

Université de Montréal

Allégations d'entorse aux lois : Effets sur la réalité sociale d'un groupe de mormons
polygames canadiens

Par
Marie-Andrée Pelland
École de Criminologie
Faculté des arts et des sciences

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention d'un grade de doctorat
en Criminologie

Janvier 2007

©Marie-Andrée Pelland, 2007



HV
6015
U54
2007
V.024

Direction des bibliothèques

AVIS

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Cette thèse intitulée
Allégations d'entorses aux lois : Effets sur la réalité sociale d'un groupe de mormons
polygames canadiens

Présenté par
Marie-Andrée Pelland

A été évalué(e) par un jury de personnes suivantes :

Pierre Landreville

Président-rapporteur

Dianne Casoni

Directeur de recherche

Jean-Guy Vaillancourt

Membre du jury

Martin Geoffroy

Examineur externe

Jean Duhaime

Représentant du doyen de la FES

Résumé

Cette thèse par articles a pour objectif de comprendre le monde tel que vécu et construit par les membres d'une communauté religieuse minoritaire, les mormons fondamentalistes de Bountiful en Colombie-Britannique, particulièrement en ce qui a trait aux vicissitudes récentes qui affectent leur vie quotidienne soient : la formulation persistante d'allégations d'entorses aux lois contre la communauté ainsi que la scission avec l'Église mère la *Fundamentalist Church of Jesus Christ Latter Day Saint*. Pour atteindre cette visée, une épistémologie constructiviste associée à une approche qualitative par études de cas a été choisie afin de comprendre les effets des allégations d'entorses aux lois sur la réalité sociale des membres de la communauté de mormons polygames canadiens dirigée par Winston Blackmore. Pour atteindre cet objectif, plusieurs sources d'information ont été recueillies, par exemple : le récit d'expérience de douze mormons fondamentalistes, plus de 1200 pages de discussion sur le Forum Web du groupe ainsi que les 37 éditions du journal de la communauté *the North Star Chronicles*, sept rapports de recherches ainsi que 416 articles parus dans les journaux et les périodiques canadiens et étatsuniens ont été colligés et analysés.

Cette thèse comprend trois articles. Un premier article présente un portrait historique et dogmatique de la communauté. Un second article traite de la question de l'effet des allégations d'entorses aux lois sur le groupe, que celles-ci soient formulées par des institutions sociales, des détracteurs ou encore publiées dans la presse canadienne. L'analyse permet de constater que depuis 1990, deux types de réaction ont été observés : le retrait silencieux et la confrontation. L'analyse a également permis d'observer que contrairement aux quelques études sur les relations entre la société et les groupes religieux minoritaires, les mormons fondamentalistes n'entretiennent pas de relations conflictuelles avec les représentants institutions de contrôle social. Enfin, un dernier article analyse l'effet de la scission et des allégations sur l'identité sociale du groupe. L'analyse de données a permis de constater que ces événements ont fragilisé l'identité sociale des membres. Trois dimensions principales de leur remise en question identitaire ont été identifiées. Mots Clefs : Polygamie ; mormon fondamentaliste ; groupe religieux minoritaire ; identité sociale ; construction de la réalité ; allégation d'entorse aux lois.

Résumé anglais

The objective of this thesis, presented in the form of three articles, is to better understand the lives of Fundamentalist Mormons, a minority religious group living in Bountiful, British Columbia. Notably, recent events affecting their daily lives such as persistent allegations of unlawful conduct, as well as the schism from their original group- the *Fundamentalist Church of Jesus Christ Latter Day Saints* are objects of study. A constructivist epistemology and a qualitative approach using a case study research method were used to bring to light the effects of the allegations of illegal conduct on the social identity of the members of this Mormon polygamous community directed by Winston Blackmore.

Sources of data include: interviews with twelve active members of the group, more than twelve hundred pages of the group's Website Forum, thirty-seven editions of the *North Star Chronicles* – the community's newspaper, seven research reports as well as four hundred and sixteen Canadian and American newspaper and journal articles.

The first article presents a historical portrait of the community, which an emphasis on the evolution of their dogma. A second deals with the question of the effects on the group of allegations of unlawful conduct formulated by social institutions, the media and detractors of the group. This analysis shows that since 1990, two types of reaction have been observed within the group: firstly a silent retreat, then one of confrontation. Contrary to certain prior research on relations between society and minority religious groups, this fundamentalist Mormon group does not entertain conflict in their relations with representatives of institutions of social control. The third article presents an analysis of the impact of the schism and of the allegations of unlawful conduct on the social identity of the group. These events are seen to have seriously affected the social identity of members of the community. Three principal dimensions of this identity crisis are identified, described and analysed.

Key words: Polygamy; Fundamentalist Mormons; minority religious group; social identity; construction of reality; allegations of unlawful conduct

Table des matières

Résumé	iii
Table des matières.....	v
Liste des abréviations.....	viii
Les remerciements	x
1. Introduction	11
Les mormons fondamentalistes en Amérique du Nord.....	15
État des connaissances sur la communauté de Bountiful.....	16
Quelques réactions	23
Conclusion.....	25
2. Problématique	27
Questions de terminologie.....	29
Le fondamentalisme	32
La construction de la réalité sociale	35
La réalité sociale dans les groupes religieux minoritaires	37
La construction de l'identité sociale dans les groupes religieux.....	42
Chapitre 3 : Méthodologie.....	45
Questions de recherche	47
Cadre conceptuel	48
Stratégie méthodologique.....	49
Justification de l'approche qualitative	49
Justification de la méthode de l'étude de cas	50
Sélection des participants	51
Entretiens semi-directifs.....	52
Caractéristiques des participants	52
Données documentaires	54
Analyse des données	56
Les limites de la recherche	57
Chapitre 4 : Portrait des mormons fondamentalistes. De Joseph Smith à Winston Blackmore	58
Stratégies méthodologiques	60
La fondation de la Church of Jesus Christ of Latter-day Saints (LDS)	61
Effets des réactions sociales et législatives : Immigration et prohibition de la polygamie	63
Premiers mormons du Canada	64
Étatisation de l'Utah : la prohibition de la polygamie	65

L'émergence d'un mouvement de mormons fondamentalistes	67
La doctrine mormone fondamentaliste.....	68
La pratique de la polygamie.....	68
La théocratie.....	70
L'obéissance.....	71
La loi de la consécration et de l'intendance	72
La primauté de la loi de Dieu sur la loi des hommes	73
La réparation par le sang	73
La Fundamentalist Church of Jesus Christ of Latter-day Saints.....	74
L'United Order et l'United Effort Plan.....	75
One Man Rule	77
Le raid de Short Creek	77
La présidence de Leroy Johnson : la centralisation du pouvoir	78
Le mariage arrangé.....	78
Conflits internes et scission.....	79
La gouvernance théocratique	80
Le contrôle social institutionnalisé.....	81
Les présidences de Rulon et Warren Jeffs	81
Bountiful : l'histoire de la communauté canadienne.....	85
La fondation de la communauté canadienne	85
Les leaders de Bountiful.....	86
Les liens avec le monde extérieur	88
La réaction gouvernementale	89
L'excommunication de Winston Blackmore et la scission de Bountiful	89
Les effets de la scission sur les pratiques.....	90
Conclusion.....	91
Références	93

Chapitre 5 : Entre le retrait et la contestation. Réactions des mormons

fondamentalistes à des allégations d'entorses aux lois.....	97
Conflits entre groupes religieux minoritaires et société : recension des écrits	100
Stratégie méthodologique.....	102
Portrait des allégations	106
Actions entreprises	110
La réaction des mormons fondamentalistes de Bountiful	112
Relations avec les institutions de contrôle social : conflit ou harmonie?	114
Réaction aux allégations : de la tolérance passive à la proaction	117
Le retrait silencieux : 1990-2004	117
La contestation : 2004-2006.....	120
Conclusion.....	126

Chapitre 6 : Eux et nous. Vicissitudes de l'identité sociale chez un groupe de mormons fundamentalistes.....	134
La construction de l'identité sociale	138
Stratégie méthodologique.....	140
Analyse des données	141
Sommes-nous des mormons fundamentalistes ?.....	143
Sommes-nous reconnus par Dieu?.....	148
Sommes-nous des criminels ?.....	153
Conclusion.....	159
Références	161
Chapitre 7 : Discussion	166
Références	174
Annexe 1	191
Annexe 2.....	195
Annexe 3.....	197

Liste des abréviations

FLDS: Fundamentalist Church of Jesus Christ of Latter-day Saints

GRC: Gendarmerie Royale du Canada

LDS : Church of Jesus Christ of Latter-day Saints

UEP: United Effort Plan

À la mémoire de mon père André Pelland
1943-2003

*Le souvenir de ton amour, de ta fierté, de ta droiture,
ainsi que de ton sens de la répartie,
inspire toujours mon quotidien*

À Marielle Pelland

*Ta présence dans ma vie et ton amour inconditionnel
font de moi une meilleure personne*

À Christine Éthier

*À toi ma cousine, mon amie, ma colocataire
Ton soutien et tes commentaires sarcastiques hilarants
m'ont permis de conserver le sourire
même dans les moments les plus difficiles*

Les remerciements

J'aimerais remercier ma directrice de thèse, Mme Dianne Casoni, professeure à l'École de criminologie de l'Université de Montréal, pour sa grande disponibilité, son écoute, pour son enthousiasme ainsi que son sens critique. Au cours des dernières années, sa force de caractère, sa détermination, son soutien ainsi sa confiance en mes capacités m'ont inspiré dans la réalisation de cette recherche. Merci Dianne, sans toi ce projet n'aurait pu être possible.

Merci aux participants de la recherche. Malgré la tourmente médiatique, ainsi que la présence continue d'allégations d'entorses aux lois, ils ont accepté de prendre le risque de me rencontrer. Merci de m'avoir ouvert votre porte et d'avoir partagé votre expérience avec moi. Sans votre ouverture d'esprit, votre générosité et votre disponibilité, ce projet n'aurait pu être accompli.

Merci ma mère pour sa présence, ses encouragements et son soutien constant au cours de la réalisation de ce projet. Merci à Christine, ma cousine, ma colocataire, pour avoir accepté mes sauts d'humeur et pour m'avoir encouragé dans les moments plus difficiles de la réalisation de ce projet.

Merci à Mike, à Adriana ainsi qu'à Roger votre approche différente du phénomène religieux m'a permis de diversifier ma réflexion ainsi que d'approfondir mon sujet de recherche. Merci à mes amies, Annick, Cathleen, Élyse et Marie-Josée, votre amitié, votre présence dans ma vie m'a permis de décrocher et de me divertir. Le réconfort que vous m'avez apporté dans les moments difficiles m'a permis de poursuivre ma route. Le partage des moments marquants de votre vie ainsi que celles de vos familles m'est précieux. Merci à mes cousines Christine, Geneviève, Lianne et Marie-Josée, votre présence est essentielle à ma vie. Merci de m'avoir écouté et d'avoir tout simplement été présentes lorsque j'en avais le plus besoin. Merci Édith, Odette, Monique, Claude, Marie-Élaine, Léo, Sylvie. Merci aux membres de ma famille élargie, votre présence, vos encouragements, votre fierté ainsi que votre retenue à me questionner sur l'avancement de ma thèse m'ont réconfortée tout au long de ce projet.

1. Introduction

La polygamie est un crime au Canada depuis 1906. Or, depuis plus de cinquante ans, les membres d'une communauté religieuse de la Colombie-Britannique, des mormons fondamentalistes, pratiquent ouvertement la polygynie. Ainsi, la majorité des hommes de ce groupe sont unis à plusieurs femmes au cours de cérémonies privées qui sont considérées comme des mariages. Cette recherche doctorale présentée par articles a pour but de mieux comprendre la réalité sociale des membres de cette communauté de mormons fondamentalistes qui résident en Colombie-Britannique, dans un lieu connu sous le nom de Bountiful, dans un contexte où ils sont l'objet de nombreuses allégations d'entorses aux lois.

Fondée en 1947, la communauté regroupe des membres qui pratiquent la polygamie dans le plus grand secret. Au début des années 1990 toutefois, leur mode de vie est connu du grand public à travers la diffusion par la presse canadienne de procès impliquant quatre hommes du groupe qui sont condamnés pour des infractions à caractère sexuel contre des femmes et des enfants de la communauté. Sporadiquement depuis, les journaux canadiens et étatsuniens rapportent des allégations de diverses natures contre la communauté de Bountiful. S'appuyant sur le témoignage d'anciens membres, les médias comparent l'emprise des hommes sur les femmes de Bountiful à celui qu'exerce les talibans de l'Afghanistan sur les femmes (Braham, Vancouver Sun, 2004 ; Cart, Los Angeles Times, 2002 ; (Stick, Freedom Christian Week, 2002). La communauté est, en effet, dépeinte comme étant très patriarcale, les femmes y subissent la domination des hommes. Par exemple, selon Frazier et Florio (Rocky Mountain News, 2005) ainsi que Dougherty (Phoenix New Times, 2003), dès l'adolescence, les jeunes femmes sont contraintes au mariage avec des hommes plus âgés qui ont souvent déjà plusieurs épouses. Celles-ci auraient pour seul avenir la procréation et l'éducation des enfants. Globalement, la presse canadienne et étatsunienne décrit les hommes de Bountiful comme des oppresseurs pervers en raison de leur pratique du mariage avec des adolescentes et de leur domination des femmes et des enfants, et les femmes comme des personnes opprimées et des victimes aliénées (Dougherty, Phoenix New Times, 2003 ; Euringer, The Tyee, 2004 ; Saturday Night, Wood, 2001).

Outre les nombreux articles et reportages dans la presse canadienne et étatsunienne, ces représentations de la communauté de Bountiful sont rapportées par nombre de citoyens qui ne sont pas membres du groupe. En effet, d'anciens membres, des groupes de femmes et des associations de citoyens luttent séparément et parfois conjointement pour sensibiliser les gouvernements provincial et fédéral aux atteintes aux droits de la personne qu'ils estiment avoir cours dans les deux communautés de Bountiful. Parmi ces groupes se trouvent la British Columbia Teachers' Federation, Beyond Borders, un organisme de protection des droits des enfants, la British Columbia Civil Liberties Association et le West Coast Women's Legal Education and Action Fund, connu sous l'acronyme West Coast LEAF. Leurs actions ont pour finalité l'ouverture d'une enquête publique afin d'évaluer le risque que représente la pratique de la polygamie sur les membres du groupe, particulièrement sur les enfants et les adolescents. Ils croient que des mormons, particulièrement parmi les membres les plus vulnérables, sont victimes de sévices physiques ou sexuels et ils espèrent que des actions concrètes seront prises pour les protéger. Ils souhaitent également que des accusations criminelles soient portées contre leurs agresseurs en cas de sévices.

En 2002, l'intérêt médiatique pour le groupe est ravivé lorsque Winston Blackmore, le dirigeant spirituel de la communauté mormone de Bountiful, est excommunié par Warren Jeffs, le leader de la *Fundamentalist Church of Jesus Christ of Latter Day Saints* (FLDS) avec laquelle la communauté canadienne est affiliée depuis 1961. Cette exclusion donne lieu à une scission du groupe, un nombre important de mormons suivant Winston Blackmore malgré l'excommunication que cela entraînait. Bountiful est donc désormais le lieu de résidence de deux groupes de mormons fondamentalistes. Un premier groupe est formé de mormons fondamentalistes dits indépendants qui sont dirigés par Winston Blackmore; un second est composé de mormons fidèles à l'Église FLDS dirigée par Warren Jeffs. En 2004, la publication du témoignage de Debbie Palmer, ancienne membre de la communauté, intensifie la couverture médiatique à propos de Bountiful. Malgré les demandes en ce sens, les procureurs généraux de la Colombie-Britannique refusent cependant depuis des années de porter des accusations de polygamie, justifiant leur décision en s'appuyant sur la Charte canadienne des droits et libertés, plus précisément en

invoquant la liberté de pratique religieuse. Cependant, en juin 2004, en réponse à la pression sociale croissante, le procureur général de la Colombie-Britannique, Geoff Plant, a ordonné à la Gendarmerie Royale du Canada (GRC) d'ouvrir une enquête. Les résultats de cette enquête sont toujours attendus.

Malgré toute l'attention médiatique portée sur les mormons fondamentalistes de Bountiful et, en dépit des allégations multiples portées contre eux, nous ne disposons que de peu de connaissances sur les mormons polygames. En outre, celles-ci sont éparses et fragmentaires; très peu de ces connaissances proviennent, de plus, de recherches effectuées directement auprès d'eux. En effet, l'unique recherche sollicitant la participation des mormons de Bountiful consiste en une étude basée sur l'observation participante réalisée dans le cadre d'une recherche de maîtrise (Peters, 1994) dans laquelle la chercheuse observe qu'il lui est difficile d'obtenir de l'information des membres. Elle note que ses échanges avec eux sont marqués par la méfiance et que leur discours est entouré d'une aura de mystère. Elle en conclut que, dans le but de protéger leur leader ainsi que leur mode de vie polygame, les participants adoptent une rhétorique idyllique et mensongère. Elle qualifie même leurs comptes-rendus de *réalité fallacieuse*. Elle est d'avis que le secret constitue une façon d'être tellement ancrée dans les rapports des mormons aux autres qu'il lui en est impossible de poursuivre sa recherche. Outre la recherche de Peters (1994), quelques rapports gouvernementaux et institutionnels portent sur les mormons de Bountiful; toutefois, ces rapports sont exclusivement basés sur des informations provenant d'anciens membres et de représentants d'institutions de contrôle social. (Campbell et coll., 2005; Committee on Polygamous Issues, 1993; Luhtanen et coll., 2005; Matas, 2005).

Bien que le style de vie des mormons de Bountiful soit l'objet d'une certaine problématisation sociale, notamment en ce qui concerne les risques que ce style de vie présente pour ses membres les plus vulnérables, soit les enfants, les adolescents et les femmes (Campbell, 2005, Committee on Polygamous Issues, 1993), la perspective de ces acteurs sociaux est absente du débat. La présente recherche fait partie d'un projet plus large qui interroge les rapports entre groupes sociaux minoritaires et la société. Le but de cette recherche est donc de connaître la réalité sociale des mormons fondamentalistes

polygames de Bountiful dirigés par Winston Blackmore, particulièrement en ce qui a trait aux allégations d'entorses aux lois dont ils font l'objet, et ainsi de saisir et de comprendre les effets que ces allégations ont sur leur construction de leur réalité sociale.

Dans le but de bien situer cette recherche doctorale, l'introduction présentera un portrait succinct des groupes mormons du Canada et des États-Unis, une brève recension des écrits sur la communauté de mormons polygames canadiens.

Les mormons fondamentalistes en Amérique du Nord

La communauté polygame de Bountiful en Colombie-Britannique a été fondée en 1947 par quatre familles de mormons (Palmer, 2004, Bountiful Women's Society, 2005). Après 60 ans d'existence, le groupe initial de 47 personnes s'est accru à plus de 1 200 membres en 2006 (Shurtleff, Goddard, 2006). Scindé en deux communautés distinctes depuis 2002, chaque groupe compte approximativement 600 membres (Shurtleff, Goddard, 2006).

Aux États-Unis, malgré l'interdiction imposée par le haut clergé de l'église LDS de pratiquer la polygamie en 1890, aussi malgré la criminalisation de la polygamie, un nombre approximatif de 60 000 à 100 000 personnes seraient membres de l'une des différentes communautés de mormons fondamentalistes pratiquant la polygamie (Quinn, 1998; Shurtleff, Goddard, 2006). Au nombre des groupes polygames, soulignons l'existence du *Apostolic United Brethren* dirigé par Owen A. Allred. Ce groupe est constitué de 7 500 membres établis dans les différentes propriétés de la communauté localisées dans l'État de l'Utah, du Montana ainsi qu'au Mexique. Le groupe appelé *Latterday Church of Christ*, aussi connu sous le nom de *Kingston Co-op Group*, est dirigé par Melvin B Kingston. Ce groupe compte quant à lui plus de 1 500 personnes (Llewellyn, 2004; Shurtleff, Goddard, 2006). Enfin, un dernier groupe, peut-être le plus important en nombre, se nomme depuis 1991 le *Fundamentalist Church of Jesus-Christ of Latter Day Saints* et qui est également connu sous l'abréviation FLDS. Auparavant désigné par le nom du fonds commun qu'elle administre, soit le *United Effort Plan*, ce groupe est localisé en divers endroits : au Texas, en Utah, en Arizona ainsi qu'au Canada. L'église FLDS compte plus de 10 000 membres (Shurtleff, Goddard, 2006). Elle connaît toutefois de nombreuses

difficultés depuis les dernières années. En effet, en juin 2005, la Cour de l'Utah, à la requête de son procureur général, saisit les avoirs de l'*United Effort Plan* (UEP) estimés à plus de 200 millions de dollars.. Le procureur général de l'Utah dépose aussi des accusations criminelles pour malversation contre les gestionnaires de l'UEP, , soit les membres du conseil du clergé de l'époque (UEP vs Utah Attorney General, 2005). Depuis, les avoirs du UEP sont sous l'administration d'un fiduciaire nommé par la Cour dans l'attente des jugements des procédures criminelles. En outre, des accusations d'inconduite sexuelle sur un mineur, de conspiration pour commettre un délit à caractère sexuel sur un mineur et de complicité pour viol contre Warren Jeffs, le leader du FLDS et président du conseil du clergé sont déposés également en juin 2005. En cavale durant plus de quatre mois, un contrôleur routier appréhende Warren Jeffs le 29 août 2006. Il est présentement incarcéré dans une prison de l'État de l'Utah en attente de son procès (Shurtleff, 2006).

État des connaissances sur la communauté de Bountiful

Les connaissances acquises sur la communauté de Bountiful peuvent être qualifiées de fragmentaires. Au nombre des écrits sur ce groupe, notons une recherche universitaire portant sur la vie dans le groupe (Peters, 1993), quatre articles universitaires portant sur des questions de droit ou d'atteinte aux droits de la personne (Beaman, 2004, 2006; Bradley, 2006; Kent, 2006), trois rapports produits par des organismes gouvernementaux – soit le rapport du *Committee on Polygamous Issues* (1993) qui a été commandé par le ministère de la Justice de la Colombie-Britannique, le rapport de Campbell et coll. (2005) ainsi que celui de Cook (2006) commandé par le ministère de la Justice du Canada –, et les rapports produits par des organismes de défense des droits de la personne, soit celui de Brewin (2005) produit pour le *West Coast LEAF*, celui de Matas (2005) pour *Beyond Borders* et celui de Russell (2004) pour le *British Columbia Teacher's Federation*. Ces écrits traitent essentiellement de la vie communautaire à Bountiful, des risques associés au fait d'y vivre et les solutions d'intervention proposées. En ce sens, toutes ces publications s'interrogent sur les possibles atteintes aux droits de la personne qui peuvent avoir lieu à Bountiful en raison même du modèle d'organisation sociale et politique qu'on y trouve.

Les livres sacrés des mormons fondamentalistes, soit *The Book of Mormon* et *Doctrine and Covenants* mettent de l'avant une organisation sociale dans laquelle les hommes dominent les femmes, ce qui donne lieu à une grave inégalité entre les sexes ainsi qu'à la présence de rôles stéréotypés soutiennent plusieurs auteurs (Bradley, 2006; Campbell et coll., 2005; Cook, 2006). Bountiful, en tant que communauté mormone fondamentaliste, est d'ailleurs qualifiée de communauté patriarcale par plusieurs (Bradley, 2006; Campbell et coll., 2005; Committee on Polygamous Issue, 1993; Cook, 2006; Kent, 2006). C'est plutôt le fait de l'asymétrie dans le pouvoir exercé par les hommes et les femmes – puisqu'elle est approuvée par les textes sacrés du groupe – qui frappe Alman et Ginat (1996), Campbell et coll. (2005) et Cook (2006). A ce propos, les articles 61 et 62 de *Doctrine et Alliances* précisent :

-« (61) Et de plus, à propos de la loi de la prêtrise: si un homme épouse une vierge et désire en épouser une autre, et que la première donne son consentement, et s'il épouse la deuxième, et qu'elles sont vierges et n'ont fait de vœu avec aucun autre homme, alors il est justifié; il ne peut commettre l'adultère, car elles lui sont données; car il ne peut commettre l'adultère avec ce qui lui appartient, à lui et à personne d'autre. (62) Et si dix vierges lui sont données par cette loi, il ne peut commettre l'adultère, car elles lui appartiennent et elles lui sont données; c'est pourquoi il est justifié. » (Doctrine et Alliances,132; articles 61-62)

Le *Committee on Polygamous Issues*, Campbell et coll. (2005) ainsi que Cook (2006) décrivent la polygamie comme une pratique qui limite les chances offertes aux femmes. Elles sont confinées en effet à des rôles de reproduction et de service, dont l'éducation et le soin des enfants. Par exemple, le rapport du *Committee on Polygamous Issues* (1993) note que, selon les anciens membres interrogés par la commission, le rôle dit sacré de la femme à Bountiful vise en fait plutôt à accroître le membership par par la naissance du plus grand nombre d'enfants possible. Pour cette commission, le rôle dévolu à la femme y limite son autonomie financière ainsi que son choix de quitter ou non le groupe. À cet effet, le rapport constate que les femmes travaillent peu à l'extérieur de la communauté et que celles qui travaillent pour une entreprise du groupe bénéficient d'un maigre salaire et n'ont pas l'autonomie de gestion de leurs économies. Dans ces circonstances, les femmes peuvent

difficilement quitter le groupe si elles ne bénéficient pas d'un soutien à l'extérieur de la communauté.

Les femmes doivent également accepter les décisions de leur conjoint et se soumettre à sa volonté en vertu des règles d'obéissance (Campbell et coll., 2005; Committee on Polygamous Issues, 1993; Palmer et Perrin, 2004). L'obéissance des femmes est même décrite par Palmer et Perrin (2004) comme étant l'étalon de la valeur de l'homme. D'ailleurs, l'homme qui saura imposer son autorité sera digne d'être marié à plusieurs femmes. Outre l'obéissance à l'homme-chef de famille, les membres de la communauté doivent se soumettre à l'autorité du leader. Ainsi, le rapport du *Committee on Polygamous Issues* (1993) observe que l'exigence de l'obéissance tant aux hommes qu'aux leaders limite les choix individuels :

« L'obéissance soigneusement cultivée des membres du groupe nécessite une soumission des choix individuels aux directives du leader, particulièrement dans des activités telles que le mariage arrangé, ce qui a pour conséquence une violation des droits individuels » (1993 : 10-11).

