur. Le diagnostic divinatoire, la

sympathie du patient et la créature de la forêt, le processus shamaniste de traiter, le moment psychologique du dégagement, la libation de la boisson alcoolisée - toutes ces choses sont des survivies animistes de la société préchrétienne. {Nullement celui qui ait le christianisme changé ou « possédé » cette configuration thérapeutique ou sa base philosophique Je ne comprends pas cette phrase même en angle}.

Quelque soit le christianisme qui ait été apporté au groupe ethnique de Juan, il a complètement dévié cet aspect de la vie. Il soulève une des questions de base de l'échec des missionnaires si la religion est d'accomplir le rôle qui a été attribué à lui dans une société communale en tant que « intégrateur », « gouverneur », « la caractéristique universelle », le « sanctionner des mores » ou « la partie des mores qui règne », etc., il doit identifier et fournir des moyens de traiter les besoins de base ressentis par la société. L'animiste a une confiance dans le shaman et le considère comme un bienfaiteur et une personne essentielle. Quand une nouvelle religion néglige son ministère thérapeutique dans une communauté, cette société maintiendra inévitablement sa configuration shamanique. Soit la religion et la guérison deviendront compartimentées, et la religion perdra sa fonction comme intégrateur de la société, soit la configuration du diagnostic animiste et de la guérison avec ses fondements philosophiques sera incorporée à la nouvelle religion. C'est une autre manière dont le christianisme est souvent devenu syncretique - en n'arrivant pas à pourvoir aux besoins de base et ressentis de la société. Ces besoins de longue date souvent résultent de l'environnement ou de l'état physique des convertis et continuent après la conversion, et le christianisme est efficace seulement car il satisfait les besoins de son adhérent. La négligence de ces besoins physiques, environnementaux et culturels force la communauté nouvellement convertie à chercher [des] solutions.... Quand ces solutions ont des traits païens, le christianisme devient syncretique.

La notion des morts vivants

« Tout est identique a ce que j'ai vu quand j'étais petit, » dit Juan. « Quand je meurs et mon esprit revient ici, il trouvera les mêmes chemins que j'ai marchés quand j'étais vivant, et il identifiera ma maison ».

Alors il y a le rituel du *Jour des Morts*, quand des cuvettes spéciales sont prises d'un coffre pour des offres de nourriture aux âmes des morts, que Juan décrit de la façon suivante:

Un de mes frères est allé au village sonner la cloche pour appeler les âmes. Je suis allé au cimetière avec mon père, pour dégager les herbes de nos tombes de famille et pour marquer un petit chemin dans la direction de notre maison ainsi les âmes ne se perdraient pas quand elles viendraient pour leurs offres. « Mes parents sont morts ici dans cette maison, » dit mon père, « et les parents de mon père également. Les âmes des parents de votre mère feront un saut à l'autre maison, parce qu'elles ont vécu la et y sont mortes. »

Ici nous confrontons le concept animiste des morts vivants, qui est la base du culte d'ancêtre. La structure conceptuelle est basée sur la parenté et l'héritage, et les morts sont encore identifiés en tant qu'élément de la vie de ceux qui continuent à vivre dans l'endroit traditionnel de la demeure et travaillent les terres de la lignée. Les morts doivent manger du produit de la terre et recevoir les services des occupants de leurs terres.

« Dans chaque maison il y a une table mise avec la nourriture pour des âmes, » dit Juan, et il continue ajoutant que les leur « ont été écarté avec des aiguilles de pin et des orchidées sauvages. » Ce sont des tabous protecteurs contre la puissance mystérieuse liée aux choses des morts. Les âmes ont été offertes des poivres avec des haricots et une courge de boisson de farine d'avoine. La mère de Juan a préparé le repas et l'a placé dehors sur la table. Ils ont pensé aux âmes en tant que ceux qui ont laissé un héritage et la mère les a appelées.

Venez et mangez !

Venez goûter la saveur de la nourriture !

Venez apprécier le parfum de ce que vous mangez !

Ils ont brûlé des bougies dans toutes maisons cette nuit-la. Juan était sûr que les âmes étaient venues manger la nourriture qui leur était gardée.

La conversation, cette nuit, concerne le soleil et la lune et les lie à la vision du monde ancienne et préchrétienne.