Le mariage arrangé est l'une des pratiques sévèrement critiquées dans les écrits portant sur la communauté de Bountiful (Brewin, 2005; Campbell et coll., 2005; Committee on Polygamous Issues, 1993; Cook, 2006; Matas, 2005). Décrit comme une pratique qui consiste à placer une femme auprès d'un homme qu'elle connaît peu ou pas, cela est perçu comme un autre moyen de contrôle des femmes (Brewin, 2005; Campbell et coll., 2005; Committee on Polygamous Issues, 1993; Cook, 2006; Matas, 2005). Il y est décrit qu'entre les âges de 14 et 20 ans, chaque fille doit se présenter au leader afin d'être unie à un homme choisi par celui-ci. Bien que les membres de Bountiful affirment que les jeunes femmes ont le choix d'accepter ou de refuser l'homme proposé par le leader, le rapport du *Committee on Polygamous Issues* (1993) est d'avis, sur la base du témoignage d'anciens membres, que ce choix est, en fait, un choix contraint. En effet, les jeunes femmes auraient peu de choix puisqu'elles peuvent difficilement remettre en question la décision du leader, perçu comme l'autorité suprême dans le groupe. Le *Committee on Polygamous Issues*

(1993) qualifie l'autorité du leader sur les femmes, dans le choix de l'époux, comme un processus de coercition émotive. Ce rapport qualifie même la pratique du mariage arrangé comme un sacrifice spirituel des femmes (Committee on Polygamous Issues, 1993).

Campbell et coll. (2005), le Committee on Polygamous Issues (1993), Cook (2006) et Kent (2006) affirment, de plus, que la pratique du mariage arrangé peut causer des sévices graves lorsqu'il unit par les liens du mariage des hommes d'âge mûr et des adolescentes aussi jeunes que 14 ans. Kent (2006) observe d'ailleurs que Debbie Palmer a été mariée à l'âge de 15 ans à un homme de 57 ans; ce type de mariage est parfois décrit comme de l'exploitation sexuelle (Palmer & Perrin, 2004). À ce sujet, les statistiques publiées par la *Statistical Anomaly-Creston Local Health Area* (2005) permettent de constater qu'entre 1986 et 2004, 69 enfants sont nés de mères adolescentes dans la communauté de Bountiful. Malgré l'absence de données plus précises, il est possible toutefois de tirer la conclusion qu'il y a un nombre particulièrement élevé de grossesses d'adolescentes par rapport à la population totale, qui est de moins de 2 000 habitants.

La pratique du mariage polygame et du mariage d'adolescentes avec des hommes plus âgés est décrite dans plusieurs écrits comme constituant un risque de coercition des jeunes femmes (Committee on Polygamous Issue, 1993; Cook, 2006; Kent, 2006). Ces auteurs s'interrogent sur la possibilité pour les femmes de faire des choix libres et éclairés étant donné que la socialisation au sein du groupe conduit les femmes à accepter inconditionnellement la volonté du leader et la domination des hommes sur leur vie comme autant de conditions incontournables pour assurer leur accès au paradis, ce qui inclut également la pratique du mariage arrangé. Cook (2006) conclut que les femmes n'ont pas accès aux mêmes libertés que le reste de la population canadienne.

Plusieurs auteurs (Campbell et Coll, 2005; Comittee on Polygamous Issues, 1993; Cook, 2006; Luthensen, 2005; Peters, 1994) sont d'avis que la scolarisation discriminatoire, la sous-scolarisation et la socialisation des enfants posent problème. Ils estiment également que le soutien psychologique et la préparation à la vie adulte sont à ce point déficientes que cela risque de compromettre le développement des enfants ainsi que leur capacité à devenir

des adultes autonomes. Le rapport du *Committee on Polygamous Issues* (1993) relève à cet effet, sur la base du témoignage d'une enseignante à l'école de la communauté et ancienne membre, que le processus d'évaluation académique des enfants est inéquitable; de plus, les résultats scolaires seraient déterminés en fonction de la position sociale des parents et non des compétences académiques des élèves. Ce rapport note également que le soutien psychologique offert aux enfants est limité et que l'information disponible sur la vie à l'extérieur de la communauté est peu diversifiée. Plusieurs auteurs (Campbell et Coll, 2005; Comittee on Polygamous Issues, 1993; Cook, 2006; Peters, 1994) formulent d'ailleurs le constat que l'éducation offerte dans la communauté prépare inadéquatement l'enfant à devenir un adulte autonome hors du groupe. Ainsi, les filles et les garçons sont plutôt instruits à accomplir leur rôle de procréatrice et de pourvoyeur, les filles apprenant à coudre, tricoter et cuisiner, tandis que les garçons acquerraient les compétences nécessaires au travail dans l'une ou l'autre des entreprises de la communauté. Enfin, le rapport du *Committee on Polygamous Issues* (1993) constate que l'exigence de la conformité sociale laisse peu de place à l'expression de l'individualité des enfants à l'école, les enfants exerçant, entre eux, la fonction de gardiens du respect des normes groupales. L'enseignement reçu permettrait certes aux enfants de devenir de bons citoyens de Bountiful, mais pas de devenir des citoyens autonomes hors du groupe (Campbell et Coll, 2005; Comittee on Polygamous Issues, 1993; Cook, 2006; Luthensen, 2005; Peters, 1994).

Plusieurs documents notent également que le type de rapports sociaux et familiaux dans la communauté favorise l'émergence de sévices physiques, sexuels et psychologiques. Dans leurs études, Altman et Ginat (1993, 1996), Campbell et coll. (2005) ainsi que Cook (2006) soutiennent que le rapport entre les coépouses, dites épouses-sœurs, peut constituer autant un lien dommageable pour elles qu'une relation qui favorise leur épanouissement. En effet, la nature de la relation entre les coépouses sera influencée par plusieurs facteurs, par exemple, la venue d'une nouvelle épouse au sein de la famille peut être vécue comme une menace par les coépouses. De même, puisque chaque nouvelle épouse et ses futurs enfants constituent une charge financière additionnelle pour la famille, sa venue peut susciter animosité et rejet sans compter les difficultés éveillées par la jalousie envers celle-ci ainsi que par le sentiment de précarité que chacune peut ressentir par rapport aux autres en

regard de leur relation respective à leur époux commun. Pour le *Committee on Polygamous Issues* (1993), les relations entre les coépouses, ainsi que les relations entre les membres de la communauté, sont susceptibles de devenir conflictuelles dès qu'un membre présente un comportement non conformiste par rapport aux normes de la communauté. En effet, comme l'acceptation sociale d'un membre se fait en fonction de sa conformité aux normes, tout comportement contraire place celui-ci devant le risque de devenir la cible de sarcasmes, de moqueries, d'humiliation, d'attaques personnelles, de menaces, de rejet, voire d'abandon. Il arrive même que le leader impose l'ostracisme pour punir la désobéissance aux normes sociales d'un individu donné (*Committee on Polygamous Issues*, 1993). De plus, le rapport du *Committee on Polygamous Issues* (1993) note que les rapports familiaux sont parfois pervertis puisqu'il arrive que, dans certaines familles, le beau-père, les demi-frères et demi-sœurs peuvent être mariés un à l'autre, ce que le comité juge constituer des relations incestueuses (*Committee on Polygamous Issues*, 1993).

Le rapport du *Committee on Polygamous Issues* (1993) ainsi que Cook (2006) notent enfin que l'un des effets négatifs de la vie en communauté polygame patriarcale est la perte progressive de la responsabilité parentale. Par exemple, ils sont contraints d'accepter les décisions du clergé à l'égard de leurs adolescents, que ce soit le placement dans un mariage ou le départ pour un camp de travail.

Certains écrits recensés concluent que la criminalisation de la pratique de la polygamie ainsi que la réaction sociale à cette pratique contribuent à l'isolement du groupe (Bradley, 2006; Campbell et coll., 2005; *Committee on Polygamous Issues*, 1993; Peters, 1994). Selon ces auteurs, dans le but de protéger leur mode de vie de l'intervention étatique, les mormons fondamentalistes s'isolent, évitant ainsi le plus possible les interactions avec les non-membres. Ils sont d'avis que cette séparation du monde extérieur représente un risque pour les membres, particulièrement pour les victimes de sévices. Cela constitue en effet un frein à la consultation de professionnels de la santé et des services sociaux en cas de sévices ou de maltraitance (*Committee on Polygamous Issues*, 1993). Selon le document du *Committee on Polygamous Issues* (1993), le rapport entre les membres et les non-membres est également influencé par un sentiment de supériorité exprimé par les

mormons. Ainsi, le fait de se définir comme mormons fondamentalistes implique une catégorisation sociale faisant d'eux le peuple choisi de Dieu, donc supérieurs aux autres *gentiles* (Committee on Polygamous Issues, 1993). Enfin, Campbell et coll. (2005), le *Committee on Polygamous Issues* (1993), Cook (2006), Kent (2006) et Luthensen (2005) concluent que la vie dans la communauté de Bountiful est souvent un frein à l'exercice des droits individuels.

Bien que ces documents présentent une recension des écrits complète sur les effets sociaux, psychologiques et juridiques de la pratique de la polygamie sur les femmes et les enfants, les informations utilisées pour dépeindre la réalité sociale de la communauté de Bountiful n'originent que de trois sources documentaires : le rapport publié en 1993 par le *Committee on Polygamous Issues* commandé par le *Ministry of Women's Equality* de la Colombie-Britannique, le mémoire de maîtrise produit par Peters (1994) et d'une autre source, soit celle d'informateurs-clés, des anciens membres. Il y a lieu de souligner que ces sources, bien que crédibles, présentent le portrait de la réalité du groupe tel que construit par des personnes extérieures au groupe, soit parce qu'ils ont quitté le groupe, soit parce que leurs contacts avec les mormons de Bountiful a lieu dans l'exercice de leurs fonctions professionnels de travailleurs sociaux et de policiers. Outre le mémoire de Peters (1994), aucune recherche ne présente le point de vue des acteurs qui vivent dans cette communauté. De plus, les données utilisées par Peters ont été saisies au début de 1990. À l'époque, les mormons de Bountiful traversaient une période de crise alors que quatre membres de la communauté avaient été accusés et condamnés pour divers crimes à caractère sexuel. De plus, les deux leaders de la communauté, Dalmon Oler et Winston Blackmore, faisaient l'objet d'une enquête criminelle pour polygamie conduite par la GRC.

Depuis la cueillette des données du *Committee on Polygamous Issues* (1993) ainsi que celles de Peters (1994), la réalité de la communauté de Bountiful a connu nombre de modifications, notamment, le groupe s'est scindé en 2002 à la suite d'une grave crise interne. Également, alors que les contacts avec le monde extérieur étaient sévèrement contrôlés auparavant, depuis la scission, les échanges avec les non-membres, comme avec

les représentants de la presse canadienne, sont permis. Ainsi, alors que les relations avec les non-membres étaient strictement utilitaires auparavant, depuis la scission, certains mormons participent à des activités récréatives à l'extérieur du groupe et d'autres y poursuivent des études collégiales et universitaires, ce qui a assurément un effet positif sur les possibilités actuelles pour ces mormons fondamentalistes de demander de l'aide en cas de besoin.

La recherche de Peters (1994) et le rapport du *Committee on Polygamous Issues* (1993) abordent brièvement la question de la réaction du groupe aux allégations d'entorses aux lois formulées contre eux. Selon un premier constat, le sentiment de supériorité des mormons fondamentalistes constitue une barrière à la perception que leur mode de vie est parfois contraire aux lois. De plus, puisqu'ils sont d'avis qu'ils doivent accorder une primauté à la loi de Dieu plutôt qu'aux lois des hommes, ils croient qu'ils peuvent faire abstraction du fait qu'il leur arrive parfois d'enfreindre le Code criminel canadien ou le Code civil. D'ailleurs, bien que la pratique de la polygamie soit une offense criminelle en fonction de l'article 293.1 du Code criminel, aucune condamnation pour pratique de polygamie n'a jamais été prononcée au Canada, ce qui soutient, d'une certaine manière, leurs attitudes face à la loi.

Quelques réactions

Plusieurs femmes, dont Debbie Palmer, ancienne membre de Bountiful, et Jancis Andrews, de la *Canadian Federation of University Women*, se sont associées pour déposer une plainte au Tribunal des droits de la personne de la Colombie-Britannique. Elles accusent le procureur général, Geoff Plant, le ministre de l'Éducation, Tom Christensen, et les leaders de Bountiful de contrevenir aux droits des femmes de la communauté (Betty, J. 4 septembre 2004; Bramham, D. 29 mai 2004). En réaction à la plainte, la *British Columbia Civil Liberties Association* a envoyé une lettre au premier ministre de la Colombie-Britannique, Gordon Campbell, afin qu'il instaure une enquête pour vérifier la véracité des allégations formulées contre la communauté de Bountiful.

En 2005, *Beyond Borders*, un organisme de défense et de protection des droits des enfants organise une table ronde portant sur la prévention de sévices sexuels dans les communautés polygames. Cette rencontre donne lieu à la publication d'un rapport qui demande au gouvernement canadien de modifier l'âge du consentement sexuel de 14 à 16 ans, de mettre en place une loi qui modifie l'âge du consentement au mariage, exigeant précisément le consentement parental dans la communauté de Bountiful lorsqu'une jeune fille se marie à un homme polygame (Matas, 2005). Cette requête donne lieu, en 2006, au dépôt d'un projet de loi sur la modification de l'âge du consentement sexuel par le gouvernement canadien.

Campbell et coll. (2005), le rapport du *Committee on Polygamous Issues* (1993) Cook (2006) et Matas (2005) abordent la question de la réaction parlementaire à la polygamie au Canada et s'accordent pour dire qu'une enquête est nécessaire pour vérifier la validité des allégations d'entorses aux lois autres que celle de la pratique de la polygamie. Ils constatent également que toute enquête devrait éviter une intervention massive dans la communauté. Campbell et coll. (2005) et Cook (2006) expriment toutefois une réaction différente aux allégations de pratique de la polygamie. Campbell et coll. (2005) notent que le rôle du gouvernement canadien consiste d'abord à assurer la protection des femmes et des enfants vivant dans des relations polygames. Partant de cette constatation, ces auteurs proposent que le gouvernement étudie et revoie la notion de criminalisation de la polygamie au Canada. Campbell et coll. (2005) notent, à cet effet, la rareté des accusations portées en vertu de l'article 293 du Code criminel. Cela les amène à proposer que, puisque la criminalisation de la polygamie a des conséquences néfastes sur les femmes polygames, cette loi soit révisée. Selon eux, la criminalisation de la polygamie représente un risque pour les épouses puisqu'elles ne sont pas protégées et n'ont pas accès aux mêmes droits que les autres femmes mariées. D'ailleurs, puisque ces femmes ne sont pas officiellement mariées à leur conjoint, elles ne peuvent pas bénéficier de la protection de l'état en cas de séparation ou du décès de leur conjoint. Ils sont d'avis qu'il faille faire la distinction entre la pratique de la polygamie et la vie dans une communauté où la présence de sévices divers est la norme. Ainsi, le rôle de l'état serait de faire enquête lorsque de telles accusations sont formulées, tout en offrant aux femmes qui vivent dans une relation polygame la

protection qui leur revient. Cook (2006) constate plutôt que la pratique de la polygamie viole le droit à l'égalité des femmes protégé par la *Convention de la femme*, le *Pacte économique*, le *Pacte politique* et la *Convention de l'enfant*, des conventions ratifiées par le Canada. Pour Cook (2006), le Canada a le devoir et la responsabilité de favoriser l'élimination progressive de la pratique de la polygynie sur son territoire.

À la lumière de la recension des écrits, une grande inquiétude se dégage en rapport aux conditions de vie à Bountiful et aux risques qui y sont associés. Ces craintes sont partagées non seulement par des anciens membres du groupe, mais aussi par des comités gouvernementaux et des organismes publics, notamment de protection des droits de la personne. Les mormons fondamentalistes de Bountiful, pour leur part, réfutent ces inquiétudes selon Peters (1993) et le *Committee on Polygamous Issues* (1994). Comment les participants à cette recherche réagissent-ils à une telle vision de leur mode de vie? Voilà une question qui sera abordée dans cette thèse, mais au préalable, une brève recension des écrits sur la notion de construction de la réalité sociale, la notion de réalité dans les groupes religieux minoritaires et enfin la notion d'identité sociale – toutes notions essentielles à la réalisation de cette recherche – sera présentée.

Conclusion

Bien que les mormons fondamentalistes de la communauté dirigée par Winston Blackmore soient connus d'un grand nombre de canadiens, surtout en raison de leur pratique de la polygamie, leur façon de construire leur réalité sociale est peu connue. Outre la vision du groupe construite par des anciens membres et qui est véhiculée par la presse, peu de connaissances sont disponibles à partir de leurs propres constructions de la réalité. Dans un contexte plus large où de nombreuses allégations d'entorses aux lois sont formulées à leur endroit, il devient d'autant plus important de les connaître et de comprendre leur façon de concevoir leur réalité que les pressions médiatiques, sociales et gouvernementales vont en s'accroissant. Les prochains chapitres de cette thèse présenteront d'abord la problématique à l'étude, la méthodologie utilisée pour effectuer cette recherche, puis les trois chapitres constitués par trois articles qui forment le corps de cette thèse. Ainsi, un premier article, présenté au chapitre trois, exposera l'histoire de la religion mormone, de sa fondation

jusqu'à celle du groupe à l'étude, puis un second article présentera, au chapitre quatre, les aléas de la construction de l'identité sociale des participants à cette recherche. Le chapitre cinq présentera le troisième article qui porte sur l'analyse des réactions des participants aux allégations formulées à leur endroit. Enfin, le dernier chapitre comporte une discussion des questions principales soulevées par les résultats de cette recherche.

2. Problématique

Constatant que l'émergence de conflits entre les groupes religieux minoritaires et la société, ses institutions, ses représentants et ses citoyens constituent une réalité de la vie en société —en particulier parce que les membres de groupes religieux minoritaires se définissent souvent en opposition aux valeurs ainsi qu'aux pratiques de la majorité (Bromley, 2002, Wilson, 1991, 1999)- cette recherche a pour objectif de mieux comprendre les aléas et les vicissitudes de la réalité sociale d'un groupe religieux minoritaire dans le contexte où ce groupe est l'objet d'allégations d'entorses aux lois. Pour saisir cette réalité, la communauté de mormons polygames dirigée par Winston Blackmore sera l'objet particulier de cette étude. Il s'agira donc de comprendre comment le fait de faire l'objet d'allégations de conduites contraires aux lois affecte la construction de la réalité sociale d'un groupe de mormons fondamentalistes.

Cette question initiale nécessite cependant quelques précisions quant à la terminologie ainsi qu'une brève recension sur les notions de fondamentalisme et de construction de la réalité. Notamment sur le plan terminologique, une question principale se pose, elle consiste à déterminer quel terme ou expression serait le plus juste pour désigner le groupe de mormons à l'étude. D'une façon générale, le ou les mots utilisés pour désigner un group religieux comporte non seulement une signification première, immédiate, évidente à sa face même, mais aussi un sens implicite lourd de signification symbolique qu'il est tout aussi important à circonscrire que son sens immédiat. Les termes et expressions suivantes, secte, groupe sectaire et groupe religieux minoritaire, seront ainsi tour à tour examinés dans la présente section dans le but de déterminer lequel de ces termes ou expressions est le plus susceptible de décrire avec objectivité et neutralité la nature du groupe à l'étude.

La seconde partie de ce chapitre sera consacrée à la notion de fondamentalisme. D'abord son sens premier sera décrit puis des écrits discutant du développement de la notion de fondamentalisme seront présentés et discutés à la lumière du recours que font le groupe de mormons à l'étude de ce mot dans leur désignation officielle. Enfin, une brève recension des écrits, qui vise à faire le point sur le concept de construction de la réalité sociale sera présentée en troisième partie de ce chapitre. Cette dernière section tentera, plus

particulièrement, d'explorer comment ce concept peut être utilisé pour comprendre un groupe religieux comme celui des mormons dirigé par Winston Blackmore.

Questions de terminologie

L'étude de la réalité sociale vécue et produite par les membres de la communauté de mormons fondamentalistes de Bountiful confronte inévitablement le chercheur au problème de la terminologie à employer pour décrire le sujet à l'étude. L'expression retenue est importante puisqu'elle influencera inévitablement la perspective d'analyse. La désignation choisie aura en effet pour fonction d'actualiser et d'ancrer l'objet d'étude dans un champ théorique particulier. La question de savoir quel terme ou expression permet de décrire avec justesse la réalité sociale du groupe à l'étude sans les stigmatiser ni les marginaliser est importante. Afin de choisir une expression ou un terme approprié, plusieurs options terminologiques seront explorées tant au plan de leur signification explicite qu'à leur sens implicitement construit.

Bien que le mot secte ait donné lieu à des interprétations fort négatives depuis au moins les deux dernières décennies (Kropveld, Pelland, 2003), la stricte définition étymologique du terme s'applique bien à la réalité de la communauté de mormons fondamentalistes de Bountiful puisque ceux-ci viennent de se séparer de leur communauté-mère, la Fundamentalist Church of Jesus Christ of Latter Day Saints (FLDS). En effet, le mot secte origine de la filiation des termes latins «secare» et «sequi» qui signifient respectivement couper, séparer et suivre. Ce sens originel permet de rendre compte du fait que, depuis 2003, un grand nombre de mormons canadiens se sont coupés de la FLDS pour suivre Winston Blackmore, leader donc d'un nouveau groupe de fidèles qui accusent leurs anciens coreligionnaires d'avoir rompu avec les pratiques et les croyances premières de leur religion, ce qui constitue en effet le reproche habituel fait par les fidèles des sectes au sens premier que lui avait donné l'Église Catholique.

Toutefois, bien que le mot *secte*, pris dans son sens étymologique, correspond assez fidèlement à l'histoire récente des mormons dirigés par Winston Blackmore, d'autres significations accordées à ce terme sont plus gênantes. Pour certains auteurs qui dit secte dit danger (Lifton, 1997, Langone, 1995, Lalich, 2005, Tobias, Lalich, 1994, Singer, 1995). Ceux-ci voient l'adepte de secte comme une victime d'un processus d'influence sociale orchestré par les membres du groupe ainsi que ses dirigeants.

Pour d'autres cependant, le terme *secte* est associé à un risque de stigmatisation sociale (Campiche, 1995, Mayer, 2000; St-Arnaud 2000; Wilson, 1991). Pour ces auteurs, le recours au mot *secte* donne prise à un effet pervers puisqu'il est désormais plutôt utilisé, dans la population générale, pour décrire des groupes vus comme étranges, bizarres. L'utilisation du terme *secte* aurait donc pour effet d'étiqueter des gens et des groupes méconnus dont la part d'étranger est vue comme menaçante, notamment par rapport aux valeurs sociales dominantes. En ce sens, la désignation de *secte* ne peut convenir au groupe à l'étude. En effet, bien que ce mot rende compte de façon juste d'un élément important de leur histoire récente, le sens péjoratif qui y est associé tout comme le risque de stigmatisation qu'il comporte le disqualifie.

Si le mot *secte* est rejeté en raison des connotations négatives qui lui sont associées, l'expression *groupe sectaire* peut possiblement lui être substituée, comme Casoni et Brunet (2004) l'ont notamment fait. Cette expression a été jugée recevable par ces auteurs car elle rendait bien la césure de la plupart de ces groupes tant avec une religion-mère qu'avec la société dominante. En effet, pour bon nombre de ces groupes marginaux et marginalisés, les rapports avec la communauté environnante sont souvent réduits, plus souvent se limitant aux rapports strictement utilitaires. Ainsi lorsque l'adjectif *sectaire* est associé au terme *groupe*, l'expression fait référence à la tendance du dit groupe de s'exclure de l'environnement social. C'est dans ce sens que l'utilisent Fournier et Monroy (1999) qui précisent qu'un groupe est dit *sectaire* quand il réalise un isolat culturel séparant les membres des non-membres, le groupe *sectaire* étant auto-référent et autosuffisant. Pour ces auteurs, l'adjonction du mot *groupe* au mot *sectaire* permet de décrire l'ensemble des mouvements organisés autour d'une même doctrine qu'elle soit religieuse ou d'une autre

nature, tout en caractérisant ces groupes de par leur marginalité et leur rejet de l'environnement social. Le terme *sectaire* décrit également bien la tendance tant des ces groupes à rejeter la société que de la société à exclure ceux dont le mode de vie diffère des normes macro ou microsociales. Cette utilisation de l'expression *groupe sectaire* tel que formulée par Fournier et Monroy (1999) permettrait certes de circonscrire la réalité de la communauté de Bountiful dirigée par Winston Blackmore, en ce que cette expression permet de décrire tant la scission de la religion-mère que leur tendance à se créer un univers symbolique qui les sépare, voire les éloigne de la société élargie. La notion de *groupe sectaire*, telle que définit par Fournier et Monroy (1999), permet également de rendre compte de la réaction sociale à l'endroit de cette communauté en Colombie-Britannique comme au Canada.

Cependant, bien que le mot *sectaire*, selon Le Petit Robert, réfère bien à ce « qui est relatif aux sectes » , il faut cependant noter qu'utilisé comme substantif il désigne : « une personne qui a des opinions étroites, qui fait preuve d'intolérance » (2002 :2392). C'est probablement en ce sens que St-Arnaud (2000) souligne que l'expression *groupe sectaire*, tout autant que le mot *secte* stigmatisent le groupe désigné par ces termes. En effet, pour St-Arnaud (2001) l'absence de connaissances conduit inévitablement les chercheurs à décrire surtout les manifestations extrêmes de ce phénomène. L'emploi de l'expression *groupe sectaire* associé à l'étude des manifestations extrêmes de ce phénomène font que l'expression devient associé à l'abomination, au dangereux (St-Arnaud, 2000).

Bien que les indications de certains chercheurs (Casoni et Brunet, 2004; Fournier et Monroy,1999) permettent de justifier le recours à l'expression *groupe sectaire*, l'analyse de St-Arnaud (2000), en développant une contre argumentation convaincante, amène une contre-indication dont nous devons tenir compte dans le choix du terme ou de l'expression la plus juste pour désigner le groupe à l'étude.

Une troisième option est présentée d'abord par Lemieux (1998), puis par Dericquebourg (2000) et Turcotte (2004) et consiste à désigner le type de groupes religieux à l'étude de *groupe religieux minoritaire*. Pour ces auteurs, le type de groupe à l'étude est assurément

de nature religieuse en raison du type d'univers symbolique partagé. Mais il s'agit non seulement d'un *groupe religieux*, mais de surcroît d'un groupe *minoritaire* puisqu'un nombre restreint d'individus partagent cet univers symbolique. Pour Lemieux (1998) et Turcotte (2004), la minorisation de ce type de groupes est le résultat d'une dynamique sociale. D'une part, ces groupes se forment d'abord et avant tout en opposition au social, et d'autre part, en raison de la marginalité de leur vision du monde, ils sont aussi l'objet de critiques et de pressions de la majorité pour se conformer à la majorité. Pour Lemieux (1998), cette minorisation de ces groupes a pour effet de favoriser la construction d'un espace social où le fait d'être différents est valorisé.

La désignation ainsi proposée par Lemieux (1998) et Turcotte (2004) permet donc à la fois de circonscrire la réalité à l'étude mais sans stigmatiser le groupe qui en est porteur. En effet, les mormons à l'étude adoptent des croyances et des pratiques que très peu de canadiens partagent. Cela les place non seulement en opposition à la majorité, mais suscite de plus une réaction sociale à leur endroit, ce qui constitue l'objet d'étude de la présente thèse.

Le fondamentalisme

La notion de fondamentalisme est liée historiquement à la publication, au début du XX^{ième} siècle aux États-Unis, d'une série de 12 volumes intitulée *The Fundamentals* visant à déterminer ce qui fondait la doctrine protestante (Chartrand, 1995; Mayer, 2001). À l'époque, les protestants qui acceptent ces dogmes dont l'interprétation littérale de la Bible est le principal élément sont connus comme des fondamentalistes. En plus de consacrer l'interprétation littérale la Bible, les auteurs de *The Fundamentals* stipulent que la Bible comprend tout le savoir nécessaire pour la conduite de la vie des fidèles et qu'elle doit avoir préséance sur tout autre écrit pour comprendre et guider la conduite humaine. Au plan historique, le mouvement qui a amené à la production de *The Fundamentals* est associé à une réaction d'une partie plus conservatrice du clergé protestant devant l'acceptation, par une autre partie nettement plus progressiste du même clergé, de la théorie de l'évolution de Darwin, mais aussi d'une interprétation plus métaphorique de la Bible,

qui était ouverte à une certaine adaptation aux changements sociaux (Ben Barka, 1998 ; Bergeron, 1987, Chartrand, 1995; Mayer, 2001).

Ainsi, au sens premier, le fondamentalisme désigne le fait pour un Protestant d'adopter une conduite et une pratique religieuse qui se basent sur les fondements du protestantisme tels qu'établis par le clergé étatsunien conservateur au début du siècle dernier, et qui se caractérise notamment par une interprétation littérale de la Bible. Pour Lawrence (1989), Marty et Appelby (1994, 1995), Mayer (2001) et Hood, Hill et Williamson (2005), l'émergence d'une diversité de groupes religieux qui se décrivent comme étant fondamentalistes a conduit à l'élargissement de la signification de ce terme. Ainsi, tout groupe qui base sa foi et sa pratique sur une interprétation textuelle d'écrits sacrés peut être désigné comme étant fondamentaliste selon ces auteurs. D'ailleurs, Zeidan et Brill (2003) notent que le qualificatif de fondamentaliste est devenu un terme générique pour décrire tout groupe religieux militant, qu'il s'agisse de conservateurs protestants, mormons, musulmans ou juifs puisqu'ils ont comme trait commun le respect intégral de leurs textes sacrés.

Plusieurs auteurs sont, en effet, d'avis qu'un élargissement de la définition première du terme est utile pour désigner nombre de groupes, qu'ils soient politiques ou religieux (Hadden, 1992 ; Almond, Appleby et Silvan, 2003), ou encore pour décrire un phénomène religieux ou culturel (Carpenter, 1997), et même pour certains pour caractériser certains groupes extrémistes qui ont recours à la violence (Juergenmeyer, 2000 ; Mayer, 2001). Almond, Appleby et Sivan (2003), pour leur part, tentent d'isoler les caractéristiques des groupes qui peuvent être dits fondamentalistes, selon la définition que le clergé protestant conservateur a donné au terme il y aura bientôt 100 ans, puisqu'ils se réfèrent à un texte sacré pour guider leur vie et leurs actions. Ces auteurs isolent deux familles de ressemblance, une première liée à l'idéologie et une seconde liée à l'organisation. Parmi les caractéristiques liées à l'idéologie, Almond, Appleby et Sivan (2003) en notent cinq, soit d'abord le fait que les groupes fondamentalistes sont en réaction à ce qu'ils voient comme une marginalisation de la place de la religion dans la société, aussi ils font montre d'un manichéisme dans lequel les « ténèbres » sont vus comme étant à l'extérieur de leur

sélectifs des passages des textes sacrés qu'ils privilégient. Un absolutisme s'observe également, notamment en ce que les écritures saintes sont vues comme décrivant non seulement des faits, mais aussi des lois qui doivent se traduire en comportements chez les fidèles. La cinquième caractéristique liée à l'idéologie est présentée comme la présence de millénarisme ou du messianisme.

Les quatre caractéristiques liées à l'organisation présentes chez les groupes fondamentalistes d'après Aldmond, Appleby et Sivan (2003) sont d'abord le fait que ces groupes se considèrent chacun comme étant le groupe élu par Dieu. Le fait qu'ils établissent des frontières nettes entre eux et ceux qui ne font pas partie de leur groupe. Une troisième caractéristique consiste en la présence d'un mode d'organisation autoritaire et enfin la dernière caractéristique des groupes fondamentalistes liée à l'organisation, consiste à la mise en place d'un ensemble de règles de conduites strictes d'après ces auteurs.

Selon une définition élargie de la notion de fondamentalisme, les mormons de Bountiful peuvent très bien être considérés comme étant fondamentalistes. Même s'ils ne répondent pas à tous les critères établis par Aldmond, Appleby et Sivan (2003) -par exemple, les mormons de Bountiful ne se soucient guère de la religiosité de la société- ils partagent néanmoins la plupart des caractéristiques établies par ceux-ci. Nonobstant cela, il y a lieu de préciser que pour les mormons de Bountiful, leur propre fondamentalisme origine d'une scission du groupe-mère qui a eu lieu bien avant la publication de *The Fundamentals* autour de 1915-1920. C'est en effet lors de la transformation de leur territoire en état, l'état du Utah, que l'Église mormone a choisi d'abandonner la pratique de la polygamie afin de se soumettre au code criminel des Etats-Unis naissants. L'abandon de la polygamie a cependant donné lieu à une importante rupture chez les mormons alors que de nombreux membres ont quitté l'organisation-mère pour fonder leurs propres groupes. Un nombre important de ceux-ci se sont alors désignés, et ont été désignés, comme étant des fondamentalistes puisque, de la même manière que les protestants conservateurs ont voulu effectuer un retour vers les fondements de leur foi avec la publication de *The Fundamentals*, ces mormons ont choisi en 1904 de faire un retour vers les fondements du mormonisme, particulièrement en ce qui concerne la pratique de la polygamie. Le retour

aux textes sacrés, et surtout à leur interprétation littérale, apparaît alors comme une façon de justifier leur fidélité à certaines pratiques.

La construction de la réalité sociale

Berger & Luckmann (1966), s'appuyant sur les travaux de Schütz (1962), essaient de comprendre théoriquement la construction de la réalité sociale dans la vie quotidienne. Pour Berger et Luckmann (1966), la « réalité » est issue de l'emboîtement successif de plusieurs constructions qui sont articulées autour de l'usage d'un langage commun. Cette réalité est certes construite, mais aussi elle est caractérisée par un vocabulaire spécifique, des rites d'interactions particuliers, une connaissance procédurale et une structure sociale spécifique dans lesquels s'insèrent et s'emboîtent différentes constructions mentales. Pour ces auteurs, comprendre la réalité d'une personne ou d'un groupe doit nécessairement passer par une appréhension du savoir que celui-ci – ou ceux-ci – utilise pour comprendre tel ou tel aspect de sa réalité. Dans l'étude de la réalité sociale de la communauté de mormons fondamentalistes dirigée par Winston Blackmore, selon la théorisation de Berger et Luckman (1996), le chercheur doit s'interroger sur les connaissances de base partagées par les membres pour fonctionner dans leur groupe. Le cas échéant, il s'agirait de leurs connaissances concernant les allégations d'entorses aux lois ainsi que les connaissances qu'ils utilisent pour se définir comme membre de la communauté. Bradley (2004, 2006) observe d'ailleurs que la communauté fondamentaliste mormone a su, depuis sa fondation, se construire une réalité qui lui permet de s'adapter afin de préserver la pratique de la polygamie :

« En tant que culture, l'univers des mormons fondamentalistes a su développer des stratégies d'adaptation qui leur a permis de continuer la pratique du mariage pluriel, soit un système de significations symboliques et de schémas cognitifs qui se sont transmis à travers des traditions, des doctrines, des pratiques et un mode de vie particuliers. » (2004 : p.16-17)

Dans leur livre *The Social Construction Of Reality : A treatise in the Sociology of Knowledge*, Berger et Luckmann (1966) assoient leur théorisation de la construction de la réalité sur trois principes de base, soit : la société est une construction, ou dit autrement,

une production humaine; la société est une réalité objective; l'homme est un produit du social qu'il construit. L'homme construisant la société dans laquelle il évolue est d'ailleurs le premier constat de ces auteurs : ils précisent que dans le cadre de sa vie quotidienne, l'acteur social organise ses actions ainsi que ses perceptions dans un ensemble cohérent de modèles de comportements. Il construit ainsi des habitudes comportementales pour s'adapter au quotidien. Dans une situation particulière, l'individu utilise les modèles idéaux qu'il s'est construits pour interagir avec une variété d'acteurs sociaux. Il construit ainsi des modèles de comportements différents pour entrer en relation avec des acteurs de statuts différents ou de fonctions différentes; ainsi, il adoptera un comportement différent avec un proche parent, un collègue de travail ou encore un supérieur. Lorsqu'une personne considère que les typifications qu'elle emploie sont efficaces, un processus de sédimentation de ces catégories se produit. Les hommes en interaction produisent donc des recettes particulières de comportement à utiliser dans les situations spécifiques. Dans ce processus de construction, le langage joue un rôle clé, car il permet aux actions subjectives d'être conceptualisées et objectivées. Il permet également aux individus en interaction de construire et reconstruite un sens aux événements.

Après un certain temps, la réalité sociale construite devient objective ou réelle. Le groupe d'acteurs en interaction n'a pas l'impression qu'il construit son quotidien, mais que la réalité est fixe. Ainsi, l'homme produit plutôt des idées et des explications pour comprendre la réalité qu'il perçoit comme étant fixe. Ces légitimations permettent de justifier la réalité actuelle et la vision d'un monde partagé. Les expériences vécues sont maintenant décrites comme des faits sociaux. La possibilité toutefois de faire reconnaître des idées comme étant légitimes dans un groupe est proportionnelle au pouvoir que la personne détient dans le groupe.

Finalement, pour Berger et Luckmann (1966), bien que l'être humain soit un producteur de la réalité sociale, il est également un produit de celle-ci. Ainsi, le monde social créé et intériorisé par la personne en interaction devient une partie intégrante de la conscience individuelle. Le processus d'internalisation est accompli à travers un processus de socialisation. Dans ce processus, l'individu acquiert suffisamment de connaissances pour

comprendre le monde dans lequel il évolue ainsi que les acteurs avec lesquels il interagit. Comme le précisait Le Moigne (1994), il devient alors difficile de distinguer entre l'objet construit et le sujet connaissant.

Afin de comprendre la construction de la réalité sociale dans le groupe polygame de mormons fondamentalistes dirigé par Winston Blackmore, le chercheur doit cerner la compréhension de la réalité quotidienne ainsi que les connaissances communes partagées par les membres de ce groupe. Dans ce sens, Maffesoli (1979) précise que l'étude de l'expérience commune, ou de la banalité de la vie quotidienne, permet au chercheur de comprendre les actions de ces groupes. L'activité communicationnelle intense qui résulte des relations entre les membres d'un même groupe permet à l'homme de se définir ainsi que de définir le monde qui l'entoure. Ce type d'étude s'inscrit, selon Maffesoli (1985), dans une tradition microsociologique, du microgroupe ou de la tribu. L'objectif est de s'attarder à comprendre le monde vécu, le monde produit par les membres en interaction. Mais pour comprendre la réalité, le savoir de ces groupes, il faut les rencontrer et les écouter. Ce projet de recherche propose donc une rencontre avec le savoir commun des membres de la communauté de mormons fondamentalistes dirigé par Winston Blackmore.

La réalité sociale dans les groupes religieux minoritaires

Luckmann (1967), dans son livre *The Invisible Religion*, traite de la question de la construction de la réalité dans les groupes religieux. Pour cet auteur, la réalité construite dans de tels groupes doit être comprise comme l'élaboration d'une vision du monde particulière. Elle doit être conceptualisée comme un processus de production de schèmes d'interprétation de l'expérience vécue qui se transforme et qui institutionnalise l'univers symbolique commun au groupe.

La création d'un univers symbolique est le produit de l'interprétation de l'expérience quotidienne subjective d'une personne. La vision du monde construite par l'homme en interaction, rapporte Luckmann (1967), doit être définie comme un système de signification ou de sens qui contient des catégories, des typifications, des modèles de conduite qui sont socialement importants pour les membres. Ces typifications sont

organisées en des schèmes interprétatifs segmentés, mais qui sont reliés les uns aux autres. Elles sont également hiérarchisées, selon leur importance dans la vision du monde produite par les membres. La socialisation permettra à de nouvelles personnes d'adopter cette vision du monde et de l'intérioriser.

Dans les écrits recensés sur la réalité dans un groupe religieux minoritaire, le processus spécifique de création de schèmes d'interprétation et d'une vision du monde est sommairement abordé. Les études de Balch (1982), Davis (2000), Hall (1997), Lalich (2004) et Mayer (1996) retracent trois phases du processus de création d'une nouvelle vision du monde : la rencontre entre les deux acteurs producteurs de nouveaux schèmes d'interprétation, les expériences vécues qui influencent la conscientisation et la réinterprétation de la réalité, et enfin le processus de consolidation de la vision du monde partagée par les membres. Pour Luckmann (1967), la construction de nouveaux schèmes d'interprétation s'élabore parfois sur des générations.

Dans une série de travaux théoriques récents, Casoni (2000a, 2000b) et Casoni & Brunet (2003) explorent la question de l'influence de la philosophie du groupe sur différents aspects de la vie sectaire. Selon le modèle qu'ils développent, la philosophie de vie partagée par l'ensemble des membres de tels groupes influence l'ensemble des facettes de leur vie quotidienne. Partant également d'idées semblables, Greven (1991), Ellison & Sherkat (1993) ainsi que Rochford & Heinlein (1998) ont tenté de démontrer, à l'aide d'observations et d'entrevues effectuées dans des groupes religieux minoritaires, comment la vision du monde partagée influence les choix, les décisions et les comportements des participants. Selon ces auteurs, la vision que le groupe se construit de la nature humaine de l'enfant (bon ou mauvais), par exemple, influence le traitement de l'enfant par les membres du groupe, précisément en ce qui concerne la discipline et l'éducation. Ainsi, selon les analyses documentaires et l'information recueillie auprès de membres de groupes religieux minoritaires, Greven (1991) constate que souvent les écrits sacrés du groupe sont une source d'influence dans la construction des représentations qui permettent de légitimer l'utilisation de la violence contre les enfants. Ainsi, certains passages bibliques sont utilisés

afin de justifier l'utilisation des punitions corporelles pour purifier l'enfant du mal qui l'habite.

Tout comme Greven (1991), Elisson et Sherkat (1993) observent que certains passages bibliques peuvent justifier le recours aux punitions corporelles pour sanctionner l'enfant perçu comme un être fondamentalement mauvais. Pour illustrer leur postulat, Elisson et Sherkat (1993) étudient les textes bibliques de groupes protestants fondamentalistes et analysent le discours de certains membres de ces groupes. Après étude de leur matériel, ces auteurs précisent que la lecture de la bible ne suffit pas à légitimer le recours à la punition corporelle. Le processus de construction de la légitimation de l'utilisation de certaines formes de violence est plutôt influencé par la compréhension particulière que les membres en interaction produisent. Ainsi, pour Elisson et Sherkat (1993), c'est l'influence particulière du schème interprétatif utilisé par le groupe pour interpréter les textes bibliques qui a un impact sur le traitement qui sera privilégié envers les enfants du groupe. Ces auteurs retracent trois croyances spécifiques qui constituent le cadre de référence à l'aide duquel ces groupes interprètent la Bible. Parmi ces croyances, il y a d'abord la notion de péché originel, l'homme étant fondamentalement vu comme étant égoïste et pécheur, puis l'idée de devoir modifier la volonté de l'enfant, et de certains membres, pour qu'ils obéissent à l'autorité, et enfin que les punitions corporelles sont un moyen efficace de transformer l'enfant mauvais. Ces trois représentations influencent les membres de ces groupes à trouver dans la Bible les justifications qui appuieront ces croyances.

Elisson et Sherkat (1993) soutiennent également que l'intériorisation du cadre interprétatif s'effectue à travers un processus de socialisation grâce auquel les enfants et les nouveaux membres apprennent à reconnaître les trois affirmations présentées plus haut comme des vérités immuables. Ces dernières sont d'ailleurs utilisées par les membres pour comprendre les écrits, pour évaluer leurs comportements et celui des autres membres, ainsi que pour se former un jugement sur l'attitude et la personnalité des non-membres.

Les analyses du fonctionnement interne du groupe ISKCON (Hare Khrishna), particulièrement du traitement qui y était réservé aux enfants, réalisées par Rochford et

Heinlein (1998) ainsi que par Siskin (2000) en arrivent aux mêmes conclusions que celles de Elisson et Sherkat (1993). Pour Rochford et Heinlein (1998) et Siskind (2001), les croyances communes au groupe sur la pureté et la relation parent-enfant ont influencé la construction d'une réalité quotidienne problématique pour l'intégrité physique et psychologique des enfants. En ce sens, la construction du leader comme l'autorité suprême dans la communauté, l'acceptation du mariage d'adolescentes, la nécessité d'avoir plusieurs enfants peut conduire à l'acceptation de la perte de libertés fondamentales comme une nécessité de l'expérience humaine pour accéder au salut chez les communautés de mormons fondamentalistes, selon les conclusions de Bradley (2006) et Kent (2006).

Les constatations de ces auteurs recensés présentent bien la nature construite de la réalité dans les groupes religieux minoritaires, ainsi que les représentations particulières qui ont conduit, dans ces cas spécifiques, à l'utilisation de la violence envers les enfants.

Comprendre la réalité construite dans le groupe religieux implique également, comme l'expliquent Berger & Luckmann (1966), Schütz (1998) et Maffesoli (1985), une compréhension de la conceptualisation du temps et de l'espace. Pour ces auteurs, les conceptualisations du temps et de l'espace construites par les membres du groupe structurent le quotidien dans lequel ils évoluent. Ainsi, le milieu dans lequel l'homme se déplace est structuré en séquence de temps que ce soit par exemple la naissance, la vie, la mort ou le matin, le midi et le soir.

Quelques recherches (Mayer, 2001; Wessinger, 2000) sur les groupes religieux minoritaires précisent d'ailleurs que la notion de temps occupe une partie importante de leur univers symbolique. Pour Wessinger (2000), plusieurs groupes religieux partagent une vision de la réalité dans laquelle la fin du monde est prévue. Selon la conceptualisation de l'apocalypse, la vie quotidienne sera structurée de façon différente. Pour Wessinger (2000), plus le groupe détermine que la fin du monde se produira dans un avenir éloigné, plus le quotidien s'organisera autour de la préparation spirituelle des générations futures. Par contre, lorsque le groupe croit que la fin du monde est imminente et qu'il s'attribue un rôle

particulier dans son arrivée, la vie quotidienne est alors organisée autour du projet apocalyptique.

L'espace est également une notion importante dans la compréhension de la construction de la réalité. L'espace social dans lequel évolue le groupe religieux possède une histoire qui est associée à une culture. Celles-ci sont reproduites dans le discours des individus en interaction (Berger Luckmann, 1966; Costalat-Fourneau, 1995). Le récit historique produit par ces acteurs influencera nécessairement la réalité quotidienne des membres. Dans le cadre de notre compréhension de la réalité et de l'expérience des membres de groupes religieux minoritaires, il devient important de comprendre comment le groupe s'insère et se positionne dans son histoire. Dans ce sens, il est également important de comprendre comment ils voient les autres acteurs de l'espace social et inversement, de comprendre comment ces derniers réagissent à leur présence.

Pour Costalat-Founeau (1997, 2001), les histoires produites dans un milieu particulier permettent au groupe d'individus de se construire une identité sociale qui sera elle aussi productrice de leur histoire future. Le milieu dans lequel évolue le groupe religieux, l'espace social dans lequel il rencontre d'autres groupes, influencera ainsi les représentations que les membres se construiront de leur valeur et de leur position sociale dans le présent, mais également dans le futur.

Pour Bromley (2002), un groupe religieux minoritaire qui se perçoit comme étant l'objet de discrimination sociale adoptera une position défensive face aux autres groupes avec lesquels il interagit. Dans ce contexte, plus le monde dans lequel évoluent les membres adopte une attitude répressive à leur égard, plus la probabilité que le groupe adopte une position de rejet face aux autres groupes sociaux est importante. Les interactions avec les représentants d'institutions de contrôle social seront également difficiles. La notion d'espace social peut également s'étendre à la définition que donne le groupe du paradis. Ainsi, dans la réalité quotidienne, les membres de groupes religieux se positionnent par rapport à leur droit exclusif d'accès au paradis. Selon Casoni (1996) et Mayer (2001), les membres de ces groupes partagent une représentation selon laquelle ils sont le peuple élu.

Ils croient ainsi qu'ils seront les seuls à entrer dans l'espace social qu'est le paradis. Cette signification peut influencer la construction de la réalité et leur trajectoire groupale. Dans l'étude de l'histoire des groupes sectaires qui ont commis un suicide collectif ou des meurtres, la localisation du paradis et la nécessité d'y accéder rapidement ont joué un rôle important dans la construction de la réalité. Selon Casoni (1996), Mayer (2001), Moore (2000) et Reader (2000), il peut arriver qu'à un point particulier du cheminement d'un groupe, les membres n'arrivent plus à se représenter l'avenir comme possible sur terre. Lorsque le quotidien sur terre est perçu comme sans espoir, le groupe peut se tourner vers le seul espace social qui lui reste, le paradis.

La construction de l'identité sociale dans les groupes religieux

Comprendre la réalité construite dans un groupe religieux passe nécessairement par l'analyse des représentations des membres concernant leur identité sociale. Dans ce sens, les représentations ont également une fonction identitaire et justificatrice. Pour Tajfel (1978) et Zavalloni et Guérin (1984), les représentations sociales permettent aux membres d'un même groupe de se définir en tant que personne, de définir l'autre ainsi que l'univers social dans lequel elles sont produites.

L'estime de soi, ou la valorisation à être membre d'un groupe, est le résultat de la comparaison entre le groupe et les autres organisations qui l'entourent. Selon Hogg (2000), chaque groupe est motivé par le désir des membres de se construire une estime personnelle positive. Cela donne lieu à un biais dans la construction de l'identité sociale. Lorsqu'un ensemble de personnes se rencontre en groupe ou en sous-groupe, les actions collectives engagent chacun des participants sur le plan corporel, affectif et cognitif. Avec le temps, ces mêmes personnes finissent par s'identifier à ce qu'ils produisent ensemble. Les positions et les émotions qu'une personne exprime et qui reçoivent la validation des autres renforcent considérablement l'attachement de la personne au groupe. Progressivement, la personne tiendra aux points de vues et aux rationalisations fournies par le groupe, tout comme elle s'identifiera aux projets élaborés par le groupe (Casoni et Brunet, 2003). Les échanges entre les membres permettent à chacun des participants de cheminer ensemble et de se rallier autour de positions fondées sur un assemblage collectif de raisonnements

émotifs et rationnels. Cet attachement procure généralement un surcroît d'énergie et de conviction. Mais aussi, cela peut procurer un surcroît de combativité envers d'autres groupes qui ne s'inscriraient pas dans la même logique des représentations du groupe. On s'identifie et on s'allie aux personnes avec lesquelles on se trouve, rappelle Hogg (2000). Il soutient d'ailleurs que le fait d'avoir conscience de la présence d'un autre groupe active le processus de catégorisation sociale qui consiste à séparer la réalité en deux catégories sociales distinctes, eux et nous, et ce, même en l'absence de raisons justifiant la rivalité (Mugny, Oberlé et Beauvois, 1995). L'élaboration des représentations des autres groupes se fonde sur une négligence des ressemblances entre les membres des deux groupes et sur une exagération des aspects les plus évidents qui les différencient. Ainsi, le processus de production de stéréotypes permet de percevoir un ensemble d'individus comme faisant partie de la même catégorie et ainsi d'inférer que ces personnes ont des caractéristiques communes. Ce processus permet une économie de jugement complexe sur chacun des individus (Jenkins, 2004).

Selon Bromley (2001), il est important de comprendre les représentations de l'identité sociale des membres de groupes religieux minoritaires ainsi que les représentations qu'ils se construisent des groupes qui les entourent afin de comprendre leur réalité sociale. Pour Bromley (2002) et Wright (2002), en ce sens, plus l'image que se construisent les membres d'un groupe religieux minoritaire des groupes qu'ils côtoient est stéréotypée et menaçante, plus les chances sont importantes que les conflits entre ces acteurs surviennent.

En effet, dans les études rétrospectives de la construction de la réalité dans des groupes religieux minoritaires, désignés comme des groupes sectaires, en situation conflictuelle avec des représentants d'institutions de contrôle social, Bromley (2002), Hall (1995) et Wright (2002) notent que plus les différences idéologiques et comportementales entre les groupes religieux et les institutions de contrôle social sont marquées, plus l'émergence de conflits entre les deux groupes est probable. Pour Hall (1995), Robbins (2002) et Wilson (1991), la confrontation entre les groupes religieux minoritaires et les institutions de contrôle social est inévitable lorsque ces conditions sont remplies. En effet, comme la fondation de ces groupes est souvent motivée par le désir des membres de se dissocier du

courant majoritaire, il est inévitable que des visions de la réalité si différentes finissent par s'opposer. D'ailleurs, pour ces auteurs, plus les adversaires se construisent des représentations stéréotypées de la réalité de l'autre, plus le conflit risque de s'envenimer.

Conclusion

Les mormons polygames de la Colombie-Britannique dirigés par Winston Blackmore constituent un groupe religieux minoritaire pour les fins de cette recherche. De même, la désignation de fondamentalistes qu'ils s'attribuent rend bien compte de l'acceptation de ce terme. Enfin, il est utile de rappeler qu'aborder la question de la construction de la réalité sociale dans cette communauté implique de cerner leur univers symbolique afin de comprendre comment ils réagissent tant sur le plan social qu'identitaire aux allégations d'entorses aux lois qui sont formulées contre eux.

Chapitre 3 : Méthodologie

Ce chapitre vise à présenter l'approche méthodologique utilisée afin d'atteindre les objectifs de cette recherche, soit essentiellement de comprendre la réalité sociale de mormons fondamentalistes polygames qui font l'objet d'allégations d'entorses aux lois. L'intérêt de cette recherche réside dans le fait que la réalité des membres de la communauté de mormons fondamentalistes sera appréhendée selon la perspective même de ces acteurs sociaux. En effet, le discours de ces acteurs est généralement absent des études portant sur ce groupe religieux et sur ses pratiques (Campbell, 2005; Cook, 2006; Committee on Polygamous Issues, 1993; Peters, 1994). En fait, peu d'études portent sur les mormons fondamentalistes et encore moins sur les mormons fondamentalistes du Canada. Ces groupes font cependant l'objet de nombreuses allégations d'entorses aux lois portées par des anciens membres, des associations de défense des droits de la personne et la presse. De plus, le procureur général de la Colombie-Britannique a récemment commandé une enquête sur les nombreuses allégations de conduites contraires aux lois à leur endroit.