Quand le père de Juan est mort, le symbolisme de l'enterrement a été basé sur la notion de son départ pour un voyage à travers un lac infesté avec des grenouilles. Il prend pour nourriture avec lui - le poulet, les tortillas et le sel. Chaque fois qu'il se repose, les morts-vivants prennent part à sa nourriture. Il a également les vêtements et l'argent pour acheter le fruit sur le voyage, et quand la cérémonie prend fin les personnes en deuil se lavent d'une façon animiste appropriée.

Que dit le christianisme, la nouvelle religion, concernant la mort et la vie après la mort ? L'eschatologie chrétienne était-elle crédible aux ancêtres de Juan quand ils sont devenus chrétiens ? Les morts vivant vivent-ils toujours et sont-ils continuellement concernés par la cohésion et la perpétuation de la tribu qu'ils ont fondée ? Comment le christianisme préserve-t-il l'entité de la lignée, la force et la stabilité de la famille, la continuité et la sécurité des terres tribales – tout ceci faisant partie de ce que monsieur Henry Maine a appelé le *concept de la perpétuité* ? Dans la société communautaire, c'est la formulation de la foi au mort vivant et du cycle des pratiques rituelles y associées qui préservent ceci.

Si le christianisme ne fournit pas une eschatologie vitale, il court le risque de perpétuer la notion animiste de mort vivant, ce qui mène, bien sur, au Christopaganisme ou à la coexistence avec le polythéisme.¹¹

J'ai indiqué quatre notions anthropologiques qui ont démontré comment le syncrétisme peut s'imposer sur l'effort missionnaire chrétien. Celles-ci ne sont ni exhaustives ni confinées à la seule Amérique Latine. Sur la surface, le christianisme espagnol a vaincu l'animisme et a imposé sa structure chrétienne occidentale sur les vaincues, en ne laissant pas aux animistes l'option de le rejeter. En général, les animistes trouvèrent incroyable le christianisme espagnol. Cette acceptation forcée n'était pas utile, et en conséquences, ils préservèrent, dans leur cœur, leur vieilles valeurs et leur formulation de la foi. La continuation de l'adoration matinale du soleil, le rituel chamaniste de la guérison et la théorie de la maladie sur laquelle se tient le rituel chamaniste et le rituel du jour de la mort, tout ceci démontre que le conquérant était, en fait, le conquis.

L'examen des cas semblables à celui de Juan montre comment les investigations anthropologiques ou ethnohistoriques peuvent soulever des questions importantes pour la stratégie missionnaire et qu'elles demandent une évaluation théologique de l'effort missionnaire. Ainsi, je présente ces illustrations « dans le trémie », dans l'espoir que nous voudrions bien discuter quelques uns de points que j'ai soulevés.

L'alternative : christianisme indigène

Ce serait une tragédie pour voir l'église-plantation croix-culturelle comme simplement chose négative. Après tout, l'évangile est pas négatif positif, une expérience à entrer dans et être partagée. De façon ou d'autre le noyau supraculturel de la vérité, dans le Word écrit et vivant de la morue doit être incarné dans culturel-bondissent des églises ou des camaraderies. Nous cherchons une assurance de salut, quand les adorateurs peuvent indiquer comme individus qu'ils le connaissent qu'ils ont cru et sont persuadé de sa capacité de garder ce qu'ils ont commis à lui contre ce jour, et pendant que les communautés elles partagent l'expérience. Nous avons besoin dans chaque unité culturelle d'un mot écrit de Dieu dans la langue vernaculaire, pour l'usage public et privé. L'évangile doit venir à travers dans le rythme indigène et parler son message au cœur.

Pour l'homme de la forêt, le culte doit avoir la capacité de vibrer avec le battement du tambour. Les arts et les métiers du groupe doivent être utilisés pour absorber l'énergie, des qualifications et attachement des artistes et des artisans du groupe, qui leurs' compétences manuelles et mentales peuvent être expressives du spiritualité, et aident le groupe à adorer le seigneur dans ce qui, à leurs yeux et oreilles, peut être décrit comme « beauté de sainteté, » quoique discordant ou grotesque à l'occidental. Nous avons besoin d'une foi significative qui lie la vie quotidienne dans les structures culturelles, toutefois étranges peuvent sembler leurs modes de labourer le sol et de labourer le profond. Les problèmes humains universels - trouvant la manière à un dans l'obscurité, soulageant privée, encourageant découragé, préservant la famille, résolvant les désaccords personnels - auront tout leurs formations particulières dans n'importe quelle culture différente de nos propres. Aucune religion ne peut être indigène à moins qu'elle prenne en main ces problèmes universels dans le leur culture-bondissent des formes. Quand rire et pleurer, se régaler et pleurer, instruire et chanter vraiment sont culturellement modelés, alors nous regardons le christianisme indigène - ici l'évangile est au travail dans une expérience d'incarnation. Et c'est loin un cri de syncrétisme.