Parmi les recherches effectuées à ce jour sur la communauté des mormons fondamentalistes polygames du Canada établie en Colombie-Britannique, une première a permis d'exposer la place et le sens du secret dans la communauté, mais met en doute l'authenticité du discours des membres livré à la chercheuse (Peters, 1994). Les autres études sont, quant à elles, avant tout basées sur la perspective d'anciens membres; en ce sens, il importe de cerner la perspective même des mormons fondamentalistes du Canada afin de comprendre leur réalité sociale et ce en quoi celle-ci peut être affectée par les allégations à leur sujet.

Il appert important de noter qu'une approbation éthique a été délivrée pour cette recherche par le comité d'éthique à la recherche de la Faculté des arts et des sciences¹.

¹ Un exemplaire du certificat éthique obtenu pour cette recherche est présenté en annexe 1.

Questions de recherche

Partant d'une constatation formulée lors d'une recherche précédente (Pelland 2000), à l'effet que les membres de groupes religieux minoritaires se définissent souvent ouvertement en opposition aux valeurs ainsi qu'aux pratiques de la majorité, basée également sur les études de Wilson (1991, 1999) et de Bromley (2002) qui observent que les membres de groupes religieux minoritaires qui se perçoivent comme étant l'objet de discrimination sociale adoptent souvent une position défensive dans leurs rapports avec la société élargie, la question principale de recherche qui s'est dégagée a été de tenter de mieux comprendre les aléas et les vicissitudes de la réalité sociale d'un groupe, telle que construite par les membres de ce groupe, alors qu'il se trouve en interaction conflictuelle avec la société.

Un tel groupe a été identifié en Colombie-Britannique, il s'agit d'un groupe de mormons fondamentalistes polygames dirigé par Winston Blackmore qui font, depuis de nombreuses années, l'objet d'allégations de toutes sortes allant du trafic de jeunes filles entre les États-Unis et le Canada en vue de les marier à des hommes polygames beaucoup plus âgés qu'elles aux accusations d'agression physique et sexuelle des enfants, des adolescentes et des femmes. Plus précisément, il s'agit donc de comprendre comment le fait de faire l'objet d'allégations de conduites contraires aux lois affecte la construction de la réalité sociale d'un groupe de mormons fondamentalistes. Les questions associées à cette interrogation principale consistent à :

- saisir les réactions des membres du groupe aux allégations à leur rencontre;
- identifier les aspects de la réalité sociale touchés, le cas échéant, par les allégations à leur sujet;
- cerner les contextes historique et social qui sous-tendent la réalité sociale du groupe;
- comprendre les effets des allégations, le cas échéant, sur leur discours, leur comportement et leurs actions.

Pour atteindre ces objectifs, un cadre conceptuel constructiviste et une approche qualitative basée sur la stratégie méthodologique d'étude de cas sont apparus comme constituant une

démarche méthodologique appropriée pour recueillir la perspective des acteurs concernés et comprendre leur réalité sociale.

Cadre conceptuel

Ce projet de recherche est basé sur une épistémologie constructiviste. La réalité y est conceptualisée comme étant un produit de l'activité humaine. Ainsi, les êtres humains en interaction produisent des connaissances communes qui leur permettent de s'adapter à la réalité qu'ils construisent et au monde dans lequel ils vivent (Von Glasersfeld, 1995). Les tenants du constructivisme rejettent ainsi la possibilité d'un apprentissage hors contexte. Les connaissances sont plutôt assemblées ou construites *in situ* et d'après les expériences antérieures de l'apprenant d'où l'importance d'appréhender l'histoire du groupe à l'étude (Lemoigne, 1994; Spiro et coll., 1991).

Les membres de la communauté de Bountiful sont, en ce sens, vus comme des sujets connaissant, activement engagés dans l'élaboration de leurs savoirs (Von Glasersfeld, 1994; Wheatley, 1991). Le recours à une épistémologie constructiviste vise donc à accéder à la connaissance subjective que construisent les membres de cette communauté puisque leurs expériences passées et présentes jouent, en partie à leur insu, un rôle d'organisation dans leur rapport au monde (Lemoigne, 1994). Pour Schütz (1987, 1998), la réalité peut aussi être qualifiée d'intersubjective, se construisant en interaction avec d'autres personnes. Ainsi, l'homme construit le monde qui l'entoure non seulement en raison de son expérience personnelle du monde, mais surtout en raison de son interaction continue avec d'autres. Dans la communauté de Bountiful, tant les interactions avec leurs coreligionnaires que celles avec les mormons du passé et celles avec les citoyens de la société élargie influencent leur construction de la réalité, et influencent donc leur vie quotidienne.

Pour Schütz (1998), ainsi que pour Berger et Luckman (1966), l'expérience de la vie quotidienne est filtrée dans un ensemble de catégories différentes qu'il nomme des typifications. La compréhension que la personne a de son expérience et de l'univers qui l'entoure est donc fonction du bagage de connaissances qu'elle a acquises et qui est constitué d'une variété de typifications. Ainsi, lorsqu'un individu fait l'expérience d'un

phénomène ou qu'il rencontre quelqu'un pour la première fois, il n'est pas pris au dépourvu. Il utilise les typifications dont il dispose pour comprendre cette expérience et catégoriser ce qu'il vit et s'y adapter. Les typifications utilisées pour la caractérisation se modifient avec le temps et le contexte dans lequel les phénomènes sont expérimentés. Ainsi, pour comprendre le monde social vécu et produit par une personne particulière, il faut appréhender les catégories qu'elle utilise pour comprendre un événement, pour faire un choix, pour prendre une décision ou adopter un comportement approprié. Au cours de cette recherche sur les mormons fondamentalistes dirigés par Winston Blackmore, il apparaît donc important de saisir non seulement leurs typifications d'eux-mêmes, de leur histoire, mais également celles qu'ils construisent des non-membres et des représentants d'institutions de contrôle social puisque ces typifications peuvent directement influencer les réactions aux allégations.

Stratégie méthodologique

Justification de l'approche qualitative

L'approche qualitative apparaît comme étant la plus appropriée pour rencontrer les objectifs de cette recherche, car elle permet de centrer l'attention sur l'acteur concerné, sur le sujet connaissant du phénomène à l'étude. Elle permet au chercheur de s'approcher de leur réalité (Mucchielli, 1996) et de la rendre intelligible (Denzin et Lincoln, 2000). La recherche qualitative utilisée dans le cadre de cette recherche doctorale est dite interprétative puisque le projet vise à appréhender les significations, le sens et le point de vue que les participants donnent à leur propre vie et à leurs expériences (Anadon, 2006). L'approche qualitative permet ainsi de saisir la subjectivité des mormons fondamentalistes dans la compréhension et l'interprétation de leur réalité, de leur conduite, et ce, à travers leurs interactions. Cette position est également fidèle à l'épistémologie constructiviste sur laquelle est basé ce projet.

Justification de la méthode de l'étude de cas

Merriam (1988) et Yin (2003) définissent l'étude de cas comme une approche et une technique de cueillette de données et de traitement de l'information. L'étude de cas est décrite comme étant une méthode particulariste, descriptive et heuristique (Hartley, 2004; Merriam, 1988; Yin, 2003). Elle permet ainsi de comprendre une réalité ou un phénomène particulier, de le décrire de manière détaillée et approfondie.

La diversité des données saisies représente le caractère distinctif de l'approche méthodologique par étude de cas (Anadon, 2006; Hartley, 2004; Gilliam, 2000). Ainsi, le chercheur utilise l'ensemble de l'information disponible, dans une variété de formes (entretiens, journaux, documents internes...) afin de pouvoir tracer un portrait détaillé de l'objet d'étude (Anadon, 2006; Hartley, 2004; Gilliam, 2000).

La communauté polygame de Bountiful dirigée par Winston Blackmore a été choisie pour cette recherche d'abord parce qu'elle fait l'objet de multiples allégations d'entorse aux lois, et ce depuis une quinzaine d'années. Cependant, depuis 2004, une augmentation de la pression médiatique contre le groupe a été observée, notamment à la suite de la publication de l'autobiographie d'une ex-membre du groupe qui a apporté une illustration convaincante des allégations à leur encontre, ce qui rend cette situation encore plus actuelle (Palmer et Perrin, 2004). De plus, cette communauté vit en retrait de la société élargie et pratique non seulement une religion minoritaire, mais en outre, une forme fondamentaliste de celle-ci qui inclut notamment la pratique de la polygamie. Plusieurs stratégies de collecte de données ont été utilisées; en plus de la tenue d'entretiens avec des membres de cette communauté, des données documentaires ont été colligées et analysées, soit l'ensemble des parutions du journal de la communauté, le *North Star Chronicles*, l'ensemble des échanges sur le forum de discussion Web de la communauté ainsi qu'un nombre très important de journaux canadiens et étasuniens concernant le groupe.

Sélection des participants

À la suite d'une prise de contact par courriel avec le leader de la communauté de mormons fondamentalistes de la Colombie-Britannique, Winston Blackmore, dans lequel les objectifs de la recherche avaient été présentés, un premier rendez-vous a été fixé avec lui qui a eu lieu lors d'une conférence sur la polygamie organisée par le groupe. Lors de cette rencontre, l'autorisation de parler avec les membres du groupe a été confirmée et trois personnes ont été sollicitées et ont accepté de participer à la recherche. Puis, à l'aide d'une technique dite « boule de neige », d'autres membres du groupe ont été contactés par téléphone et ont accepté de participer après que les objectifs de la recherche leur eurent été exposés. Toutes les rencontres ont eu lieu privément dans des locaux du groupe, soit à l'école, à la clinique médicale ou dans le centre communautaire. L'objectif initial de la sélection des participants a été, comme l'indiquent Adonon (2006) et Pires (1997), d'atteindre un nombre suffisant de personnes pour permettre l'émergence d'un portrait varié et complet de la réalité sociale du groupe. L'échantillonnage visait ainsi à obtenir une connaissance exhaustive de l'expérience de suffisamment de membres pour que des représentations essentielles puissent en émerger (Adonon, 2006; Pires, 1997).

L'échantillon en a été un de convenance, c'est-à-dire que des entretiens ont été conduits avec toutes les personnes âgées de plus de 18 ans, membres de la communauté de mormons fondamentalistes de Bountiful, qui ont accepté d'y participer. En tout, 12 personnes ont participé aux entretiens. De ce nombre, 10 étaient des femmes et 2 des hommes. Malgré l'invitation à rencontrer tous les membres âgés de plus de 18 ans qui le souhaiteraient et une grande disponibilité de la chercheuse dans ce but, il n'a pas été possible de rencontrer plus de personnes, ni de rencontrer plus d'hommes. La chercheuse étant une femme, ce sont surtout des femmes qui ont accepté de participer à la recherche. En fait, le statut de femme célibataire de la chercheuse a représenté une limite importante dans la possibilité de rencontrer des hommes de cette communauté puisque les rapports sociaux entre hommes et femmes sont strictement codifiés. En effet, les hommes, célibataires comme mariés, ne sont pas autorisés à être en rapport avec une femme célibataire. Ainsi, malgré l'autorisation du leader et son invitation aux membres de participer à cette recherche, vraisemblablement peu d'hommes s'y sentaient à l'aise.

Entretiens semi-directifs

Des entretiens semi-directifs ont été menés auprès des participants pour recueillir leur expérience. Ce type d'entretien permet d'aborder les différents aspects de l'expérience du participant de la façon la plus libre possible compte tenu des objectifs de recherche (Michelat, 1975, Denzin, Lincoln, 1994). En plus, cette stratégie méthodologique permet, comme le précise Michelat (1975), de connaître la culture ou la sous-culture à laquelle appartiennent les personnes rencontrées.

Lors de chaque rencontre, les objectifs de la recherche ont été exposés de nouveau, le formulaire de consentement² a ensuite été présenté et une demande d'enregistrer les entretiens a été faite. Les participants ont été rencontrés à une ou deux reprises pour une période variant entre une et trois heures en fonction de la longueur du récit d'expérience du participant. La question initiale posée était : « Parlez-moi de votre expérience en tant que membre de la communauté de mormon fondamentaliste de Bountiful ». Par la suite, des questions de clarification et des invitations à élaborer ont été faites au besoin. Enfin, la question des allégations d'entorses aux lois formulées contre la communauté était abordée par la chercheure lorsqu'elle n'était pas spontanément posée par l'interviewé.

Caractéristiques des participants

Dix des douze participants sont des femmes. Onze d'entre eux vivent dans une relation polygame, la dernière personne – une jeune adulte – vit une relation monogame. Sur le plan de la formation scolaire, deux participants, un homme et une femme, ont obtenu un diplôme universitaire (dans un cas, dans le domaine de l'enseignement et le second est diplômé dans le domaine de la santé), deux femmes poursuivent des études universitaires afin de devenir enseignantes, deux femmes ont obtenu un diplôme professionnel d'aide-enseignant, quatre femmes ont obtenu un diplôme d'études secondaire et enfin un homme et une femme n'avaient pas complété leur diplôme de 12^e année.

² Un exemplaire du formulaire de consentement utilisé pour la recherche est présenté en annexe 2.

L'âge des participants et la constitution exacte de la famille dans laquelle chacun d'eux vivait sont inconnus, ces informations étant considérées comme relevant de la sphère privée. Il y a lieu de penser, qu'étant donné que la pratique de la polygamie constitue une offense criminelle, les participants ont pu sentir le besoin de se protéger en omettant toute référence à ces aspects de leur vie. Par ailleurs, il est possible de dire que la majorité des répondantes pouvaient être identifiées à deux groupes d'âge différents, soit dans la vingtaine et dans la cinquantaine. Leur discours permet de constater que six d'entre elles avaient de jeunes enfants entre zéro et cinq ans tandis que quatre d'entre elles n'avaient plus que quelques adolescents à charge.

Quelques précautions ont été observées dans la conduite des entretiens. D'abord, étant donné que les groupes comme celui de Bountiful ont tendance à vivre en retrait de la société (Fournier et Monroy, 1999), il arrive qu'ils développent un langage à eux qui peut apparaître énigmatique pour ceux qui sont extérieurs au groupe. Ainsi, afin d'éviter les impairs dans l'utilisation de certains mots perçus comme offensants ou impropres, une brève familiarisation avec la philosophie du groupe et son langage a été réalisée avant la tenue des entretiens. Par exemple, le mot *polygamie* n'a pas été utilisé et a été remplacé par l'expression *mariage pluriel* qui est celle utilisée dans le groupe. Il a été jugé que le mot *polygamie* marquerait une distance par rapport aux participants qu'il n'était ni souhaitable ni utile d'instaurer.

Un type de biais particulier parfois rencontré dans les recherches auprès de groupes religieux minoritaires qui vivent en retrait de la société a été identifié par Zablocki (2000) et Bromley (2000) qui notent qu'il arrive que ce type de participants peut être tenté d'utiliser la recherche pour en retirer une approbation sociale, ou pour convertir l'intervieweur à la philosophie de leur groupe et ainsi s'en faire un porte-parole crédible. Dans ces cas, le participant cherche à tracer un portrait idéal de sa réalité. Afin d'éviter la présence de ce type de biais, désigné comme un biais d'idéalisation par Zablocki (2000), ainsi que pour compenser la faiblesse de la perspective masculine, les données d'entrevues ont été triangulées à deux types de données documentaires, soit aux informations contenues dans le journal de la communauté, le *North Star Chronicles*, ainsi qu'aux discussions recueillies sur le forum de discussion Web de la communauté. Cette stratégie

permet, selon Hartley (2004) et Yin (2003), de s'assurer de la validité des données dans une étude de cas. Pour Lalich (2000), la multiplication des sources d'information est un moyen efficace de dresser un portrait juste d'un groupe religieux dont les membres tendent à présenter une image idéalisée de leur groupe au cours de l'entrevue. Par ailleurs, pour minimiser les biais possiblement présents chez les chercheurs, les données ont été soumises à discussion avec des collègues. Cette méthode a permis d'explorer plus à fond les pistes d'analyse proposées et de minimiser les effets des préconstruits chez les chercheurs. Enfin, la lecture des témoignages d'ex-membres a été utile afin de prendre connaissance d'une autre perspective sur le groupe que celle véhiculée par les membres.

Données documentaires

Trois types de données documentaires ont été recueillis. D'abord, le journal de la communauté, le *North Star Chronicles*, qui est publié par le dirigeant de la communauté, Winston Blackmore, constitue la première source documentaire consultée; les trente-sept éditions du journal mensuel ont été analysées. Comme il s'agit d'une publication qui a le statut d'organe officiel du groupe et qu'il est sous la direction du leader du groupe, il est attendu que son contenu soit fortement teinté par les orientations que ce dernier souhaite donner au groupe, tant au plan doctrinal que social et politique.

Les échanges sur le site de discussions Web de la communauté ont également été colligés sur une base quotidienne entre janvier 2005 et juin 2006. Au total, plus de neuf cents pages d'échanges ont été amassées. Ce lieu de discussion est utilisé par les membres pour discuter de leur vie quotidienne, de la doctrine, de l'actualité, mais aussi pour exposer des problèmes et demander conseil au leader. Bien que les échanges y soient autocensurés en raison du type de groupe et de la participation occasionnelle du leader aux échanges, ce forum constitue néanmoins une fenêtre intéressante sur les états d'âme, les positions et opinions des participants comme sur leurs vues au sujet du monde extérieur à leur communauté. Enfin, ce forum a constitué un lieu privilégié pour appréhender une perspective masculine.

Puis, les articles publiés dans les grands quotidiens canadiens et étatsuniens qui ont traité d'allégations d'entorses aux lois formulées contre la communauté de Bountiful entre janvier 1990 et septembre 2006 ont été recueillis. Au total, 417 articles parus dans les journaux canadiens et étatsuniens ont été recueillis. Des articles ont été recueillis de 23 journaux canadiens et dans sept journaux américains. Au nombre des journaux canadiens, notons : *Brandon Sun*, *Canadian Christianity*; *Canada National Secular Society*; *Calgary Sun*; *Calgary Herald*; *Christian Week*; *The Economist*; *Edmonton Journal*; *Edmonton Sun*; *Forbes*; *Globe and Mail*; *Kootenai Valley Press*; *MacLean's*; *La Presse*; *The Associated Press*; *The Province*; *The Medical Post*; *The National Post*; *The Tyee*; *The Toronto Star*; *The Toronto Sun*; *Saturday Night*; *Vancouver Sun*; *Winnipeg Sun*. Au nombre des journaux étatsuniens recensés, il y a : *Arizona Republic*; *Los Angeles Times*, *Phoenix New Times*; *Provo Daily Herald*; *Rocky Mountain News*; *Salt Lake Tribune*; *The Telegraph*. Les articles parus entre les années 1990 et 2000 ont été recueillis à l'aide de la base de données de *Biblio Branché*, des archives numériques du *Globe and Mail*, ainsi que des articles disponibles au centre de recherche d'*Info-Secte* et de la bibliothèque de la ville de Creston. Les articles parus entre 2000 et 2006 ont été recueillis à partir des archives de chacun de ces journaux disponibles sur Internet, de la bibliothèque de Creston, du centre de Documentation *Info-Secte* ainsi que des bases de données *Biblio Branché*, *Newslink* et *Newspapers Online*.

Le recueil de ces données a permis d'enrichir la base de données disponible, mais aussi de trianguler l'information afin de s'assurer que les biais potentiels liés aux entretiens ont été contournés.

La variété de données a permis de diversifier les témoignages des mormons fondamentalistes participant à la recherche, donc de connaître la réalité de plusieurs hommes et femmes, ce qu'il aurait été impossible de réaliser en contexte d'entretiens en raison du type de milieu. Mais également, une saturation empirique a été atteinte puisque les données amassées ont atteint un point de répétition tant au plan des thèmes abordés que des expériences d'allégations décrites (Pirès, 1997; Mukamurera et coll., 2006).

Analyse des données

Une fois la retranscription des entretiens complétée, chacun des entretiens et des documents a été analysé séparément de manière à faire ressortir les thèmes et les sous-thèmes (Hartley, 2004). Une analyse de contenu a ainsi été appliquée à l'ensemble des données recueillies (Anadon, 2006; Babbie, 2001; Ryand et Bernard, 2000). Pour Bryman (2004), le rôle du chercheur consiste alors à faire ressortir le sens du discours des participants tant dans les entretiens que dans des documents écrits, de manière à comprendre le sens de la réalité des participants. Selon la recommandation de Ryand et Bernard (2000), une attention spéciale a été portée afin que les thèmes dérivés de l'analyse découlent bien de la cueillette de données plutôt que de thèmes antérieurement définis par la chercheure.

Afin de dégager les thèmes et d'éviter la contamination des résultats, le processus d'analyse a respecté cinq opérations analytiques : 1) l'analyse du sens global du matériel; 2) la délimitation des unités de signification; 3) la délimitation du thème central; 4) l'analyse des thèmes reliés aux objectifs spécifiques de la recherche et 5) la définition de la structure fondamentale du phénomène étudié (Mukamurera et coll., 2006). Cette stratégie a été utilisée pour l'ensemble des documents analysés.

Dans une seconde étape d'analyse, les résultats de l'analyse verticale ont été combinés et comparés afin de procéder à une analyse horizontale. La validité des analyses verticales et horizontales a été assurée par un processus de mise en confrontation des résultats avec la directrice de recherche ainsi qu'avec des collègues. L'analyse effectuée a ensuite été confrontée aux informations recueillies à l'aide de la recension des écrits sur le groupe. Cette dernière étape a permis de tracer la trajectoire historique du groupe. Ces diverses analyses ont permis de saisir les réactions des participants aux allégations, de dégager les aspects de la réalité sociale du groupe qui ont été affectés par les allégations à leur rencontre et également de comprendre les effets de ces allégations sur leur discours, leur comportement et leurs actions.

Les limites de la recherche

Bien qu'une variété de sources d'information ait été utilisée afin de maximiser la validité des résultats, les résultats obtenus ne peuvent être généralisés à l'ensemble de la communauté mormone de Bountiful. De même, ils ne peuvent être appliqués à d'autres groupes qui vivent des situations similaires.

**Chapitre 4 : Portrait des mormons fundamentalistes. De Joseph Smith à Winston
Blackmore**

Marie-Andrée Pelland
École de Criminologie
Université de Montréal

et

Dianne Casoni
École de Criminologie
Université de Montréal

Résumé : Cet article dresse un portrait historique de la communauté canadienne de mormons fondamentalistes de Bountiful. L'histoire des premiers mormons, celle de l'église étatsunienne *Fundamentalist Church of Jesus Christ of Latter-day Saints* ainsi que les changements de doctrine au cours des ans sont présentés dans le but de comprendre les points de référence des mormons canadiens. Pour conclure, les événements marquants qui ont eu lieu dans la communauté de Bountiful, de sa fondation en 1947 jusqu'en 2006, sont présentés.

Abstract: This article presents an historical portrait of the Canadian Fundamentalist Mormon community of Bountiful, British Columbia. The history of the first Mormons, that of the American based *Fundamentalist Church of Jesus Christ of Latter Day Saints*, as well as the evolution of their doctrine are presented in order to clarify certain points of reference relating to the Canadian Mormon group. Finally, the significant events which occurred in the Bountiful community, from their beginnings in 1946 until 2006 are presented.

Depuis 1947, les membres d'une communauté religieuse de la Colombie-Britannique, des mormons fondamentalistes, pratiquent ouvertement la polygynie dans un lieu qu'ils nomment Bountiful. Les hommes de cette communauté s'unissent ainsi, selon la terminologie du groupe, à plusieurs femmes au cours de cérémonies privées qui sont considérées comme des mariages religieux. La polygamie pratiquée par cette communauté est publicisée par la presse canadienne au début des années 1990, alors que quatre hommes du groupe sont accusés puis condamnés pour des infractions à caractère sexuel sur des femmes et des enfants de la communauté. Sporadiquement depuis, les journaux rapportent une diversité d'allégations contre les mormons de Bountiful et plus particulièrement les hommes qui la composent. Ces allégations vont du trafic de jeunes filles entre les frontières du Canada et des États-Unis dans le but de les marier à des hommes plus âgés, à la sous-scolarisation des enfants jusqu'à des allégations de sévices physiques et sexuels. Appuyés sur les témoignages d'anciens membres, les médias vont jusqu'à comparer l'emprise des hommes sur les femmes à celui des talibans en Afghanistan (Braham, Vancouver Sun, 2004 ; Cart, Los Angeles Times, 2002 ; Stick, Christian Week, 2002) tant le milieu est patriarcal et opprimant.

Outre l'information journalistique et celle contenue dans quelques rapports gouvernementaux (Campbell et coll., 2005 ; Cook, 2006 ; Committee on Polygamous Issue, 1993), l'histoire du groupe ainsi que celle de leurs dogmes sont peu connues. Il est donc apparu nécessaire de dresser un portrait du groupe, notamment en s'attardant aux modifications de certains points de doctrine, pour mieux connaître ce groupe religieux et, le cas échéant, dépasser le portrait qu'en dépeint la presse. Appréhender l'histoire de la communauté de Bountiful passe par l'histoire des premiers mormons, par celle des premiers fundamentalistes ainsi que par celle la *Fundamentalist Church of Jesus Christ of Latter-day Saints* puisque ce passé influence les mormons fundamentalistes canadiens dans leurs choix, leurs décisions et leurs comportements.

À la suite d'une brève description des stratégies méthodologiques utilisées, l'histoire des premiers mormons sera résumée, puis l'arrivée de mormons au Canada, la formation du mouvement fondamentaliste et l'histoire de l'église fondamentaliste aux États-Unis et au Canada seront présentées.

Stratégies méthodologiques

Afin d'atteindre les objectifs cernés, une approche qualitative par étude de cas a été choisie. Deux types de données ont été utilisés: des données d'entretiens semi directives et des données documentaires. Dans un premier temps, des entretiens ont été conduits auprès de 12 membres de la communauté de mormons fundamentalistes dirigés par Winston Blackmore. Ces membres ont été rencontrés à Bountiful, le milieu de vie du groupe localisé dans le sud de la Colombie-Britannique. Les entretiens étaient individuels, mais quelques rencontres de groupe plus informelles ont aussi eu lieu au cours d'un séjour d'un mois.

Les données d'entrevues ont été complétées par trois types de données documentaires soit les informations contenues dans le journal de la communauté, le *North Star Chronicles*, celles contenues dans les discussions entre les membres du groupe accessible sur le journal Web de la communauté, ainsi que par une recension exhaustive des documents écrits sur les mormons, les mormons fundamentalistes et le mormonisme.

La foundation de la Church of Jesus Christ of Latter-day Saints (LDS)

La *Church of Jesus Christ of Latter-day Saints* connue dans les communautés francophones comme l'Église de Jésus-Christ des Saints des Derniers Jours ou encore comme l'église mormone a été fondée en 1830 par Joseph Smith dans l'état de New York, il nomme alors son église, *Church of Christ*, elle sera connue plus tard sous le nom de *Church of Jesus Christ of Latter-day Saints* (Quinn, 1994; Van Wagoner, 1989). Le mythe fondateur raconte qu'en 1823 Joseph Smith aurait reçu une révélation d'un ange nommé Moroni. Cet ange lui aurait confié la mission de recueillir et de traduire des plaques dorées ensevelies depuis des centaines d'années dans le sol étatsunien (Smith, Nibley, 2004 ; Van Wagoner, 1989). Ces plaques feraient état de la venue de Jésus-Christ ressuscité sur le continent nord-américain et ont été présentées par Joseph Smith comme étant le *Book of Mormon*, texte sacré du mormonisme.

De 1830 à 1844, Joseph Smith développe son église. Au cours de cette période, il a de fréquentes révélations qu'il publie sous la forme d'un livre : *Doctrine and Covenants*. Ces révélations apportent deux modifications à la doctrine mormone -qui sera présentée plus loin- soit la prohibition du mariage civil et l'introduction de la polygamie comme pratique obligatoire pour accéder au plus haut palier du paradis, désigné comme le royaume céleste (Quinn, 1998). Pour Smith, le mariage ne doit pas correspondre à un contrat entériné par une autorité civile, mais, avant tout, à un sacrement solennel célébré par un membre du clergé mormon (Van Wagoner, 1989). Mayer (1986) citant Orson Pratt, un membre important de l'église *Church of Jesus Christ Latter-day Saints*³, soit la LDS, explique cette règle : « *Seules dureraient éternellement les unions scellées par la Sainte Prêtrise restaurée en ce siècle : ceux qui auront obéi aux lois du Seigneur seront faits rois et prêtres et deviendront des Dieux* » (Mayer, 1986 : 4). Ces modifications doctrinales ont comme effet de placer les membres de l'Église de Joseph Smith en infraction par rapport aux lois de l'époque puisque sans l'union civile, la relation maritale est considérée comme illégale en certains endroits et inacceptable socialement partout (Van Wagoner, 1989).

³ Nom donné à la Church of Christ à partir de 1834

Parallèlement à l'interdiction des mariages civils et à l'introduction des mariages religieux sans enregistrements civils, Joseph Smith transmet, à partir de 1831, une révélation portant sur la pratique de la polygamie à un nombre restreint de ses fidèles qu'il enjoint à garder le secret. Il utilise alors l'expression d'union spirituelle ou plurielle pour décrire la polygamie. Pour Joseph Smith, l'union polygame vise à restaurer le style de vie vécu par Moïse, Abraham, Isaac, Jacob, David et Salomon dans l'Ancien Testament (Blackmore, 2005b; Van Wagoner, 1989). Initialement, la pratique de la polygamie se traduit par l'union maritale d'un homme avec plusieurs femmes, mais également par l'union d'une femme avec deux hommes. Bien que de courte durée, la polyandrie a permis à certains couples de s'assurer une meilleure position sociale, selon Smith (1994). La pratique de la polyandrie a toutefois rapidement cessé et seule la polygynie est dorénavant pratiquée (Smith, 1994).

Nonobstant le fait que Joseph Smith eut secrètement plusieurs épouses, estimées à quelque 33 à 48 femmes, et qu'il transmet la révélation du mariage polygame à certains de ses fidèles (Compton, 1996 ; Foster, 1981; Smith, 1994 ; Quinn, 1998), il niera tout au long de sa vie que la polygamie soit une doctrine pratiquée dans son église (Compton, 1996 ; Smith, 1994). Malgré le secret entourant la pratique de la polygamie, les allégations et les rumeurs voulant que Joseph Smith soit polygame ont persistées tout au cours de sa vie (Van Wagoner, 1989). La réaction sociale à ces allégations contraignait nombre de membres à migrer d'une ville à l'autre. Par exemple, soupçonné d'avoir eu une relation adultère en raison de sa pratique de la polygamie, Joseph Smith aurait été battu, enduit de goudron et de plumes dans la ville d'Hiram dans l'État de l'Ohio. Outre, Joseph Smith, les mormons auraient également été la cible d'attaque contre leur propriété. C'est pour se protéger de telles réactions que le groupe fonde en 1839 la ville de Nauvoo dans le Missouri (Compton, 1996; Van Wagoner, 1989).

Le calme fut toutefois de courte durée puisque, en 1844, Wilson Law, William Law et son épouse Jane Law critiquent ouvertement la doctrine du mariage dit spirituel ainsi que la pratique dissimulée de la polygamie. William Law et Robert Foster divulguent aussi l'existence de la pratique de la polygamie par les mormons de Nauvoo dans le journal local

l'Expositor. En réaction à cette critique, Joseph Smith excommunie ces fidèles le 18 avril 1844 et il ordonne, de plus, la destruction de l'imprimerie responsable de la publication du journal (Van Wagoner, 1989). Cet acte conduit à l'arrestation et à l'incarcération subséquentes de Joseph Smith. Il est assassiné par des membres d'une milice anti-mormone qui se sont introduits secrètement dans l'institution carcérale où il était détenu (Compton, 1996; Van Wagoner, 1989).

De la fondation de l'église mormone jusqu'à la mort de Smith, l'église a connu une effervescence notable. Réunissant quelques dizaines de membres en 1830, elle en compte plus de 15 000 au moment de la mort de son fondateur (Van Wagoner, 1989). Après la mort de Joseph Smith, les fidèles quittent la ville de Nauvoo en 1845 pour migrer vers l'Ouest étatsunien. En 1849, ils s'établissent finalement dans l'état de l'Utah, alors connu sous le nom de Deseret (Altman et Ginat, 1996; Van Wagoner, 1989).

Effets des réactions sociales et législatives : Immigration et prohibition de la polygamie

En 1852, confiant de sa position sociale et politique dans l'Ouest étatsunien, l'église mormone dévoile aux fidèles le sens sacré de la pratique de la polygamie, dit mariage pluriel. Acceptée par la majorité des fidèles, cette pratique suscite toutefois une vive réaction au Congrès. À la suite de nombreux débats sur les mormons, les représentants du Congrès concluent à la nécessité de faire adopter une loi interdisant la polygamie. Le gouvernement étatsunien qualifie alors la pratique de la polygamie de barbare, la comparant à l'esclavage (Van Wagoner, 1989). Les membres du congrès craignent que la pratique de la polygamie ne conduise à la naissance d'une nouvelle race d'êtres humains affligés d'anomalies génétiques (Van Wagower, 1989). En 1861, une étude de Samuel L. Cartwright présentée à la *New Orleans Academy of Sciences* confirme les inquiétudes du congrès. Cité par Van Wagoner (1989), ce chercheur prévoit en effet que la progéniture de couples polygames présentera des anomalies notables, par exemple : « *le visage jaune, creux, cadavérique; l'œil verdâtre, les lèvres charnues, protubérantes; le front bas; les cheveux pâles jaunâtres et le corps long, mince, angulaire* » (Van Wagoner, 1989 : 106). La loi Morrill, votée l'année suivante, en 1862, prohibe le mariage polygame sur

l'ensemble du territoire étatsunien. Cette loi n'aura toutefois que peu d'effet sur le mode de vie des mormons, faute de suivi, puisque les efforts du gouvernement seront concentrés sur la guerre civile au cours des cinq années suivantes.

En 1874, questionnant la constitutionnalité de cette loi, Georges Reynold, secrétaire du président de l'église mormone Brigham Young, se porte volontaire pour mettre à l'épreuve la constitutionnalité de la loi Morrill (Bislina 2004, Altman et Ginat, 1996; Van Wagoner, 1989). En 1877, la cause est entendue devant la Cour Suprême qui en confirme la constitutionnalité. Dans sa décision, la Cour soutient que le gouvernement ne peut restreindre les croyances des citoyens, mais qu'elle lui reconnaît le droit de légiférer pour contraindre leurs pratiques (Bislina, 2004). Georges Reynold est alors reconnu coupable de bigamie. Trouvant la loi Morrill inefficace pour sanctionner la pratique de la polygamie, en raison de la complexité de la preuve à présenter, le Congrès fait la lecture de plusieurs projets de loi entre 1867 et 1880. La loi Edmunds et la loi Edmunds-Tucker sont respectivement votées en 1882 et 1887, ces lois facilitent la tâche des procureurs en limitant la preuve nécessaire pour démontrer la polygamie (Bigler, 1998).

La pression étatique visant à éradiquer la pratique de la polygamie sur le territoire du Deseret est telle que l'église mormone organise une rencontre entre les chefs religieux afin de trouver une solution à la crise qui découle de l'application de ces lois. Afin de préserver la pratique de la polygamie, les dirigeants de l'église mormone, dont Wilford Woodruff, encouragent les fidèles à migrer vers des terres éloignées comme le Canada et le Mexique. Parallèlement, l'église décide d'entamer des procédures afin d'obtenir le statut d'état, espérant ainsi avoir plus de contrôle sur l'application de la loi (Van Wagoner, 1989).

Premiers mormons du Canada

Les premiers immigrants mormons arrivent au Canada en 1886, ils s'établissent dans la ville de Cardston en Alberta (Embry, 1985). Pour éviter de vivre dans l'illégalité, trois mormons polygames immigrants, Francis M. Lyman, John W. Taylor et Charles Card écrivent une lettre au premier ministre, John F. MacDonald, dans laquelle ils sollicitent le droit de pratiquer librement la polygamie au Canada. Le premier ministre MacDonald

refuse toutefois leur requête et exige qu'ils adoptent un mode de vie monogame (Embry, 1985).

En 1892, désireux d'agir face à la polygamie pratiquée par les mormons et de répondre à une demande du gouvernement étatsunien, le gouvernement canadien discute de la criminalisation possible de cette pratique (Beaman, 2004; Kaufman, 2005). La loi prohibant la polygamie est officiellement entérinée par le gouvernement canadien en 1906. Celle-ci prohibe tant la polygamie que la pratique des mormons désignée dans la loi comme le mariage spirituel (Beaman, 2004). Ainsi, l'article 310 impose une sentence de cinq ans de prison et une amende de cinq cents dollars à toute personne qui :

-Pratique, ou, d'après les rites, cérémonies, formes, règles, coutumes de sectes ou sociétés religieuses ou séculières, ou par forme de contrat, ou par simple consentement mutuel, ou par quelque autre mode, et soit d'une manière reconnue, soit d'une manière non reconnue par la loi comme forme valable de mariage, convient ou consent de pratiquer i) la polygamie sous quelque forme que ce soit, ii) quelque union conjugale avec plus d'une personne à la fois, ou iii) ce qui parmi les personnes communément appelées Mormons, est qualifié de mariage spirituel ou céleste (Code criminel, 1939)

Pour Embry (1985) et Kaufman (2005), l'adoption de cette loi a une double conséquence, elle prévient l'immigration massive de mormons polygames étatsuniens au Canada et elle motive les mormons canadiens à se conformer à la monogamie (Embry, 1985). Néanmoins, le nombre de fidèles de l'église mormone canadienne a connu une nette croissance depuis 1886. En effet, lors du recensement de 2001, 101 080 canadiens se sont déclarés de confession mormone (LDS) (Statistique Canada, 2001). Le Canada compte aussi six temples dispersés dans les provinces de la Nouvelle-Écosse, du Québec, de la Saskatchewan, de l'Alberta et de la Colombie-Britannique selon les informations publiées par l'Église LDS (2005).

Étatisation de l'Utah : la prohibition de la polygamie

Les dirigeants mormons espèrent que l'obtention du statut d'état leur permettrait d'acquérir une plus grande autonomie pour leur l'église. Cette solution est perçue comme un moyen

optimal de protéger la pratique de la polygamie. Les négociations pour accéder au statut d'état dans la fédération naissante des États-Unis ne vont cependant pas dans le sens originellement prévu par Wilford Woodruff. Le gouvernement fédéral exige, en effet, que l'église mormone prohibe la pratique de la polygamie comme condition d'accèsion à la fédération.

Toutefois, l'obtention du statut d'état devient tellement importante pour Wilford Woodruff qu'en 1890, alors président de l'église mormone, il rédige un manifeste dans lequel il bannit la pratique de la polygamie. Cette décision est critiquée tant par les opposants de l'église mormone que par les mormons eux-mêmes. Les opposants croient que le manifeste n'est utilisé qu'à la seule fin d'obtenir le statut d'état. Ils soupçonnent l'église d'avoir interdit publiquement la pratique de la polygamie, mais de la permettre en secret. Allred Solomon (2003) note dans le récit de l'histoire de sa famille que, malgré le manifeste, certains hommes obtiennent l'accord de l'église pour s'unir avec plus d'une femme. Van Wagoner (1989) rapporte que Mathias Cowley était la personne responsable de bénir les unions polygames. Une majorité de mormons considèrent le manifeste comme le désaveu des révélations de Joseph Smith (Bistline, 2004; Van Wagoner, 1989). Critiquée de toute part, l'église décide de dissiper l'opposition en publiant un second manifeste. Ce document réitère la prohibition de la polygamie. Pour faire la preuve de sa détermination, l'église mormone poursuit activement les polygames des rangs de ses fidèles en les excommuniant (Van Wagoner, 1989).

La prohibition de la polygamie a conduit à l'éclatement de la communauté mormone. Une majorité de membres ont laissé leurs femmes et leurs enfants issus de mariages polygames afin de devenir monogames. Cependant, un nombre inconnu, mais considéré comme important, de membres sont excommuniés en raison de leur souhait de poursuivre la pratique de la polygamie. Loin d'enrayer la pratique de la polygamie, sa prohibition conduit à la création d'un réseau secret de mormons polygames et à la fondation de nombreux groupes en rupture avec l'Église qui se désignent comme étant des mormons fondamentalistes (Bistline, 2004; Van Wagoner, 1989).

L'émergence d'un mouvement de mormons fondamentalistes

Entre 1904 et 1916, les mormons excommuniés vivent dans l'isolement. En effet, la crainte d'être arrêté et persécuté contraint ces familles à vivre loin des regards (Bistline 2004). Néanmoins, ces mormons polygames bénéficient des conseils de Mathias Cowley et de John W. Taylor, deux anciens membres du clergé de l'église mormone, qui célèbrent pour eux des unions polygames selon les rites mormons (Anderson, 1979 ; VanWagoner, 1989). La mort de Taylor et l'abandon de la pratique de la polygamie par Mathias Cowley en 1916 laissent toutefois les mormons polygames dans un état d'errance ecclésiastique (Andersen, 1979). Sans la présence d'un membre du clergé pour bénir les unions polygames, ces mormons se sentent sans lien direct avec Joseph Smith et son église (Anderson, 1979 ; Van Wagoner, 1989).

Au même moment, un mormon du nom de Lorin C. Woolley parcourt les états de la Californie et de l'Utah pour rencontrer les sympathisants de la pratique de la polygamie. Lors de ces réunions, Lorin C. Woolley affirme qu'il est le messager de John Taylor, un ancien président de l'église mormone. Il déclare avoir pour mission de transmettre une révélation qu'aurait reçue John Taylor le 26 septembre 1886. Woolley rapporte que John Taylor, alors président de l'église LDS, a reçu la visite de l'esprit de Dieu ainsi que de celui de Joseph Smith lui rappelant l'importance de la pratique de la polygamie (Bistline 2003, 2004 ; Musser, Broadbent, 1929). Bien entendu, les mormons polygames reçoivent ce récit comme une confirmation de leur mode de vie.

En effet, aux yeux de ceux-ci, la révélation a pour effet de rendre caduque les manifestes rédigés par l'église mormone (Bistline, 2004). Le récit de Woolley tel que rapporté par Joseph Musser devient l'élément qui leur permet de se décrire comme des héritiers légitimes de Joseph Smith (Blackmore, 2003f). De fait, ce récit est l'élément qui marque le fondement d'une église distincte de l'église mère et qui sera connue sous le nom de *Fundamentalist Church of Jesus Christ of Latter-day Saints*. C'est à partir de ce moment que, organisée autour du principe de la pratique de la polygamie l'institutionnalisation de l'église commence (Allred Solomon, 2004; Bradley, 2004; Van Wagoner, 1989).

La doctrine mormone fundamentaliste

Malgré la diversité des groupes mormons fundamentalistes, ils s'entendent sur un certain nombre de dogmes. Au nombre de ceux-ci, la pratique de la polygamie, la théocratie comme base de l'organisation sociale et politique, l'obéissance à Dieu, au clergé et aux hommes, la consécration, l'intendance, la primauté de la loi de Dieu sur la loi des hommes et la réparation par le sang. La consécration réfère à l'action de consacrer ses biens et sa vie à Dieu, alors que l'intendance renvoie au devoir du clergé d'assurer la distribution des ressources aux fidèles. Enfin, la réparation par le sang, ou « *Blood Atonement* », réfère à l'obligation pratiquée par la plupart des groupes de mormons fundamentalistes de purifier par la mort celui ou celle qui a commis une faute grave eu égard au dogme. Bien que la mise en pratique de ces éléments de dogme puisse varier d'un groupe à l'autre, les principes sont partagés par l'ensemble des groupes mormons fundamentalistes qui se réfère tous aux mêmes trois textes considérés comme sacrés : le *Livre de mormons*, la *Doctrine et Alliances* ainsi que les douze articles de foi rédigés par Joseph Smith.

La pratique de la polygamie

La polygamie est le principe fondamental autour duquel se construit la communauté mormone fundamentaliste. Formellement colligée le 12 juillet 1842 dans l'article 132 du « *Doctrine et Alliances* », la révélation sur le mariage dit spirituel ou pluriel définit l'union d'un homme avec plusieurs femmes comme une relation morale sanctionnée de Dieu :

-« Et de plus, à propos de la loi de la prêtrise: si un homme épouse une vierge et désire en épouser une autre, et que la première donne son consentement, et s'il épouse la deuxième, et qu'elles sont vierges et n'ont fait de vœu avec aucun autre homme, alors il est justifié; il ne peut commettre l'adultère car elles lui sont données; car il ne peut commettre l'adultère avec ce qui lui appartient, à lui et à personne d'autre. Et si dix vierges lui sont données par cette loi, il ne peut commettre l'adultère, car elles lui appartiennent et elles lui sont données; c'est pourquoi il est justifié » (Doctrine et Alliances 132 :61-62)

-« Abraham reçut des concubines, et elles lui donnèrent des enfants; et cela lui fut compté comme justice, parce qu'elles lui avaient été données, et qu'il demeurait dans ma loi. De même, Isaac et Jacob ne firent rien d'autre que ce

qui leur avait été commandé; et parce qu'ils n'avaient rien fait d'autre que ce qui leur avait été commandé, ils sont entrés dans leur exaltation, selon les promesses, sont assis sur des trônes et ne sont pas des anges, mais sont des dieux » (Doctrine et Alliances 132 : 37).

Pour les mormons fondamentalistes, l'union polygame permet de s'assurer d'entrer au royaume de Dieu et de devenir à son tour une sorte de dieu. Le texte légué par Joseph Smith va plus loin en promulguant que la place au ciel sera déterminée par le nombre d'épouses, d'enfants et d'amis que l'homme aura sur terre. Il est aisé de comprendre alors l'importance que prend la polygamie et la procréation, mais aussi le fait d'entretenir des relations harmonieuses afin d'avoir beaucoup d'amis. Pour les femmes, être une épouse polygame est décrit comme un moyen d'acquérir des compétences dites divines, soit un contrôle de toute émotion vue comme destructive. La jalousie et la colère contre les épouses-sœurs (*sister-wives*) sont particulièrement visées. Les femmes doivent avoir été capables d'établir des relations harmonieuses avec leur époux ainsi qu'avec ses épouses-sœurs, cet état d'harmonie est désigné par l'expression *keep sweet* référant à l'injonction de gentillesse qui doit dominer leur attitude et paroles si elles veulent accéder au paradis (Altman et Ginat, 1996, Batchelor et col. 2001).

La pratique de la polygamie peut donner lieu à un certain nombre d'abus, d'autant plus que c'est le clergé qui décide des unions. Il peut ainsi arriver que des jeunes femmes soient mariées sans leur consentement à des hommes beaucoup plus âgés qu'elles. Kent (2006) et Krakauer (2003) rapportent, à cet effet, le cas de Tom Green qui a épousé sa belle-fille âgée de treize ans alors qu'elle était déjà enceinte de son premier enfant. D'autres auteurs rapportent qu'il arrive que des femmes soient mariées à l'homme qui les ont violés (Dawson, *The Province*, 2000; Frazier et Florio, *Rocky Mountain News*, 2005). David Kingston de la *Latter-day Church of Christ*, par exemple, a été condamné à quatre ans d'incarcération pour le viol de sa nièce de 16 ans à laquelle il avait été marié sans le consentement de cette dernière (Llewellyn, 2004).

La théocratie

Le fonctionnement social et politique est basé sur un modèle communautaire théocratique, au sein duquel le pouvoir, comme la gestion des avoirs sont exercés par un nombre limité d'hommes (Quinn, 1994). Inspirés des enseignements de Joseph Smith, les mormons fondamentalistes croient qu'il est nécessaire de mettre en place une structure sociale et politique dans laquelle le fonctionnement et la gestion du groupe sont assurés exclusivement par le clergé. Comme le mormonisme est une religion apocalyptique, les mormons fondamentalistes cherchent ainsi à s'assurer de la préparation des fidèles lors de la fin du monde (Quinn, 1994). La théocratie vise aussi à protéger le groupe contre toute forme de critique, de persécution ou d'ingérence de la part du gouvernement et de ses représentants, comme l'avait fait Smith dans la ville de Nauvoo (Van Wagoner, 1989).

L'autorité ecclésiastique est basée sur une structure patriarcale qui est composée d'un clergé constitué de l'ensemble des membres de sexe masculin. Néanmoins pour être admis comme membre du clergé, un homme doit déclarer son allégeance à Joseph Smith et à ses enseignements, se repentir de ses péchés et recevoir le sacrement du baptême. Une fois accepté au sein du clergé, il reçoit pour mission d'assurer la pérennité de la pratique de la polygamie. Il a également le devoir de nommer et de baptiser ses enfants (Bistline, 2004 ; Blackmore, 2003c). Le contrôle du clergé est assuré par un conseil administratif composé d'un nombre variable d'hommes selon les groupes, allant d'un seul membre à une assemblée de douze hommes (Bistline, 2004; Shurtleff et Goddard, 2006). Chaque membre du conseil du clergé porte le titre de *haut prêtre apôtre* (*Hight Priest Apostle*) (Bistline, 2004). En plus de prendre les décisions administratives, un des rôles importants dévolus au clergé est de pratiquer, valoriser et bénir les unions polygames. Ce rôle leur confère le statut de détenteurs des *clés d'Élias* (*Keys of d'Elijah*). Ces clefs sont le symbole de la légitimité de leur autorité. Le leader du conseil du clergé est généralement désigné comme le *prophète*, le *président* ou encore le sage. Il est, de plus, le porte-parole de Dieu, «*Lord's mouthpiece* », ce qui lui confère le pouvoir de recevoir des révélations divines, d'en comprendre le sens et d'exercer une autorité dite divine sur les fidèles (Bistline, 2004, Blackmore, 2003a).

Un des effets de cette organisation sociale est de créer une confrérie qui polarise les rapports sociaux intragroupe entre les hommes et les femmes. L'homme détient l'autorité dans sa famille, il a le pouvoir de prendre des décisions concernant ses conjointes et ses enfants (Altman et Ginat, 1996). Tout au long de sa vie, la femme est sous l'autorité et la responsabilité d'un homme : son père, son conjoint, ses frères et le clergé (Palmer & Perrin, 2004). Pour Allred Solomon (2004), le rôle de la femme consiste à obéir à l'autorité de l'homme, à procréer ainsi qu'à éduquer ses enfants (Allred Solomon, 2004). Pour Hardy (1992), Altman et Ginat (1996) ainsi que pour Cook (2006), la séparation des rôles chez les mormons fundamentalistes est basée sur une vision stéréotypée de la femme qui est vue comme dépendante et plutôt incompetente dans toutes les sphères de la vie sauf la procréation et l'éducation des enfants.

L'obéissance

L'obéissance envers le président et les membres du conseil du clergé est également un principe introduit par Joseph Smith et repris par tous les groupes de mormons fundamentalistes. Joseph Smith exigeait des membres une soumission totale à Dieu et à ses représentants afin d'assurer le salut de leur âme (Bradley, 2006 ; Van Wagoner, 1989). La soumission des hommes au prophète ainsi qu'aux membres du conseil du clergé constitue une règle importante dont le manquement est sanctionné dépendant de la gravité de la faute de désobéissance et du groupe par la moquerie, la privation, l'excommunication ou encore le *blood atonement*, soit le meurtre (Kent, 2006 ; Krakauer, 2003 ; Palmer et Perrin, 2004). Il est à noter que les femmes et les enfants doivent obéir au prophète, à leur époux, ainsi qu'aux autres hommes de la communauté (Bistline, 2004 ; Palmer & Perrin, 2004).

Le rapport produit par le Committee on Polygamous Issues (1993) est d'avis que l'exigence de l'obéissance viole les droits individuels:

« L'obéissance soigneusement cultivée des membres de groupe nécessite une soumission des choix individuels aux directives du leader, particulièrement dans des activités telles que le mariage arrangé, ce qui a pour conséquence une violation des droits individuels » (Committee on Polygamous Issue, 1993 : 10-11).

Les auteurs du rapport observent aussi que les membres qui refusent d'obéir ou de se conformer peuvent devenir la cible de sarcasme, de moqueries, d'humiliation, d'attaques personnelles, de menaces, de rejet, voire d'abandon (Committee on Polygamous Issue, 1993). Dans l'église FLDS, par exemple, nombre de fidèles ont été exclus de la communauté pour avoir remis en question ou avoir défié l'autorité de Warren Jeffs, leader de la communauté. Ceux-ci perdent souvent leur travail, leur maison et leurs familles sous l'autorité de Warren Jeffs (Bistline, 2004 ; Blackmore, 2004a).

La loi de la consécration et de l'intendance

Par la loi de la consécration et de l'intendance (*Law of Consecration and Stewardship*), les mormons fondamentalistes remettent leurs biens au conseil du clergé afin que ceux-ci puissent les y consacrer à l'édification du royaume de Dieu sur terre. Introduite par Joseph Smith en 1830, cette loi a donné naissance à la *United Effort Plan*, soit un fonds commun qui, aujourd'hui, vaut des centaines de millions de dollars. Pour respecter la loi de la consécration, les mormons fondamentalistes cèdent leurs maisons, leurs terres ainsi que leurs entreprises au conseil du clergé qui les administrent (Quinn, 1994; Van Wagoner, 1989).

La loi de la consécration et de l'intendance est particulièrement contraignante et exigeante et, en raison de la pratique de la théocratie, peut facilement donner lieu à des abus et à de la malversation. En effet, plusieurs ex-membres décrivent ces lois comme donnant lieu à l'exploitation financière. Par exemple, plusieurs communautés agissent comme l'unique employeur des membres et, au nom du bien commun, ne leur versent qu'un salaire minime (Llewellyn, 2004; Moore-Everett, 2004 ; Palmer et Perrin, 2004). Les membres de la *Corporation of the Presiding Elder of Apolistic United Brethren* travaillent dans les entreprises du groupe en échange de coupons leur permettant d'acquérir des vivres et des biens divers non périssables distribués par la communauté (Llewellyn, 2004). De telles situations ont amené le Committee on Polygamous Issue (1993) ainsi que Shurtleff et Goddard (2006) à observer que l'impossibilité d'économiser et l'absence de biens personnels rendent le départ de telle communauté beaucoup plus difficile.