La communication est un processus bidirectionnel. Dieu peut être omniscient, mais je ne suis pas. Il peut me parler, mais je dois entendre et comprendre. Les limitations dans le processus sont avec moi. Il est supraculturel mais je suis culture-bondis. Par conséquent, il doit y a une incarnation. L'espace au sujet de moi est vivant avec des vibrations et des impulsions dont je suis complètement ignorant. Je touche un bouton sur ma TV et en quelques moments ces vibrations sont transformées en bruits et images. Elles sont immédiatement significatives parce que les bruits sont dans ma propre langue et les images sont des choses que j'identifie. Le problème de communication est un de la signification. C'est pourquoi si l'évangile est d'être significatif dans n'importe quelle culture donnée, il doit être exprimé et expérimenté sous les formes de cette culture. Le syncrétisme est fréquemment dû à ce que Barnett appelle « essayer subliminal d'obtenir la signification ¹² que le converti attribue à la nouvelle religion étant une expansion seulement de sa vieille armature de la référence. L'expansion peut être l'une de deux

sortes. L'un ou l'autre il innovera avec de nouvelles formes religieuses tout en maintenant le vieux cadre conceptuel, ou avec l'évangile chrétien en utilisant les formes culturelles significatives pour l'exprimer. L'ancien j'ai appelé le syncrétisme, et le dernier j'appelle le christianisme indigène.

Maintenant, de peur que vous imaginiez que j'ai été injuste en Amérique latine dans mon exposition de son Christopaganisme, me laissez me donner un exemple dont du christianisme indigène j'étais témoin moi-même dans la même partie du monde. Juan a habité au Mexique. Ce compte vient du Guatemala, mais les personnes dans lui sont d'un autre sous-groupe de la même grande tribu de Maya que Juan. Je transcris simplement ici un passage de mes propres notes de champ :

Quelque part au sujet du midi, après qu'une heure très poussiéreuse de la conduite nous soyons arrivés à la ville du marché pour le secteur, et après avoir nettoyé nous sommes descendus à l'église. C'était un long et spacieux bâtiment avec une façade étroite sur une rue de caillou, qui a introduit ensuite la piazza, où une structure catholique énorme a dominé l'horizon. La rue était vivante avec des personnes avec chaque genre de marchandises, avec des tables, de chariots et de musique, parce que la fiesta était entièrement oscillation. L'église évangélique a revendiqué une salle supérieure et une cour arrière. Le groupe des femmes locales avait préparé la nourriture en cour et s'était tenu derrière leurs pots et récipients. Chaque visiteur a pris un plat et a passé suivant la ligne pour une portion des poivres et des tortillas et a fait le pain doux. On a dit qu'un mets est une particularité culinaire à cette seule localité - qui lui a fait un parler-point social. Il y avait viande dans les poivres et ceci a été enveloppé dans des feuilles de banane. Tous membres du rassemblement étaient impliqués et nous tous avons mangé ensemble en tant que communauté.

Après le repas nous avons observé l'école de dimanche en session. Je suis allé à la classe des hommes d'adulte dans la salle supérieure, qui a été fourrée à la porte. Je me suis assis avec les autres sur le plancher et personne n'a semblé noter que j'étais un étranger. La classe était la plupart du temps illettré, mais le professeur rural a utilisé le tableau noir et a démontré en images l'histoire de Cornelius des Lois. La participation de classe était bonne, et parfois le chef a été invité à lire un point de la Bible. Le chant était chaleureux. Les prières étaient multi-individuelles - chacun parlant au seigneur immédiatement indépendamment de son voisin.