La primauté de la loi de Dieu sur la loi des hommes

Tout comme Joseph Smith, les mormons fundamentalistes reconnaissent la primauté de la loi de Dieu sur la loi des hommes (Bistline, 2004). Cette prééminence de la loi de Dieu est expliquée aux fidèles par le fait que la loi divine a une influence tant sur la vie avant qu'après la mort tandis que la loi des hommes n'influence que la vie sur terre (Bistline, 2004). Les mormons fundamentalistes pratiquent ainsi la polygamie malgré son interdiction formelle dans de nombreux pays, en vertu de ce principe. Ils croient aussi que la perpétration d'actes considérés comme illégaux ou même criminels est légitime si ceux-ci respectent les préceptes de leur religion. Les mormons fundamentalistes sont d'avis que la pratique de leur religion, dans tous ses aspects, doit prévaloir sur les lois de la société civile en raison aussi de leur croyance en la théocratie mormone comme seul mode de gouvernance acceptable (Bistline, 2004 ; Quinn, 1994).

La réparation par le sang

La réparation par le sang, dit *Blood Atonement*, est une doctrine de purification de l'autre par son meurtre qui est justifiée par les mormons qui y ont recours par un extrait du journal de Joseph Smith qui suggère que Dieu peut exiger des conduites « *abominables* » de ses fidèles pour des motifs qui leur échappent :

« Ce qui est mal dans certaines circonstances, peut être et est souvent juste sous d'autres. Dieu dit : « vous ne devez pas tuer ». À un autre moment dans le temps, il peut dire « vous devez détruire complètement ». Voici le principe sous lequel le gouvernement du paradis est géré : par révélations qui s'adaptent aux circonstances sous lesquelles sont placées les enfants du royaume. Peu importe si ce que Dieu exige est juste, peu importe ce que c'est, et même si nous comprenons les raisons pour lesquelles il l'exige que bien longtemps après les faits. Si nous cherchons d'abord le Royaume de Dieu, toutes bonnes choses seront ensuite additionnées... même les choses qui peuvent être considérées comme abominables à tous ceux qui ne comprennent pas l'Ordre du Paradis » (dans Quinn, 1994: 112).

La doctrine de la réparation par le sang, le *Blood Atonement*, précise au-delà de l'extrait présenté plus haut que le sang d'un coupable doit s'écouler pour que ses péchés lui soient pardonnés (Quinn, 1994). Cet élément du dogme ne serait suivi que par deux groupes de

mormons fondamentalistes, soit le *Church of the Lamb of God* et par certains membres de la communauté indépendante dirigée par Onias qui regroupe quelques dizaines de fidèles. Le meurtre du pêcheur par *réparation par le sang* est conçu comme un acte permettant de sauver son âme de la perdition (Van Wagoner, 1989). Il est à noter que la réparation par le sang n'est toutefois pas exclusivement utilisée envers des membres, mais peut être utilisée pour punir des personnes extérieures à la communauté (Quinn, 1994 ; Van Wagoner, 1989).

Le recours à la doctrine du *Blood Atonement* a entraîné la mort de plusieurs personnes associées ou encore évoluant autour de communautés fondamentalistes. Ervil LeBaron, leader de la communauté *Church of the Lamb of God*, a ordonné le meurtre de plusieurs personnes qu'il avait identifiées comme des ennemis de sa communauté, notamment parce que celles-ci refusaient de reconnaître son autorité. Parmi ces personnes, son frère Joel Lebaron, ainsi que Rulon C. Allred, le leader d'une autre communauté polygame nommée *Apostolic United Brethren* (Krakauer, 2003). En 1979, Ervil LeBaron a d'ailleurs été incarcéré pour le meurtre de Allred. Il rédige en prison *The Book of New Covenants*, un livre dans lequel il nomme les personnes qu'il considère comme étant des ennemis de sa communauté. Après sa mort en 1981, ses enfants poursuivent son œuvre de destruction, vue comme une œuvre de purification, tuant ainsi plus de vingt-deux personnes entre 1981 et 1987 (Krakauer, 2003). En 1984, les frères Dan et Ron Lafferty, alors membres de la communauté polygame indépendante dirigée par le canadien Onias, pratiquent la réparation par le sang en tuant Brenda Lafferty et sa fille Erica alors âgé de dix-huit mois. Ron Lafferty explique son geste en affirmant que ces meurtres lui avaient été commandés par Dieu dans une révélation.

La Fundamentalist Church of Jesus Christ of Latter-day Saints

L'histoire de l'Église FLDS et son établissement dans les villes de Colorado City (Utah) et de Hildale (Arizona) sont présentés dans cette section. Comme le groupe canadien actuellement dirigé par Winston Blackmore a fait partie de cette communauté jusqu'en 2002 et que ce dernier faisait aussi partie du conseil du clergé de cet important groupe de mormons fondamentalistes jusqu'alors, l'histoire de cette église est particulièrement

pertinente pour comprendre leur réalité. Par exemple, les règles de vie, l'interprétation de la doctrine mormone et des textes sacrés ainsi que la philosophie de vie qui régnaient marquent de diverses façons le quotidien de mormons fondamentalistes canadiens, et ce même après leur rupture du groupe-mère. De plus, même si les Canadiens n'ont pas vécu certains des événements historiques transmis de génération en génération, ces événements, parce qu'ils ont eu un effet traumatique, font toujours partie de l'histoire évoquée dans la communauté canadienne. Bien que l'église FLDS ait connu dix leaders depuis sa fondation, seuls ceux dont le règne a marqué l'histoire du groupe canadien sont présentés.

L'United Order et l'United Effort Plan

Entre 1912 et 1929, la première communauté de mormons fondamentalistes est composée de quelques fidèles établis dans deux localités différentes de chaque côté de la frontière de l'Utah et de l'Arizona : Salt Lake City et Short Creek. Sous l'autorité de Lorin C. Woolley, la vie communautaire est peu organisée, tant sur le plan financier que social. Ainsi, chaque chef de famille gère indépendamment sa famille et ses biens. Les ressources des membres ne sont pas mises en commun et les rencontres religieuses ont lieu dans des résidences privées. Ce mode de vie vise à éviter toute forme d'intervention étatique au sein de la communauté en minimisant les signes d'appartenance au groupe (Alman et Ginat, 1996 ; Bistline, 2004).

Malgré le désir des fidèles de garder leur mode de vie secret, la publication, en 1927, d'une circulaire sur le mariage polygame, amène plusieurs mormons à devenir des mormons fondamentalistes (Batchelor et col. 2001). L'augmentation subséquente du nombre de résidents dans la petite ville de Short Creek suscite l'intérêt du bureau du procureur de l'Arizona (Batchelor et al 2001 ; Embry, 2006). Dans le but de restreindre la venue de mormons polygames, le bureau du procureur procède à l'arrestation de deux hommes polygames de Short Creek en 1935 : Price Johnson et Carling Spencer. En 1936, après un premier procès avorté, ces deux mormons sont de nouveaux arrêtés. Ils sont finalement condamnés pour pratique de la polygamie. Ils se voient imposer une sentence de dix-huit mois d'incarcération (Bistline, 2004). Les membres de l'église interprètent cette condamnation comme une attaque directe contre leur mode de vie.

Afin de protéger les familles des fidèles mormons fondamentalistes du besoin, John Barlow, nommé président en 1935, choisit de mettre en pratique la loi de la consécration et de l'intendance en créant un premier fonds commun réunissant les biens de toute la communauté, le *United Order*. Un second fonds commun est créé en 1942 sous l'appellation de *United Effort Plan*, UEP (Bistline, 2004). Dans ces deux cas, John Barlow convainc un nombre suffisant de fidèles de la nécessité d'une telle structure. Il explique que l'établissement d'un fonds commun permettra d'assurer une certaine sécurité pour les familles dans lesquelles un homme est accusé de bigamie ou de polygamie. Malgré de nombreuses donations, l'*United Order* et l'*United Effort Plan* ne parviennent pas à assurer la survie des familles touchées, ils faillissent ainsi à leur mandat. En effet, l'arrestation continue de mormons pour leur pratique de la polygamie entre 1935 et 1945 freine la prospérité de ces fonds. De plus, la gestion arbitraire des fonds par John Barlow crée des conflits internes. En effet, il utilise plutôt les fonds comme un instrument de récompense ou de sanction. Pour Bistline (2004), la monopolisation des ressources par Barlow a des conséquences néfastes sur la santé de plusieurs enfants en raison de l'absence fréquente de vivres. Cette gestion abusive conduira au premier échec de l'*United Order*.

En 1948, le clergé est forcé de constater que l'UEP est également en situation d'échec. Afin d'éviter la destitution du fonds, une lettre signée par la majorité des membres du conseil est envoyée aux membres. Lettre dans laquelle ils reconnaissent que le groupe n'est pas parvenu à vivre la loi de la consécration et de l'intendance avec succès. Cette lettre les enjoignent à tendre de nouveau vers cet idéal de vie communautaire: « *Nous ne vivons pas l'United Order, nous ne l'avons pas vécu. Nous vivons vers l'accomplissement de celui-ci* » (Bistline, 2004 : 61). Afin de préserver la participation des donateurs à l'UEP ainsi que de faire taire les critiques, les membres du conseil du clergé envoient des baux perpétuels à tous ceux qui ont offert leurs propriétés à l'UEP.

La mise en pratique de la loi de la consécration et de l'intendance dans l'Église FLDS modifie le rapport entre les leaders et les fidèles. En effet, alors que les dirigeants avaient, avant l'initiative de John Barlow, exclusivement un pouvoir religieux, la création des deux fonds communs fait d'eux des gestionnaires (Bistline, 2004).

One Man Rule

En 1941, John Barlow introduit une règle qui modifiera les rapports entre le leader et les fidèles ainsi que le mode de gouvernance théocratique pratiqué à ce jour. Il introduit alors la règle connue sous le nom de *One Man Rule* qui donne au président du clergé la prérogative de décider seul de la gestion religieuse et économique du groupe. Barlow définit l'autorité du président du clergé comme une autorité divine sur terre. Il devient aussi la seule personne détentrice des clefs d'Élias, symbole du pouvoir divin. Il prend de facto le contrôle de l'*United Order* et de l'*United Effort Plan* (Bistline, 2004). L'instauration de la *One Man Rule* est toutefois contestée dans le groupe et par le clergé qui est divisé, néanmoins la règle faisant du président l'autorité suprême ne sera pas abolie. De 1935 à 1949, John Barlow retire ainsi progressivement la balance du pouvoir qui, dans le conseil du clergé, protégeait les membres d'une gestion trop arbitraire de la communauté.

Le raid de Short Creek

Après la mort de John Barlow en 1949, Joseph Musser devient président du clergé. Il invite alors Rulon Allred à se joindre au conseil du clergé. Cette décision est controversée, mais les membres de la communauté de Salt Lake City l'appuient tandis que ceux de Short Creek appuient Leroy Johnson qui conteste cette décision. Ce conflit mène à une scission suite à laquelle la communauté de Short Creek devient sous l'autorité de Charles Zitting et de Leroy Johnson alors que celle de Salt Lake City demeure sous l'autorité de Joseph Musser. En 1953, ce dernier apprend qu'une opération policière serait en préparation contre les hommes polygames de Short Creek. Il alerte alors Leroy Johnson et lui conseille de fuir. Leroy Johnson aurait refusé de prendre la fuite et répond à Musser: « *Nous n'allons pas fuir. Nous nous tiendrons debout devant eux [policiers] et nous demanderons à Dieu de lutter pour nous* » (Bistline, 2004: 87).

Dans la nuit du 26 juillet 1953, le Shérif de la région de Mohave dans l'Arizona et ses hommes investissent la communauté de Short Creek. Le gouverneur de l'Arizona de l'époque, Howard Pyle, justifie l'intervention aux médias en déclarant que les preuves

accumulées contre les hommes de la communauté permettent de constater que le viol, les relations bigames et adultères, la cohabitation illégale et la fraude fiscale sont des comportements courants dans la communauté (Allred Solomon, 2004). Lors de cette opération policière, 36 hommes adultes et quelques femmes sans enfant sont arrêtés. De plus, quelque 56 femmes et 153 enfants sont déportés aux quatre coins de l'État de l'Arizona. Les enfants sont placés sous la protection de l'aide à l'enfance (Bradley, 1993). Deux ans après le raid, tous les membres de la communauté se retrouvent à Short Creek. Malgré cette tentative du bureau du shérif d'éradiquer le fondamentalisme mormon, la communauté survit (Bradley, 1993). Cette opération policière devient un événement de première importance dans l'histoire transmise aux membres des futures communautés mormones polygames. Pour la communauté canadienne et leur leader, Winston Blackmore, cet événement est le symbole du courage et de la dévotion de Leroy Johnson qui n'a pas hésité à affronter les policiers afin de défendre la pratique de la polygamie (Blackmore, 2003e).

La présidence de Leroy Johnson : la centralisation du pouvoir

En 1954, après la mort successive des présidents Joseph Musser et Charles Zitting, Leroy Johnson devient président du clergé à Short Creek. Bien que John Barlow ait tenté de centraliser l'autorité religieuse et économique entre les mains du président du conseil du clergé, la controverse entourant la *One Man Rule* freine sa réalisation. Leroy Johnson parviendra, malgré nombre de conflits au cours de ses 32 années à la présidence, à consolider le pouvoir du président du conseil du clergé et graduellement à devenir l'autorité unique.

Le mariage arrangé

Après sa nomination à la présidence du conseil du clergé, Leroy Johnson modifie radicalement la vie des fidèles en modifiant les règles régissant le mariage (Bistline, 2004). Le récit des membres les plus âgées de Bountiful ainsi que celui d'anciens membres (Allred Solomon, 2004, Palmer & Perrin, 2004) permettent de constater qu'avant l'arrivée de Leroy Johnson à la présidence, les hommes pouvaient choisir leur future épouse en

sollicitant l'accord d'un membre du clergé ainsi que celle du père de la jeune femme. Leroy Johnson abandonne cette procédure pour introduire plutôt la pratique du « *Placement marriage* », soit le mariage arrangé. Les contacts avant le mariage entre les futurs époux deviennent formellement interdits. Dorénavant, les femmes seront placées dans des familles selon la « volonté de Dieu » tel que connue par le président du conseil, lui conférant un pouvoir important (Allred Solomon 2004; Batchelor et col. 2001 ; Palmer & Perrin, 2004). En effet, comme la pratique de la polygamie est la valeur essentielle dans la communauté fondamentaliste et que le nombre d'épouses placé dans la famille d'un homme devient le reflet de son statut social, le leader influence directement la position sociale de chacun (Bistline, 2004 ; Moore-Emmett, 2004 ; Palmer & Perrin, 2004). Leroy Johnson cependant invoque le gaspillage d'argent entraîné par le fait de devoir faire la cour aux jeunes femmes pour justifier le mariage arrangé. Malgré tout, il apparaît clairement que le mariage arrangé a pour but de privilégier le mariage des hommes plus âgés de la communauté avec les jeunes femmes puisque celles-ci avaient auparavant tendance à choisir les hommes plus jeunes (Bistline, 2004; Palmer & Perrin, 2004).

Conflits internes et scission

Les divergences idéologiques concernant la *One Man Rule* créent des tensions dans le groupe. Deux clans en viennent à s'opposer, celui de Leroy Johnson et ses sympathisants qui soutiennent le *One Man Rule* et celui de Marion Hammon et de ses sympathisants qui s'y opposent. Ainsi, au cours de longues années, soit entre 1942 et 1984, les membres de ces deux clans s'affronteront à de nombreuses reprises autant sur les aspects de la doctrine, que sur l'éducation des enfants, les activités sociales et l'aide aux familles. Ces luttes conduisent à la scission de la communauté en 1984, les adversaires de la *One Man Rule* dirigés par Marion Hammon créent alors une nouvelle communauté nommée *Centennial Park*. Cette scission résout le conflit autour du pouvoir du président du clergé qui, depuis 1984, est décrit comme détenant l'autorité supérieure, soit la sagesse nécessaire pour prendre l'ensemble des décisions (Bistline, 2004 ; Llewellyn, 2004).

Les mormons canadiens sont conscients que l'acceptation de la *One Man Rule* conduit à la réduction de leur pouvoir parental, notamment concernant le mariage de leurs enfants.

-« Une autre chose qui a changé avec le concept de la One Man Rule, c'est que les filles impliquées dans les mariages ont tranquillement perdu leur droit de parole. Elles ont perdu leur droit de dire : « Non, je ne veux pas épouser cet homme ». Les pères ont perdu leur autorité de dire : « Ma fille est encore trop jeune pour le mariage. » » (Paul, juin 2005).

La mise en pratique de la *One Man Rule* marque toutefois le début d'une gestion arbitraire des ressources ainsi que de vives luttes internes pour l'accession au poste de président. Mais aussi, comme ce poste permet d'exercer un très grand contrôle sur la plupart des aspects de la vie des membres, nombreux sont les membres du conseil du clergé et des membres ordinaires qui tentent de s'allier au président afin d'obtenir des faveurs ou un pouvoir plus important, dont celui d'être nommé au conseil du clergé dans l'objectif de devenir un jour président (Bistline 2004).

La gouvernance théocratique

Au cours de la présidence de Leroy Johnson, l'UEP prospère en grande partie grâce à l'accès de la communauté au financement étatique pour les infrastructures. En effet, en 1961, la ville de Short Creek est transformée en deux villes distinctes, celles de Colorado City et de Hildale. Un conseil municipal est créé dans chacune de ces villes, ce qui leur permet de se qualifier au financement étatique. La fondation de ces villes marque le début officiel d'une gouvernance théocratique implicitement reconnue par les autorités étatiques. Le témoignage de Fred Jessop, secrétaire de la ville de Hildale, ainsi que celui de Sam Barlow, conseiller de Leroy Johnson, lors d'une poursuite civile contre l'UEP en 1987 permet de constater que la séparation de l'Église et de l'État est inexistante dans les villes de Hildale et Colorado City. Dans les faits, la gestion de ces villes est assurée par Leroy Johnson, président de la communauté mormone fundamentaliste. Les élus en place n'ont aucun pouvoir réel. Le maire de la ville de Hildale, Lynn Cook reconnaît que le processus de prise de décisions des élus municipaux nécessite invariablement la consultation de Leroy Johnson ou de son représentant, Sam Barlow, pour approbation (Bistline, 2004). À ce jour, ces villes demeurent sous contrôle théocratique, les postes électifs ainsi que les

postes de policiers, de procureurs, de directeurs d'école et de commission scolaire sont détenus par des membres de la FLDS (Moore-Emmett, 2004).

Le contrôle social institutionnalisé

En 1968, Sam Barlow, un polygame de Colorado City, obtient le statut de Range Deputy du bureau du shérif du comté de Mohave dans l'État de l'Arizona. Ce titre lui permet de donner des constats d'infraction aux citoyens qui contreviennent à la loi. Cette nomination est perçue par Leroy Johnson comme le début d'une nouvelle époque, une ère où les règles civiles et religieuses s'intégreront sous contrôle théocratique. Sam Barlow patrouille donc la communauté afin de relever les infractions commises. La surveillance des adolescents est au cœur de la mission de contrôle social attribué à Sam Barlow par Leroy Johnson. Notamment, en 1980, Leroy Johnson révèle à ses fidèles l'importance de « nettoyer le groupe des influences néfastes » en vue de l'arrivée prochaine de la fin du monde (Bistline, 2004). Une patrouille spéciale, nommée *the Teenage Chastity Patrol*, est alors mise sur pied. Celle-ci a pour mission d'expulser du territoire les jeunes hommes qui présenteraient un comportement ou une attitude interdits. Parmi les comportements interdits, notons le fait de consommer des cigarettes, de l'alcool ou de la drogue, le fait de parler ou d'avoir un contact physique avec une fille ou d'avoir une tenue inconvenante (Bistline, 2004).

Ainsi au cours de son règne, de 1954 à 1986, Leroy Johnson introduit de nombreuses modifications à certains points de doctrine ainsi qu'au fonctionnement de la communauté. L'introduction de la pratique du mariage arrangé, la centralisation du pouvoir avec l'application de la *One Man Rule* et le contrôle social des membres, particulièrement des adolescents, sont autant des mesures qui ont eu pour effet d'accroître son pouvoir sur les fidèles.

Les présidences de Rulon et Warren Jeffs

En novembre 1986, à la mort de Leroy Johnson, Rulon Jeffs lui succède comme président du conseil du clergé. Il devient également le gestionnaire unique de l'UEP. À ce moment, le fonds commun réunit des biens territoriaux, des propriétés ainsi que de l'argent légués à

l'église sous forme de donations. La valeur de ce fonds est difficile à estimer avec précision, toutefois, en 2005, la presse l'évalue à plus de 120 millions de dollars (Bramham, Vancouver Sun, 2005).

En 1986, un groupe de femmes et d'hommes inquiets de la gestion de l'UEP décide de demander des explications à Rulon Jeffs à Salt Lake City. Dans une lettre, ces membres qui demeurent anonymes exigent des précisions sur le statut légal et financier de l'UEP, sur la nature de ses objectifs ainsi que sur les bénéfices consentis aux membres (Bistline, 2004). Cette demande déclenche la colère de Rulon Jeffs qui décide de modifier la charte de la corporation, afin d'éviter de devoir dédommager les fidèles qui contesteraient la gestion de l'UEP. Les mormons perdent ainsi le statut de locataires perpétuels de leurs propriétés pour devenir des « *tenants at will* » rendant la jouissance des biens donnée à l'UEP précaire. En fait, les bénéficiaires de l'UEP, pour la plupart des donateurs, sont dorénavant soumis à la bonne volonté des gestionnaires. Cette modification a pour effet d'augmenter le contrôle sur les membres. Par exemple, ils doivent maintenant obtenir l'aval du conseil s'ils souhaitent modifier l'apparence de leur maison puisqu'elle a été donnée au fonds et ne leur appartient plus (Bistline, 2004). Le Committee on Polygamous Issues (1993) rapporte que les membres sont fréquemment obligés de déménager d'une maison à l'autre, selon la volonté du leader. Cette modification du statut des bénéficiaires de l'UEP permet aussi au conseil d'expulser de son domicile quiconque est perçu comme un critique du conseil ou de l'UEP ou encore déviant des règles religieuses (Blackmore, 2004f).

De plus, au cours de son règne à la tête de la FLDS, Rulon Jeffs annonce à plusieurs reprises la fin du monde. De telles annonces sont faites en 1989, 1992, 1999 et 2002 (Blackmore, 2004c). En 1992, l'annonce de la fin du monde justifie l'exigence d'une conduite irréprochable de la part des membres, ce qui signifie, en fait, une obéissance totale aux volontés du leader. Chacune de ces annonces est marquée par une frénésie d'achats et d'entreposage de vivres et de biens nécessaires à la survie, dans l'éventualité où le monde serait progressivement détruit. Pour les mormons interviewés, ces annonces consolident le climat d'un état d'urgence ressentie par les fidèles. Ils se soumettent à

l'impératif de maintenir un comportement parfait qui respecte la parole du leader afin d'être admis au paradis (Blackmore, 2004c). Charity, une mormone ayant vécu ces annonces de l'apocalypse décrit le climat des prêches :

« Ils prêchaient continuellement l'arrivée prochaine de la fin du monde et ils disaient que si nous n'étions pas parfaitement libres (de péchés) ou parfaitement parfaits, nous serions rejetés lors de la fin du monde. Dans mon cœur, c'était ma plus grande peur! » (Charity, 2005).

En 1997, l'atmosphère d'état d'urgence est renforcée lorsque Rulon Jeffs publie un discours dans lequel il évoque le recours au « *Blood Atonement* ». Il suggère que la réparation par le sang est le seul moyen d'aider certains fidèles à expier leurs péchés graves. Il précise, en outre, que le « *Blood Atonement* » constitue l'unique moyen permettant aux mormons déviants et aux apostats d'accéder au salut :

-« Je pourrais faire référence à plusieurs situations où des hommes ont été tués de façon juste dans le but d'être pardonnés de leurs péchés. J'ai vu des centaines des personnes qui auraient pu accéder à la résurrection s'ils avaient été tués en toute justice, si leur sang s'était répandu sur le sol, mais qui sont maintenant des anges du diable. J'ai connu plusieurs hommes qui ont quitté l'Église qui ne peuvent plus être sauvés. » (Bistline, 2004: 390).

Selon Bistline (2004), rien ne permet de penser que le « *Blood Atonement* » fut utilisé par les fidèles de la FLDS, cependant de tels discours constituent certainement des incitations à y recourir. En 1998, affaibli par des problèmes cardiaques, Rulon Jeffs sollicite l'aide de son fils, Warren, pour assurer la gestion du groupe. Entre 1998 et 2002, Warren Jeffs aurait demandé à Winston Blackmore, le leader de la congrégation située en Colombie-Britannique d'opérer la réparation par le sang, le « *Blood Atonement* » sur Vanessa, une adolescente de 16 ans en fugue de la communauté de Colorado City et qui s'était réfugiée à Bountiful (Blackmore, 2005a).

Warren Jeffs est décrit comme un leader autoritaire et sans pitié (Bistline, 2004). Entre 1998 et 2002, il resserre les systèmes de contrôle social et exclut plusieurs membres pour des fautes variées, dont un grand nombre d'adolescents appelés les « *lost boys* » parce

qu'ils se retrouvent souvent en errance puisqu'ils sont peu adaptés au mode de vie hors du groupe. Leur expulsion, parfois faite de façon très violente au milieu de la nuit, serait motivée par le désir de diminuer le nombre d'hommes afin que les hommes plus âgés puissent plus facilement mariés les jeunes filles. (Blackmore, 2005c ; Moore-Emmett, 2004). L'imminence de la fin du monde lui permet de justifier un changement de la doctrine. Il déclare alors que le mariage constitue l'unique moyen accessible aux jeunes filles pour accéder au paradis. Cette modification doctrinale précipite le mariage d'adolescentes, certaines aussi jeunes que 13 ans (Allen, 2005). Depuis 1998, le mariage se pratiquerait ainsi dans la hâte et la peur de la fin du monde pour les adolescentes.

Pour s'assurer du dévouement de ses fidèles, Warren Jeffs crée en 1998 une police « *divine* » chargée de recueillir des témoignages d'allégeance à son endroit (Bistline, 2004; Allan, 2005). Cette police visite aussi les demeures individuelles afin de s'assurer que les fidèles écoutent les discours enregistrés par Warren Jeffs et pour identifier les jeunes filles en âge de se marier (Allen, 2005). Lorsque Rulon Jeffs meurt en septembre 2002, Warren se proclame président du conseil du clergé.

À la mort de son père, il engage les fonds de l'UEP dans la construction d'un temple au Texas. Il demande à ses fidèles de plus en plus souvent de donner au fonds UEP, à tel point que le procureur général de l'Utah saisit le tribunal qui nomme un gestionnaire pour administrer le fonds estimé à plus de 120 millions de dollars. Warren Jeffs, quant à lui, est accusé de malversation (Shurtleff et Goddard 2006). Il est accusé d'inconduite sexuelle sur un mineur, de conspiration pour commettre un délit à caractère sexuel sur un mineur et de viol en tant que complice. En cavale durant plus de quatre mois, Warren Jeffs a été appréhendé le 29 août 2006. Il est présentement incarcéré dans une prison de l'État de l'Utah dans l'attente de son procès (Najacht, Custer County Chronicles, 2006; Shurtleff et Goddard 2006).

Plusieurs aspects de la doctrine ont été modifiés progressivement depuis la fondation de l'église FLDS. Ces modifications ont mené à une structure de pouvoir beaucoup plus dictatoriale et à un contrôle sur l'ensemble des sphères de la vie des fidèles. D'abord,

l'introduction de la *One man Rule* a changé radicalement les rapports entre l'autorité et les fidèles. L'application de la loi de la consécration et de l'intendance a conduit à une dépossession progressive des fidèles, alors qu'ils étaient auparavant des locataires perpétuels de leur résidence, ils sont devenus des locataires à statut précaire, sans garantie aucune de pouvoir occuper leur maison, des « *tenants at will* ». Ce statut a fragilisé la position des chefs de famille, chacun étant à la merci du leader. Avec l'introduction du mariage arrangé, la pratique de la polygamie est aussi devenue un privilège accordé aux membres les plus loyaux. De plus, l'âge du mariage des jeunes filles a été abaissé avec les annonces successives de la fin du monde ; des adolescentes aussi jeunes que 13 ans devenant épouses et mères (Allen, 2005). L'obéissance est, en outre, devenue la valeur suprême et l'unique moyen pour les fidèles de conserver leur place dans la communauté. Les leaders sont peu à peu devenus omnipotents, exerçant une autorité absolue sur les fidèles. Si l'analyse de l'histoire des mormons fundamentalistes permet de constater qu'ils ont progressivement perdu leurs libertés individuelles en raison de la dictature théocratique qui a été imposée par les leaders successifs de la communauté, qu'en est-il des mormons fundamentalistes canadiens ? Comment cela les a-t-ils affectés?

Bountiful : l'histoire de la communauté canadienne

Bien que la communauté de Bountiful ait subi les effets des changements de doctrine instaurés par les leaders de la FLDS, l'éloignement de l'église-mère a permis aux leaders canadiens de gérer leur groupe avec une certaine latitude, comme cela se vérifiera dans la présente section.

La fondation de la communauté canadienne

La première communauté de mormons fundamentalistes est établie en 1947 au Canada par un groupe de quatre familles excommuniées de l'Église de Jésus Christ des Saints des Derniers jours, en raison de leur choix de pratiquer la polygamie. À la suite de leur exclusion de l'église mormone, ces quatre familles quittent Cardston en Alberta pour s'établir à Lister en Colombie Britannique dans une ferme maintenant connue comme le territoire de Bountiful. Quarante-sept personnes, hommes, femmes et enfants, s'y installent

donc dans le but de vivre selon les principes fondamentaux introduits par Joseph Smith, dont la pratique de la polygamie. Margaret, une mormone fondamentaliste de Bountiful, raconte les événements qui ont conduit à la fondation de la communauté:

«Ray Blackmore était un membre important de l'Église LDS [Church of Jesus Christ of Latter-day Saints], alors, il est parti en mission dans une église de la Nouvelle-Zélande et c'est là qu'il a commencé à étudier les principales doctrines. Il s'est alors vraiment converti aux principes de Joseph Smith. Il a été excommunié lorsqu'il a pris une seconde épouse. Ils [leaders de l'Église LDS] l'ont encouragé à quitter Cardston parce qu'il était un embarras pour les leaders. Il a déménagé ici à Lister et il a acheté un ranch et la communauté a grandi. » (Margaret, avril 2005)

Entre 1947 et 1961, la communauté fondamentaliste canadienne entretient des liens avec l'église FLDS sans cependant en faire partie. En 1961, elle se joint officiellement à la FLDS alors dirigée depuis Colorado City par Leroy Johnson (Bistline, 2004 ; Bountiful Women's Society, 2005 ; Palmer et Perrin, 2004). Bien que la communauté de Bountiful soit sous l'autorité de Leroy Johnson, Ray et Harold Blackmore luttent pour obtenir la gestion spirituelle de Bountiful (Bistline, 2004 ; Palmer et Perrin, 2004). Afin de résoudre le conflit, Leroy Johnson invite Harold Blackmore à s'établir dans la ville de Colorado City afin de contribuer à la construction de la ville. (Bistline, 2004 ; Palmer et Perrin, 2004). Après ce départ, Ray Blackmore assure seul la direction du groupe.

Les leaders de Bountiful

Trois hommes seront leaders de Bountiful jusqu'à sa scission en 2002 : Ray Blackmore, de 1947 à 1974, Dalmon Oler, de 1974 à 1984 et Winston Blackmore à partir de 1984. Les fidèles de Bountiful parlent peu de Ray Blackmore, le fondateur de Bountiful, sauf pour dire qu'il avait à cœur la santé de ses coreligionnaires. Après la mort de Ray Blackmore, Dalmon Oler devient le leader spirituel du groupe pour quelques dix années jusqu'à ce Leroy Johnson nomme Winston Blackmore à la tête de la communauté canadienne (Blackmore, 2004b). Alors que dans la communauté, la nomination est racontée en des termes romantiques et comme étant le résultat de l'appel de Dieu, pour l'écrivain Krakauer (2003), la nomination de Winston Blackmore est plutôt due à des manœuvres politiques:

-« Winston Blackmore a réussi à le forcer [Dalmon Oler] à quitter sa position. Il l'a ruiné financièrement et il a adroitement manipulé afin d'obtenir la position de leader de la communauté de Bountiful à l'aide de son charme, de la contrainte et de son réseau de contacts. À l'aide d'un réseau d'espions tellement efficace que le KGB en aurait été jaloux, Winston Blackmore a su consolider son pouvoir au cours des années suivantes » (Krakauer, 2003: 32).

En 1986, Winston Blackmore est nommé au conseil du clergé et devient, par le fait même, l'un des gestionnaires du *United Effort Plan*. Ces deux nominations l'élèvent à un niveau important de pouvoir au sein de l'église FLDS (Bistline, 2004). À titre de leader, il gère les capitaux de la communauté dont il se sert pour acheter, en son nom personnel, plusieurs entreprises - buanderie, épicerie, scierie- plusieurs résidences privées ainsi que plusieurs terres cultivables pour une valeur de plus de deux millions de dollars (Bistline, 2004 ; Bramham, 2005). Quelques anciens membres dénoncent cependant la portée communautaire de la gestion de Winston Blackmore, le décrivant plutôt comme un homme avare qui se serait enrichi avec les donations des fidèles. Martin, un ancien mormon s'en plaint avec ironie sur le Forum de discussion des membres sur internet :

-« Winston a dit et je cite « si tout le monde donne la moitié de ses revenus durant trois mois, avril, mai et juin, nous serons en mesure de construire un entrepôt de vivres rempli pour le bénéfice de tous dès que l'économie ralentira ». Je veux uniquement savoir où est situé cet entrepôt, est-ce qu'il est rempli ? » (Martin, Mars 2006).

Debbie Palmer, une ancienne membre, tout comme le rapport produit par le Committee on Polygamous Issues (1993) décrivent Winston Blackmore comme un leader contrôlant qui utilise son pouvoir de façon arbitraire. Dans son autobiographie, elle raconte comment après le décès de son mari, il l'a forcée à épouser un homme qu'elle savait être violent (Palmer & Perrin, 2004).

Ce portrait est diamétralement opposé à la représentation de bienveillance et de respect dépeint par les mormons interviewés. Dans leur discours, ils le décrivent comme un homme qui protège les intérêts des fidèles et qui gère leurs biens de façon équitable. En contraste avec le témoignage de Debbie Palmer, Jérôme témoigne de sa sensibilité dans l'arrangement des mariages :

-« Winston est extrêmement prudent quand il est question de prendre en compte les sentiments des gens lorsqu'il prépare un mariage, particulièrement un mariage pluriel » (Jerôme, Juillet 2005).

Malgré cela, Winston Blackmore exerce un pouvoir important sur les fidèles. En plus de contrôler toutes les questions de culte, il assure la gestion des entreprises qui emploient nombre de résidents de Bountiful, décidant de leur salaire et de leurs conditions de travail.

Les liens avec le monde extérieur

Le mode de vie polygame des membres est longtemps demeuré dissimulé. L'intervention policière de 1953 à Short Creek renforce l'idée qu'il est impératif de préserver le secret sur la polygamie. Margaret se souvient que longtemps après cet événement, les femmes et les enfants se cachaient lors de la visite des policiers ou des intervenants des services sociaux :

« Durant mon enfance, nous devons parfois nous cacher à cause de la loi. Avec le raid de 1953 à Short Creek, la GRC cherchait des hommes qui avaient plus d'une épouse. Ce n'était pas dangereux, mais nos parents nous ont appris à être prudents. Si la police venait dans la communauté, nous ne devons pas leur parler. Ce n'est que lorsque j'ai été plus âgée que j'ai compris que les policiers visitaient la communauté parce que mon père avait plus d'une épouse, mais il disait toujours « J'ai plus d'une épouse, mais je suis légalement marié à une seule. » (Margaret avril 2005)

Il appert que pendant longtemps, les membres n'hésitaient pas à mentir sur leur statut dans la famille afin de préserver le secret entourant leur mode de vie polygame. Par exemple, les femmes s'identifiaient comme une cousine ou une sœur de l'épouse officielle, de même les enfants ne révélaient jamais l'identité de leur père aux étrangers (Palmer et Perrin, 2004). Jusqu'à récemment les personnes extérieures à la FLDS sont vus comme des « gentiles » ce qui signifie mauvaise personne, voire un suppôt de Satan (Palmer et Perrin, 2004). Ainsi, seuls les hommes les plus influents peuvent entretenir des liens avec ceux-ci (Committee on Polygamous Issues, 1993 ; Palmer et Perrin, 2004).

Afin de protéger les enfants des contacts avec le monde extérieur, vu comme mauvais, les mormons les éduquent à la maison. Pour les contraindre à envoyer les enfants à l'école

publique, la commission scolaire de Creston poursuit la communauté devant les tribunaux de la province. La décision de la Cour force la commission scolaire à permettre aux parents dûment diplômés d'éduquer leurs enfants à la maison (Committee on Polygamous Issues, 1993). En 1958, fort de cette décision, les mormons ouvrent une école privée, nommée la *Hope Private School*. Le Committee on Polygamous Issue (1993) rapporte cependant que la philosophie éducative y est rudimentaire, l'objectif éducatif étant strictement d'amener les enfants à être de bons fidèles. Le bâtiment de l'école étant jugé dangereux, les chèques d'aide aux familles remis aux femmes sont réquisitionnés pour financer l'érection d'une nouvelle école, le Bountiful Elementary and Secondary School (Committee on Polygamous Issues, 1993). Le gouvernement provincial contribue à la gestion de l'école pour la moitié des coûts à la suite de l'embauche d'enseignants accrédités (Blackmore, 2003b; Committee on Polygamous Issues, 1993).

La réaction gouvernementale

Un dossier monté par la GRC est déposé au bureau du procureur en chef de la Colombie-Britannique contre Winston Blackmore et Dalmon Oler. Les preuves amassées permettent, croient la GRC, de les accuser de polygamie, conduite considérée comme un crime selon l'article 293 du code criminel. Cependant, le procureur général, Herman Rohrmoser, décide de ne pas porter d'accusations contre les deux leaders invoquant que cet article serait anticonstitutionnel en vertu de la Charte canadienne des droits et libertés (Oziewicz, *Globe and Mail*, 2000). Bien que les mormons se réjouissent de cette décision, elle est déplorée par des anciens membres qui soutiennent que la polygamie favorise la perpétration de sévices psychologiques, physiques et sexuels contre les femmes (Stirk, *Christian Week*, 2004 ; Weatherbe, *Macleans*, 1993).

L'excommunication de Winston Blackmore et la scission de Bountiful

Le 12 septembre 2001, Winston Blackmore est traduit devant la Cour spirituelle du conseil du clergé à Colorado City. Warren Jeffs, le président du conseil, reproche à Winston Blackmore de lui désobéir. Il sera destitué de son poste de gestionnaire de l'UEP et de membre du conseil du clergé puis, un an plus tard, le 8 septembre 2002, il est finalement

excommunié de l'église FLDS. Cette décision donne lieu à une scission de la communauté de Bountiful alors que la moitié des membres décident de suivre Winston Blackmore.

La scission donne naissance à de nombreuses confrontations entre les sympathisants de Warren Jeffs et ceux de Winston Blackmore (Blackmore, 2005d). En avril 2003, les deux groupes s'affrontent devant la Cour civile de l'Alberta pour obtenir le contrôle de l'école de la communauté, le groupe de Blackmore a été débouté par la Cour (Matas, The Globe and Mail, 2003).

Les effets de la scission sur les pratiques

Afin de mieux se distinguer de Warren Jeffs, Winston Blackmore favorise un retour aux fondements du mormonisme. La façon dont est pratiqué le mariage est parmi les pratiques remises en question. Blackmore avoue lors de discussion sur le forum Web que le mariage arrangé tel qu'introduit par Leroy Johnson répond davantage aux impératifs d'une négociation motivée par les luttes de pouvoir intestines qu'à une révélation divine. Par ailleurs, la question d'introduire des règles pour ne pas autoriser le mariage des adolescentes de moins de 18 ans avec un homme déjà marié est débattue. Un groupe de femmes soutient fortement l'adoption de cette règle (Bountiful Women's Society, 2005). D'ailleurs, l'attitude envers les femmes semble avoir changé, elles disent se sentir plus libres et avoir plus de droits qu'avant la scission ; par exemple, elles ont désormais le droit de consulter les livres sacrés du culte, ce qui était interdit à la FLDS. Comme la scission a entraîné une pénurie d'enseignants, sept personnes, dont cinq femmes, ont reçu l'autorisation de fréquenter l'université pour y obtenir un diplôme d'enseignant, ce qui est vécu comme une importante ouverture vers le monde extérieur pour les mormons interviewés. Il est à noter qu'en 2005, des femmes ont organisé une conférence publique sur la polygamie, le *Summit on Polygamy*, afin de présenter leur mode de vie au monde extérieur dans l'espoir de diminuer les allégations formulées contre eux par des anciens membres et reprises par la presse. Dans ce sens, les femmes rencontrées se sentent beaucoup plus libres que jamais auparavant dans leur vie.

Malgré la scission, Winston Blackmore a conservé la gestion de plusieurs terres et entreprises de la communauté. Il est toujours le président de plusieurs entreprises et détient les titres de propriétés de vastes territoires. Il est, de ce fait, le principal employeur de la communauté. Comme ministre du culte, il procède au mariage arrangé, mais soutient qu'il doit y avoir présence d'un sentiment positif des futurs conjoints un envers l'autre pour que le mariage soit un succès. Malgré le fait qu'il agit comme leader de façon évidente, il refuse d'être identifié comme tel. Il justifie cette position en adoptant une attitude d'humilité semblable à celle adoptée par Leroy Johnson, un ancien leader de l'église FLDS particulièrement adulé par ses fidèles. Cependant, il est possible d'avancer qu'il puisse craindre les implications légales d'être reconnu comme le leader du groupe, surtout eu égard au fait qu'il a été gestionnaire du fonds UEP. Il préfère possiblement bien séparer ses responsabilités de ministre du culte de celle d'hommes d'affaires.

Conclusion

Le portrait qui se dégage de cette reconstruction de l'histoire des mormons et des mormons fondamentalistes associés à la *Fundamentalist Church of Jesus Christ of Latter-day Saints* permet de constater un durcissement progressif du pouvoir exercé sur les membres. Bien que le principe de la théocratie ait été inscrit dans la doctrine de cette religion dès sa fondation, ce n'est qu'avec les ans que son exercice a mené à une véritable dictature. Les leaders étant nommés à vie, ils ont été en mesure d'imposer ce durcissement des règles et cet accroissement des prérogatives au fil de leur règne. De plus, comme ils ont souvent choisi leur successeur, celui-ci s'inscrivait souvent dans la même ligne de gouvernance que son prédécesseur. Par exemple, l'introduction de la *One Man Rule* a profondément modifié le rapport du leader avec les membres du conseil du clergé, et entre ces dirigeants et les fidèles. Le fait de devenir le gestionnaire unique d'un fonds commun évalué à plusieurs dizaines, voire centaines de millions de dollars constitue certes une tentation d'abuser de son pouvoir, ce que les accusations de malversation contre Warren Jeffs tendent à démontrer. De même, les annonces répétées de fin du monde par Leroy Johnson ont provoqué un climat d'urgence dans la communauté qui lui a permis de resserrer les

contrôles sociaux et de justifier l'accroissement des exigences financières de la part des familles.

Bien que la situation des femmes a été établie dès la fondation du mormonisme dans un modèle patriarcal strict et qu'elles ont été contraintes à la soumission devant les hommes, leur mari, le clergé et Dieu depuis, une certaine évolution a été notée chez le groupe de mormons indépendants de notre étude. En effet, celles-ci avouent pouvoir parler en public, organiser des conférences et poursuivre, avec l'autorisation du leader, des études collégiales ou universitaires dans des domaines utiles à la communauté. En cela, leur histoire ne diffère pas d'aucun autre groupe religieux fondamentaliste qui, de par leur retour aux fondements de leur religion, retourne aussi à des modèles sociaux fortement empreints de patriarcat. De même, ils ne diffèrent pas des autres groupes minoritaires fermés ou menacés qui se doivent, pour assurer leur pérennité, de tenter d'éduquer leurs enfants et de faire travailler leurs membres au sein de leur communauté.

Enfin, quant à la communauté de Bountiful, le retour aux fondements semble paradoxalement s'être traduit par une plus grande liberté de conduite individuelle. De même, les frontières avec la société élargie sont plus ouvertes, leur permettant plus de contacts avec les non-mormons. En ce sens, ce groupe semble à la croisée des chemins. Est-ce que cette ouverture vers la société élargie se poursuivra dans le temps? Est-ce qu'au nom de l'accommodement aux valeurs de celle-ci, le groupe de mormons de Bountiful sous le leadership de Winston Blackmore acceptera de faire des compromis au niveau de ses pratiques?

Références

- Allan, L.(2005). Banking on Heaven. Polygamy in the Heartland of the American West. A Dot Reidelbach & Laurie Allen Film. www.bankingonheaven.com
- Allred Solomon, D. (2004). Daughter of the Saints: Growing Up In Polygamy. New York, Northon Compagny inc. 399p.
- Anderson, M. (1979). The Polygamy Story: Fiction and Fact. Salt Lake City, Publishers Press, 166p.
- Altman, I., Ginat, J. (1996). Polygamous Families in Contemporary Society, Cambridge, University of Cambridge Press, 512p.
- Batchelor, M. Watson, M., Wilde, A. (2001). Voices in Harmony: Contemporary Women Celebrate Plural Marriage. Salt Lake City, Principle Voices. 249p.
- Beaman, L. (2004) Church, State and the Legal Interpretation of Polygamy in Canada. Nova Religio, 2004, 8(1), p.20-38
- Bigler, D.L. (1998). Forgotten Kingdom: The Mormon Theocracy in the American West, 1847-1896. Logan, Utah State University Press. 411p.
- Bistline, G. B. (2004). The Polygamists: A History of Colorado City Arizona. Agreka, Utah. 432p.
- Blackmore, W. (2003a) Editorial Comments. North Star Chronicles. Vol.1, no. 2, p4
- Blackmore, W. (2003b). A Look Back History of the School. North Star Chronicles. Vol. 1 no. 3 p.2
- Blackmore, W. (2003c). Baptism Is a Sign to God, to Angels, and to Heaven that we Do the Will of God. North Star Chronicles. vol. 1 no. 4, p.1
- Blackmore, W. (2003d) One Line news. North Star Chronicles, no 1 vol 6, p.3
- Blackmore, W. (2003e). Editorial Comments. North Star Chronicles, no 1 vol 6, p.4
- Blackmore, W. (2003f). Question: How Could the Church be Wrong? North Star Chronicles. Vol. 1 no. 9, p. 2
- Blackmore, W. (2004a) One Line news. North Star Chronicle. vol. 2 no. 1, p4
- Blackmore, W. (2004b). Twenty Years Ago February and March The Months of February and March, 1984 Were. North Star Chronicles. Vol.2, no. 3, p.2
- Blackmore, W. (2004c). One Line news. North Star Chronicles. vol. 2 no. 3, p.4

- Blackmore, W. (2004e). A Right to Live. North Star Chronicles, volume 2 no. 9, p.1
- Blackmore, W. (2004f). Editorial Comments. North Star Chronicles, no 2, vol 6, p.
- Blackmore, W. (2005a). Vanessa—continued. North Star Chronicles. Vol. 3 no.1 p.2
- Blackmore, W. (2005b). Testimony. The North Star Chronicles. Volume 3, no3, p 2
- Blackmore, W. (2005c). As a Thief in the Night. North Star Chronicles. Vol. 3 no. 4. p.4
- Blackmore, W. (2005e). My Own Faith Promoting Experience . North Star Chronicles.
Vol. 3, no.7, p.2
- Bountiful Women's Society (2005). Polygamy Summit. DVD. (document inédit)
- Bradley, M.S. (1993). Kidnapped From That Land : The Government Raids on The Short Creek Polygamists. Salt Lake City, University of Utah Press. 260p.
- Bradley, M. S. (2004). « Cultural Configurations of Mormon Fundamentalist Polygamous Communities ». Nova Religio, 2004, 8(1), p.5-19
- Bradley, M. S. (2006). « Reponse: Patriarchy, Intervention, and Prophetic Leadership Challenges in the Cultural of Mormon fundamentalism ». Nova Religio, 2004, 8(1), p.5-19
- Bramham, D. (2004b). "Utah A-G Declares War on Polygamy". Vancouver Sun. 4 juin 2004.
- Bramham, D. (2005d). Oppal, Utah A-G get together to talk about polygamy, Vancouver Sun, vendredi 9 décembre 2005.
- Campbell, A., Bala, N., Duvall-Antonacopoulos, K., MacRae L. Paetsch Martha Bailey, J. Baines, B. Amani, B. Kaufman, A. (2005). La polygamie au Canada : conséquences juridiques et sociales pour les femmes et les enfants Recueil de rapports de recherche en matière de politiques. The Alberta Civil Liberties Research Center, p. 1-69
- Cart, J. (2002). "As activists gather, they say state's inaction on the issue allows sexual assaults, child abuse, Welfare fraud to go unchecked". Los Angeles Times, 18 Août, 2002.
- Code Criminel (1939). Code criminel (1939, J-D de Lamirande et compagnie. Montréal : "Les Éditions légales" de Lamirande. 1105p.
- Committee on Polygamous Issues, (1993). Life in Bountiful — A report on the lifestyle of a polygamous community. préparé pour le Committee on Polygamous Issues, financé par le Ministry of Women's Equality (C.-B.), 1993. 96p.

- Compton, T. (1996). A Trajectory of Plurality: An Overview of Joseph Smith's Thirty-three Plural Wives. Dialogue: A Journal of Mormon Thought. Vol. 29, no.2, p. 1-38.
- Cook, R. (2006). La polygynie et les obligations du Canada en vertu du droit international en matière de droits de la personne. Ministère de la Justice du Canada. 142p.
- Dawson, F (2000). Polygamists scoop teens Girls allegedly being wed to elders of church with communes in U.S., The Province, 22 septembre 2000
- Doctrine et Alliance. Histoire de l'église. L'église Fondamentaliste des Saints des derniers jours. Contenant des révélations données à Joseph Smith, le Prophète. <http://scriptures.lds.org/fr/dc/contents>
- Frazier, D. Florio, G. 'Principle' is Bedrock Law; Men Take Multiple Wives; Women are Taught to Comply, Rocky Mountain News, Denver. July 16, 2005
- Embry, J. L. (1985). Exiles for the Principle: LDS Polygamy in Canada. Dialogue: A Journal of Mormon Thought. Vol. 18, no.3, p.109-117
- Foster, L. (1981). Religion and Sexuality: The Shakers, The Mormons and the Oneida Community, Oxford, Oxford University Press, 363p.
- Hardy, B.C. (1992). Solemn Covenant: The Mormon Polygamous Passage. Urbana and Chicago: University of Illinois Press. 488p.
- Kent, S. A. (2006) A Matter of Principle: Fundamentalist Mormon Polygamy, Children and Human Rights Debates. Nova Religio, Vol 10, no 1, p. 7-29
- Krakauer, J. (2003). Under the Banner of Heaven: A Story of Violent Faith, New York, Doubleday, 2003. 272p.
- LDS (2005). Temples of the Church of Jesus Christ Latter-day Saints. <http://www.ldschurchtemples.com/cgi-bin/maps.cgi?canada>
- Llewellyn, J. R. (2004). Polygamy Under Attack : From Tom Green to Brian David Mitchell. United States of America. Salt Lake City. Agreka Book. 177p.
- Matas, R. (2003). Bishop loses Bountiful school case, Globe and Mail, 4 avril 2003
- Mayer, J-F (1986). Les Mormons et la polygamie. Fribourg, Suisse : Les Trois Normes. 144p.
- Moore-Emmett, A. (2004). God's Brothel. San Francisco. Pince-Nez Press. 238p.
- Musser, J. W. , Broadbent, J.L. (1929). Supplement to the New and Everlasting Covenant of Marriage: An Interpretation of Celestial Marriage Plural Marriage Priesthood.

- <http://www.mormonfundamentalism.com/FilesForDownload/SupplementtotheNewandEverlastingCovenantofMarriage.txt>
- Najacht, N. Warren Jeffs, FLDS face new criminal charges by Utah authorities, Custer County Chronicles, 18 mai 2006.
- http://www.custercountynews.com/site/news.cfm?newsid=16657491&BRD=2217&PAG=461&dept_id=461867&rfti=6
- Palmer, D. Perrin, D. (2004). Keep Sweet : Children of Polygamy. Lister. Dave's Press. 394p.
- Quinn, M., D. (1994). The Mormon Hierarchy: Origins of Power. Salt Lake City, Signature Book. 685p.
- Quinn, M. D. (1998). « Plural Marriage and Mormon Fundamentalism ». Dialogue: A Journal of Mormon Thought. volume 31, no.2, p.1-68
- Shurtleff, M., Goddard, T. (2006). The Primer. Helping Victims of Domestic Violence and Child Abuse in Polygamous Communities.
- http://www.attorneygeneral.utah.gov/polygamy/The_Primer.pdf. p.1-56
- Smith, D. G. (1994). Nauvoo Roots of Mormon Polygamy, 1841-46: A Preliminary Demographic Report. Dialogue: A Journal of Mormon Thought. vol. 27, No.1, P.1-72
- Smith, L. M., Nibley, P. (2004). History of the Mormon Joseph Smith by His Mother and Devoted Member of the Church of Jesus Christ Of Latter Day Saints. Salt Lake City. Stevens and Wallis. 355p.
- Statistique Canada. (2001). Religion (95) et sexe (3) pour la population, pour le Canada, les provinces, les territoires, les régions métropolitaines de recensement et les agglomérations de recensement, recensement de 2001 - Données-échantillon 97F0022XCB2001001.
- Stirk, Frank. (2002). Canadian polygamists let off the hook — again Government says the polygamy law violates religious freedoms. Christian Week, March 5, 2002
- Van Wagoner, R.S. (1989). Mormon Polygamy: A History. Second Edition. Salt Lake City, Signature Books. 255p.
- Weatherbe, S. (1993). The practice of polygamy: a Mormon colony stirs a B.C. controversy. Maclean's 16 août 1993

**Chapitre 5 : Entre le retrait et la contestation. Réactions des mormons
fondamentalistes à des allégations d'entorses aux lois**

Marie-Andrée Pelland
École de Criminologie
Université de Montréal

et

Dianne Casoni
École de Criminologie
Université de Montréal

Résumé : L'objectif de cet article est de comprendre les effets d'allégations d'entorses aux lois sur un groupe de mormons polygames fondamentalistes établis à Bountiful en Colombie-Britannique. Ces allégations vont du trafic de jeunes femmes entre le Canada et les États-Unis afin de les marier à des hommes polygames plus âgés qu'elles aux sévices physiques et sexuels sur des enfants, des adolescents et des femmes. Des entretiens avec des membres de ce groupe ainsi que l'analyse documentaire du journal de la communauté, des échanges sur le Forum de discussion WEB du groupe ainsi que des principaux journaux et périodiques canadiens et étatsuniens de 1990 à 2006 ont permis de documenter les allégations et de cerner les réactions du groupe. Celles-ci peuvent être catégorisées en deux temps, un premier temps où le retrait silencieux a été utilisé, puis un second où la contestation a dominé. Ces réactions sont décrites, analysées et illustrées à l'aide d'extraits d'entretiens et d'échanges WEB.