Plus tard les groupes sont entrés dans l'église pour le service uni de culte. Le bâtiment était déjà plein. J'ai compté un échantillon de dix sièges et figuré il y avait environ mille personnes présentes. Normalement le rassemblement avait environ 300 ans, mais c'était semaine de fiesta et les groupes de pays étaient en ville. Les services chrétiens spéciaux servent de produit de remplacement fonctionnel au vieux festival, les meilleures valeurs dont sont préservés, le rassemblement au centre du marché, la célébration joyeuse, la camaraderie qui est plus large que la ville elle-même. L'allocation des places des groupements de sexe reflétés par rassemblement et d'âge-catégorie plutôt que régions la présence des prolongé-familles était évident. Annuellement ils changent leurs aînés officiants pendant la semaine de fiesta, comme a été fait dans leur vieux sacerdoce de préchrétien.

L'ouverture du service était dramatique - les guitares, la basse, le petit organe et les

hochets. Le chant était animé et dans le vernaculaire. Ils ont emprunté les objets façonnés occidentaux mais les ont employés de leur propre manière. Ils ont amplifié la musique et la prédication dans l'extérieur de rue de sorte qu'il se soit mélangé avec les tintements du marché comme témoin. Le plafond a été décoré des flammes de toutes les couleurs et des murs avec les épiphytes, qui doivent avoir exigé beaucoup de préparation et de participation en assemblée. Il en y avait une table de la littérature vernaculaire à la porte pour qui pourraient lire.

Le service a été mené par un des aînés, désigné par ses collègues pour le jour. Il ne prêche pas, mais invite un du rassemblement. Ceci a reflété le modèle local de l'organisation sociale. Ce jour il s'est avéré justement inviter un vieux marché, qui ne faisant pas préférer les qualifications de prédication des jeunes prédicateurs, pour donner son témoignage. Il avait été le premier converti dans la localité, et avait relaté comment la religion évangélique est venue à la zone et comment l'église s'est développée là.

La réunion était maintenant ouverte pour le témoignage et les gens des petits groupes ruraux ont partagé leurs expériences. Ceci a mis au courant moi d'un mouvement chrétien répandu dans le secteur, et un peuple passionnant au sujet de ce que le seigneur faisait à leur milieu. Pour la durée de la fiesta un genre différent de réunion d'église a été projeté pour chaque soirée - éloge et témoignage une nuit, un service baptismal sur des autres, nomination des fonctionnaires et ainsi de suite. Leur rotation loin du festival séculaire n'avait laissé aucun vide culturel ici : leur propre programme était un vrai produit de remplacement fonctionnel.

À moi que l'épisode le plus passionnant du culte service était l'introduction de cinq hommes, qui avaient déterminé à devenir des évangéliques. Ils recevaient déjà l'instruction chrétienne, et seraient baptisés avant que la fiesta ait fini. J'ai vu chacun de ces hommes à leur tour remettre son fétiche personnel. À cette semaine c'avait été une chose craintive et puissante. Maintenant, avant que le rassemblement des personnes qui l'avaient connu toute sa vie, il « l'ait moulé de lui » comme seule chose, un « non-dieu » comme le prophète Isaïe pourrait avoir dit. Un de ces derniers que j'ai notés était une vieille figurine femelle de Mésoaméricain, un fétiche antique de fertilité — visage, tête et seins — dont le créateur a vécu longtemps avant que l'Espagnol soit venu.

La description continue pour quatre pages supplémentaires, mais je dois la laisser et faire la remarque que je souhaite souligner. Le point était là un étranger responsable. Tout a été fait par les personnes de leur propre manière. Ceci a différé des manières que j'étais moi-même au courant de, mais j'ai vu que personne là qui a semblé He a alésé ou hors du contact. La chose entière était évidemment passionnante et significative, intensément culturel et indigène. Elle était aussi lointaine enlevée des formulations de foi de Juan qu'elle pourrait probablement avoir été.

En mon prochain chapitre je sonderai plus profondément dans la dynamique de ce genre de christianisme indigène que j'ai établi en tant que plus de contre Christopaganisme. Avant que vous lisiez que chapitre que vous aurez reçu des nouvelles chacun de mes collègues, qui est tout à fait libre, naturellement, l'un ou l'autre à construire sur ce que j'ai suggéré ou pour dessiner nos discussions dehors dans une autre dimension il pourrait souhaiter pour discuter.