Abstract : This article seeks to understand the impact of allegations of illegal conduct on a group of polygamous Fundamentalist Mormons established in Bountiful, British Columbia. These allegations include the illegal passage of young women between Canada and the United States in order to provide older polygamous men with young wives, as well as the sexual and physical abuse of children, adolescents and women of the group. Interviews with group members, analysis of the writings of the group and of the discussions held by members of the group on a WEB Forum, as well as a review of the principal Canadian and American periodicals and newspapers from 1990 to 2006 are used to identify the allegations and outline the group's reactions. Two distinct types of reactions to the allegations are identified, the first being a silent retreat, which was followed by a reaction of contestation. These reactions are described, analysed and illustrated with the help of extracts from interviews and Web exchanges.

Les mormons ont fait l'objet d'allégations d'entorses aux lois depuis la fondation du groupe en 1830 par Joseph Smith (Bistline, 2004; Quinn, 1994). Des rumeurs et des allégations de conduite immorale, de meurtres et de fraude ont ainsi marqué la vie des premiers mormons étatsuniens. Des actes de vandalisme et des menaces les ont forcés à quitter leurs maisons et abandonner leurs fermes pour s'établir loin des lieux peuplés à plusieurs reprises. Afin de protéger la pratique de la polygamie et de se protéger de la persécution, de vastes terrains ont été achetés aux États-Unis, au Mexique et au Canada. En 1886, un premier groupe de mormons s'est établi dans la ville de Cardston en Alberta. En réaction à leur arrivée au Canada et pour prévenir l'immigration massive de mormons polygames, le Parlement canadien a modifié en 1906 la loi de manière à faire de la

polygamie une offense criminelle (Beaman, 2004). Depuis la criminalisation de la polygamie, la majorité des mormons canadiens sont progressivement devenus monogames (Beaman, 2004). Toutefois, en 1947, un groupe de quatre familles a été excommunié de l'Église mormone de Cardston en raison de leur pratique de la polygamie. Elles se sont établies dans une communauté maintenant connue sous le nom de Bountiful. Contrairement à leurs coreligionnaires étatsuniens, les mormons fondamentalistes⁴ de Bountiful échappèrent à la persécution. Toutefois, à partir de 1990, l'anonymat dans lequel ils pratiquaient leur religion a pris fin lorsque des accusations pour des délits à caractère sexuel menèrent à la condamnation de quatre membres de cette communauté.

Depuis, les allégations formulées à l'encontre de la communauté persistent. La presse canadienne publie, en effet, entre 1990 et 2006, plus de quatre cents articles dénonçant la pratique illégale de la polygamie, le trafic de jeunes filles entre les États-Unis et le Canada dans le but de marier ces adolescentes à des hommes plus âgés, le défaut de fournir une scolarisation suffisante aux enfants et de les protéger de la maltraitance et de l'agression sexuelle subies au sein de leur communauté. Ces allégations sont aussi relevées dans les sept rapports commandés par des organismes gouvernementaux et de défense des droits de la personne. Ces rapports dénoncent tantôt la faible scolarisation des enfants et l'assujettissement des jeunes filles à une culture qui les contraint au mariage précoce et à la maternité répétée, tantôt la présence d'un mode de vie qui expose les enfants aux sévices physiques et sexuels, tantôt une situation sociale qui prive les femmes de leurs libertés fondamentales (Brewin, 2004; British Columbia Teachers' Federation, 2004; Campbell et coll., 2005; Cook, 2006; Committee on Polygamous Issues, 1993; Matas, 2005; Russell, 2004). Enfin, depuis l'an 2000, le témoignage auprès des médias d'une femme ayant vécu à Bountiful de sa naissance jusqu'à ses 31 ans, ainsi que la publication subséquente en 2004 d'un livre présentant son expérience catapulte les mormons fondamentalistes de Bountiful à l'avant scène en exposant les conditions de vie prévalant dans la communauté (Palmer & Perrin, 2004). Ainsi depuis 1990, et avec une intensité renouvelée depuis 2000,

⁴ La communauté des mormons fondamentalistes de Bountiful en Colombie-Britannique a connu une scission en 2002, depuis elle est composée de deux groupes; un premier dirigé par Warren Jeffs, qui appartient au *Fundamentalist Church of Christ of Latter-day Saints*, et un second qui est dit indépendant dirigé par Winston Blackmore.

les mormons de Bountiful sont non seulement l'objet de multiples allégations de conduite illégale, mais ils font aussi l'objet d'enquêtes de plusieurs agents de contrôle social, dont des agents de la GRC, des inspecteurs en bâtiments, des inspecteurs du Ministère de l'éducation et du Ministère des finances, des agents frontaliers et enfin des intervenants des services de protection de l'enfance.

À la lumière de la conclusion de Bromley (2002) selon laquelle ce sont les interactions conflictuelles entre des représentants d'institutions de contrôle social et ceux de l'Ordre du Temple Solaire et des Davidiens de Waco qui menèrent ces derniers à la violence auto-destructrice, cette recherche vise à cerner et à comprendre l'effet des allégations d'entorse aux lois à l'encontre des mormons fondamentalistes de Bountiful sur les membres de cette communauté. Afin de rencontrer cet objectif, les résultats d'une recherche exhaustive seront présentés. À la suite d'une brève recension des écrits, la méthodologie utilisée sera décrite puis les allégations formulées contre la communauté de Bountiful ainsi que les réactions des membres à ces allégations seront présentées et analysées. La discussion des résultats permettra d'isoler deux réactions distinctes dans le temps, soit une première réaction caractérisée par un retrait silencieux, suivie d'une réaction de confrontation principalement orchestrée par des femmes du groupe.

Conflits entre groupes religieux minoritaires et société : recension des écrits

Que la relation entre la société et les groupes religieux minoritaires vivant en marge de la société soient conflictuelles est, pour Bromley (2002), Wilson (1991) et Wright (2002), une réalité inévitable puisque ces groupes rejettent activement nombre de valeurs et de normes par ailleurs acceptées par l'ensemble de la société. Wilson (1991) discute, à cet effet, de plusieurs types de situations qui favorisent l'émergence de conflits entre groupes religieux minoritaires et la société. Parmi celles-ci, il identifie les situations où le groupe religieux perçoit des acteurs sociaux extérieurs au groupe comme une menace pour l'intégrité du groupe, des personnes y vivant ou pour leurs valeurs et normes.

Plusieurs auteurs (Bromley, 2002; Casoni, 2000; Hall & Schuyler, 1998; Hall, Schuyler, & Trinh, 2000) observent que les représentants de la société et les groupes religieux minoritaires s'inter-influencent dans la construction du conflit qui les oppose. Ce type de processus peut conduire à des épisodes tragiques de violence. Bromley (2002), Hall (1995) et Wright (2002) notent, à ce sujet, que plus les différences idéologiques entre les groupes religieux minoritaires et la société sont marquées, plus l'émergence de conflits entre les deux groupes est probable.

En cas de conflits inter-groupes, le développement d'une vision stéréotypée de l'autre est fréquente. Cette construction serait motivée par le désir de sauvegarder une estime personnelle positive malgré les attaques dont les membres du groupe religieux minoritaire peuvent se sentir l'objet (Hogg, 2001). Ellemers et coll. (2002), Hogg (2001) ainsi que Smuga et coll. (2006) sont d'avis que plus l'identité sociale d'un groupe est menacée, plus la vision stéréotypée de l'autre sera marquée. Enfin, plus le groupe religieux perçoit le conflit qui l'oppose à la société comme le menaçant, plus ses membres auront tendance à percevoir les autres sous un angle désavantageux (Hall & coll., 2000; Robbins 2001). Toutefois, il est à noter que, dans certaines circonstances, le sentiment d'être l'objet de persécution de la part de la société nourrit un sentiment de supériorité chez les membres du groupe désigné, comme le soulignent Mayer (2001) et Lifton (1999). La persécution dont ils se sentent l'objet peut donc devenir une source de valorisation pour le groupe, comme s'il s'agissait d'une confirmation de leur valeur et de l'importance de leur mission.

Pour plusieurs auteurs (Barker, 2002; Bromley, 2001, 2002; Latkin, 1991; Wright, 2002), les ex-membres de groupes religieux minoritaires, les associations dites antisectes ainsi que les groupes d'intérêts sont au nombre des acteurs qui peuvent influencer l'interaction conflictuelle opposant un groupe religieux minoritaire et les représentants de la société. Ces acteurs participent souvent à la stigmatisation du groupe religieux, notamment en définissant leur mode de vie comme un problème social nécessitant l'intervention étatique. Nombre d'auteurs (Jenkins 1994; Randall-Noblitt & Penskin, 2000) signalent que les campagnes de sensibilisation médiatique aux dangers que représenteraient les groupes sectaires ainsi que la médiatisation des violences perpétrées par quelques groupes religieux

minoritaires contribuent au développement de représentations de ces groupes comme étant dangereux. Cette perception peut parfois même conduire les agents de contrôle social à intervenir prématurément ou sans raison auprès de groupe possiblement perçus erronément comme dangereux (Bromley, 2002).

Face aux allégations formulées à leur rencontre ou devant les enquêtes d'agents de contrôle social, plusieurs types de réaction ont été identifiés (Bromley, 2002 ; Larkin, 1991 ; Wright, 2002). Certains groupes réagissent par le retrait, le cas du Peoples Temple s'établissant à la Guyane en est un bon exemple ; d'autres cherchent à mieux s'intégrer à la société comme les Témoins de Jehovah cherchent à le faire; certains autres groupes réagissent par la confrontation, comme les Davidiens l'ont fait à Waco, alors que d'autres ont recours à la contestation, comme le font les Scientologues, notamment en portant les différents en cour.

La grande majorité des connaissances sur les conflits entre groupes religieux minoritaires et société proviennent de recherches historiques et très peu d'études sont basées sur des données provenant de personnes vivant ou ayant vécu des conflits avec des représentants de la société. La présente étude fait partie d'une recherche plus large visant à comprendre comment les groupes religieux minoritaires et leurs membres réagissent aux allégations d'entorses aux lois. Cet article vise à cerner la réaction du groupe de mormons fondamentalistes dirigés par Winston Blackmore aux allégations qui leur sont faites via les médias écrits. Deux questions forment la base des réflexions contenues dans cet article : Comment les allégations à leur endroit affectent-elles les membres? Comment y réagissent-ils?

Stratégie méthodologique

Une approche qualitative par étude de cas a été choisie afin de cerner la réaction des membres de la communauté de Bountiful aux allégations d'entorses aux lois formulées contre eux. D'abord des entrevues ont été conduites auprès de membres de cette communauté de mormons fondamentalistes qui ont été rencontrés à Bountiful en

Colombie-Britannique. Les entrevues étaient individuelles et ont eu lieu au cours d'un séjour d'un mois en 2005. Lors de ce séjour, le récit de l'expérience de douze mormons fondamentalistes, dix femmes et deux hommes, a été recueilli. La stratégie de prise de contact a consisté à approcher le leader, Winston Blackmore, au moment où des femmes de la communauté invitaient citoyens et journalistes à un événement d'information sur leur mode de vie nommé le *Summit on Polygamy*. L'objet de la recherche lui a été communiqué ainsi que son déroulement général. Ce dernier a consenti à ce que les membres qui le désirent puissent y participer. L'échantillon en est donc un de convenance, c'est-à-dire que des entretiens ont été conduits avec toutes les personnes âgées de plus de 18 ans, membres de la communauté de mormons fondamentalistes de Bountiful, qui ont accepté d'y participer. À la suite de l'invitation du leader, neuf femmes ont contacté l'intervieweuse pour participer à la recherche. De plus, deux personnes, un homme et une femme, ont été directement sollicités lors du sommet. Il a été beaucoup plus facile de rencontrer des femmes que des hommes, puisque l'intervieweuse était femme, possiblement en raison de la culture très patriarcale de la communauté. En effet, malgré la formulation expresse d'une demande auprès de plusieurs participants pour rencontrer des hommes, uniquement deux membres masculins ont répondu à l'invitation. La question de départ posée aux participants était : « Parlez-moi de votre expérience en tant que membre de la communauté de Bountiful ». Le thème général des allégations d'entorses aux lois était introduit d'abord par le titre de la recherche et sa description sur le formulaire de consentement présenté avant les entretiens à tous les participants, puis était abordé spécifiquement à un moment jugé approprié s'il n'était pas abordé spontanément par le participant. Les questions subséquentes visaient soit à obtenir des précisions, soit à développer des sous-thèmes, soit à mieux comprendre le discours des participants.

Les données d'entrevues ont été confrontées à deux types de données documentaires, soit aux informations contenues dans les *North Star Chronicles*, le journal publié par le groupe, ainsi qu'aux échanges entre les membres du groupe sur un forum de discussion Web. Ainsi, plus de mille deux cents pages de discussion sur Internet qui ont eu lieu entre janvier 2005 et septembre 2006, l'ensemble des trente-sept parutions du journal *North Star*

Chronicles, publié entre 2003 et octobre 2006, ainsi que les transcriptions d'entrevues ont été analysées.

De plus, les articles publiés entre janvier 1990 et septembre 2006 dans de grands quotidiens, des journaux et des périodiques canadiens et étatsuniens traitant de la communauté de Bountiful ont été recensés⁵. Les archives du *Vancouver Sun* et du journal *the Province* ont également été consultées puisque ces journaux ont été spécifiquement cités par les participants. La lecture des journaux canadiens et étatsuniens permet de constater que 417 articles ont été publiés entre janvier 1990 et septembre 2006 traitant des mormons de Bountiful dans 30 journaux et périodiques différents. Cependant, entre 1990 et 1999, seulement 26 articles traitant des mormons de Bountiful paraissent, alors qu'entre 2000 et 2006, 391 articles sont publiés à leur sujet. La teneur de la plupart des articles publiés entre 1990 et 1999 en est un de description de la pratique de la polygamie ainsi que de la réaction du gouvernement fédéral et du gouvernement provincial face à cette pratique. Ces articles présentent principalement le conflit possible entre la protection de la liberté de religion telle que formulée par la Charte canadienne des droits et libertés et la criminalisation de la polygamie par le Code criminel canadien (Beiser, Maclean's, 1999; La Presse, 1990; Matas, Globe and Mail, 1990; Wheatherbe, Maclean's, 1993). Outre la question de la pratique de la polygamie, les articles publiés avant 1999 abordent peu la question des allégations d'entorses aux lois autres que celle de la polygamie. Puisque les principales allégations concernant le groupe sont présentées et plus longuement élaborées dans les articles de la seconde période de cueillette de documents journalistiques, ce sont

⁵Au nombre des journaux canadiens et étatsuniens recensés, des articles ont été recueillis dans 23 journaux canadiens et sept journaux étatsuniens. **Journaux canadiens** : Brandon Sun, Canadian Christianity; Canada National Secular Society ; Calgary Sun; Calgary Herald; Christian Week; The Economist; Edmonton Journal; Edmonton Sun; Forbes; Globe and Mail; Kootenai Valley Press; MacLean's; La Presse; The Associated Press; The Province; The Medical Post; The National Post; The Tyee; The Toronto Star; The Toronto Sun; Saturday Night; Vancouver Sun; Winnipeg Sun. **Journaux étatsuniens**: Arizona Republic; Los Angeles Times, Phoenix New Times ; Provo Daily Herald; Rocky Mountain News; Salt Lake Tribune; The Telegraph. Les articles parus entre les années 1990 et 2000 ont été recueillis à l'aide de la base de données de Biblio Branché, des archives numériques du Globe and Mail, ainsi que des articles disponibles au Centre de documentation d'Info-Secte et de la bibliothèque de la ville de Creston. Les articles parus entre 2000 et 2006 ont été recueillis à partir des archives de chacun de ces journaux disponibles sur Internet, de la bibliothèque de Creston, du Centre de documentation d'Info-Secte ainsi que des bases de données Biblio Branché, Newslink et Newspapers Online.

ces derniers qui ont été utilisés pour dresser le portrait des allégations d'entorses aux lois contre les mormons fondamentalistes; ainsi l'analyse des allégations rapportées dans les journaux tel que présentée dans cet article est concentrée sur les articles parus entre 2000 et 2006.

De plus, les rapports produits par les groupes d'intérêts, les associations de protection des droits de la personne ainsi que par tous les autres organismes et associations ayant produit des rapports au sujet de la communauté de Bountiful ont été colligés et analysés (voir annexe 3 pour la liste complète de ces organismes). Enfin, les écrits des leaders, des membres et des anciens membres de la communauté de Bountiful ont été aussi colligés et analysés⁶.

Le discours des participants, leurs contributions au Forum de discussion Internet et les articles publiés dans le journal de la communauté ont constitué suffisamment de sources d'information pour qu'une saturation des données soit atteinte. Afin de procéder à l'analyse des entretiens, ils ont été transcrits intégralement puis lus et relus afin de dégager les thèmes présents. La même stratégie a été utilisée pour les documents écrits, soit les contributions au forum de discussion WEB et les parutions des *North Star Chronicles*. Afin de dégager le contexte d'émergence des réactions des membres de la communauté de Bountiful, ces données ont été confrontées aux articles de journaux traitant du groupe ainsi qu'aux autres écrits véhiculant des allégations contre eux. Une fois l'analyse verticale de l'ensemble des données complétée, une comparaison inter-documents a été réalisée pour permettre de dégager les thèmes récurrents et tenter de répondre aux questions de recherche.

⁶ Au nombre des écrits recueillis auprès des membres de la communauté, notons des documents écrits et audiovisuels privés obtenus des participants, ainsi que les documents publiés sur le site Internet de la communauté www.sharethelight.ca. Au nombre des documents publiés et des commentaires émis par des anciens mormons de Bountiful, notons le livre de Palmer et Perin (2004), ainsi que les déclarations d'anciens membres parues dans des journaux canadiens (Armstrong, the Globe and Mail, 2004; Bramham, Vancouver Sun, 2004; Elsworth, The Telegraph, 2004 ; Euringer, The Tyee, 2004).

Portrait des allégations

La nette augmentation des articles de journaux publiés entre 2000 et 2006 au sujet des mormons fondamentalistes semble être reliée à plusieurs facteurs. D'abord, une fenêtre est ouverte sur la vie dans cette communauté par le témoignage de Debbie Palmer paraissant dans plusieurs journaux canadiens. Puis, possiblement en réaction au témoignage de Debbie Palmer, Winston Blackmore, alors qu'il était encore le leader de tous les mormons fondamentalistes de Bountiful, accorde nombre d'entrevues aux journaux à partir de 2000. Enfin, plusieurs événements marquants font la manchette, par exemple, la scission du groupe en 2002, la lutte subséquente pour le contrôle de l'école de la communauté, le *Bountiful Elementary and Secondary School*, ainsi que l'ouverture et le financement d'une seconde école, *Mormon Hill Elementary and Secondary School*. Ces articles décrivent, d'une part, l'effet du mode de vie polygame sur les femmes et les enfants, et d'autre part, dénoncent l'inaction gouvernementale quant à la pratique ouverte de la polygamie, un crime au Canada.

Les allégations les plus fréquemment recensées concernent la pratique de la polygamie. Bien que le caractère illégal de cette pratique soit souligné, ce qui est particulièrement dénoncé est le fait que la polygamie enfermerait les femmes dans un système patriarcal qui nie leurs droits et libertés et qui favorise le mariage précoce d'adolescentes aussi jeune que 13 ans avec des hommes polygames plus âgés. Selon le Bramham du *Vancouver Sun*, dans un entretien avec Debbie Palmer, l'inaction gouvernementale serait basée sur le fait que la polygamie soit considérée comme un crime sans victime. Cette ex-membre considère cependant que la polygamie est au cœur des difficultés vécues tant par les femmes, les enfants que par nombre de jeunes hommes qui vivent à Bountiful. Elle insiste pour qu'une enquête gouvernementale soit instaurée sur les conditions de vie des membres des deux communautés de mormons polygames installées à Bountiful (Bramham, *Vancouver Sun*, 2004e). L'organisation sociale y serait à ce point patriarcale que les mormons fondamentalistes sont qualifiés de « talibans » de l'Amérique du Nord selon certains journalistes (Bramham, *Vancouver Sun*, 2004b, 2004e; Cart, *Los Angeles Times*, 2002;

Stirk, Christian Week, 2002). Les femmes sont décrites comme constituant un objet d'échange et le mariage arrangé y est décrit comme l'ultime moyen d'assujettissement des femmes. Selon Frazier & Florio, (*Rocky Mountain News*, 2005) et Dougherty (*Phoenix New Times*, 2003a), les femmes mormones fondamentalistes accepteraient de n'avoir aucun pouvoir sur leur vie dans l'espoir d'ainsi accéder au salut éternel en suivant les commandements de leur religion.

Parmi les autres allégations qui sont présentées dans les journaux consultés, certaines reprennent les avis de la *British Columbia Teacher's Federation* (BCTF) tel que présentés dans leur rapport de 2004, ainsi que dans les nombreux communiqués de presse qu'ils ont émis où il y est question de la sous-scolarisation des enfants. Il est ainsi allégué que l'école de la communauté ne prépare pas adéquatement les enfants ni au plan académique ni au plan social. D'abord au plan académique, plusieurs voix s'élèvent pour dénoncer la qualité de l'enseignement donné aux enfants. Ces allégations sont principalement portées par la BCTF (2004); Audrey Vance, cofondatrice du groupe *Altering Destiny through Education*, un organisme de sensibilisation à l'importance de l'éducation (D'amour, *Calgary Sun*, 2004a, 2004c ; Jacobs, *The Edmonton Sun*, 2004); ainsi que par deux anciennes membres, Debbie Palmer (French, *Edmonton Journal*, 2004) et Jane Blackmore (Armstrong, *Globe and Mail*, 2004 ; Bramham, D. *Vancouver Sun*, 2004h; Euringer, *The Tyee*, 2006). Il est allégué qu'étant donné que les classes sont enseignées par des membres du groupe ayant rarement complété plus qu'une douzième année de scolarité, les enfants ne reçoivent pas un enseignement comparable à celui des autres enfants de la Colombie-Britannique. Ils déplorent aussi que le taux de diplomation y soit très bas, ce qui laisserait les jeunes avec peu de ressources s'ils choisissent de quitter la communauté. De plus, la BCTF déplore que les enfants et les adolescents aient peu de possibilités de fréquenter des jeunes hors de leur milieu social, ce qui les préparerait mal à l'intégration à la société s'ils quittent le groupe. À ce sujet, le phénomène dit des *lost boys*, soit l'expulsion des adolescents en raison de la menace qu'ils représentent pour l'accès des hommes d'âge mur au mariage avec des jeunes filles, est décrit dans la presse comme étant préoccupant étant donné le peu d'éducation de ces jeunes et leur préparation inadéquate à l'intégration de la société en-dehors de leur communauté (Bramham, *Vancouver Sun*, 2004c).

La question de la protection des enfants est d'ailleurs une des inquiétudes les plus vives qui se dégagent de la lecture des journaux et des rapports consultés. Selon Daphnee Bramham, journaliste au *Vancouver Sun*, la pratique de la polygamie serait intrinsèquement liée à la perpétration de nombre de sévices et de torts aux jeunes de Bountiful: « *C'est [polygamie] la raison des sévices, des détournement de filles mineures, de l'expulsion des jeunes hommes non préparés et non scolarisés pour s'adapter à la vie dans la société élargie* » (Vancouver Sun, 2004e). Les allégations de maltraitance des enfants et des adolescents sont, de fait, parmi les allégations les plus fréquemment recensées.

En effet, tant dans les rapports d'enquête (Committee on Polygamous Issues, 1993; Cook, 2006; Matas, 2005) que dans la presse (Bramham, Vancouver Sun, 2004e; Oziewicz, Globe and Mail, 2000), le milieu de vie à Bountiful est décrit comme mettant les enfants et les adolescentes à risque d'agression sexuelle. Les sévices sexuels sont décrits comme se produisant quotidiennement selon certaines anciennes membres (Armstrong, the Globe and Mail, 2005; Brandon Sun, 2005; Dougherty, Phoenix New Times, 2003a; Euringer, the Tyee, 2004, 2006; Mac Queen, Maclean's 2004 ; Oziewicz, The Globe and Mail, 2000). Certains de ces ex-membres rapportent même avoir été mariées à l'homme qui les avait auparavant violées (Dawson, The Province, 2000; Frazier et Florio, Rocky Mountain News, 2005). Une autre ex-membre raconte dans son autobiographie avoir été plusieurs fois victime d'agressions sexuelles lors de jeux organisés par des garçons plus âgés surveillant les plus jeunes (Palmer & Perrin, 2004). Elle y décrit, en effet, une organisation sociale dans laquelle les enfants sont très souvent laissés sans surveillance ou sous la surveillance d'enfants, parfois à peine plus âgés qu'eux, ce qui contribue certes à les mettre à risque non seulement d'agressions sexuelles, mais aussi de mauvais traitements physiques soutient-elle. Cette ancienne membre témoigne d'ailleurs avoir souffert de graves et fréquents sévices physiques, surtout aux mains d'une des ses *mères*, c'est-à-dire de l'une des épouses de son père (Palmer & Perrin, 2004). Ainsi, l'absence de surveillance parentale et une organisation sociale patriarcale sont vues comme étant à la source des sévices physiques dont seraient victimes nombre d'enfants et d'adolescents de Bountiful (Bramham, Vancouver Sun, 2004e, 2006; Dougherty, Phoenix New Times, 2003a, 2003b, 2003c; Remington, National Post, 2000).

Parmi les allégations de maltraitance figure aussi l'exploitation sexuelle des adolescentes rendue aisée par le mariage arrangé de celles-ci, le plus souvent avec des hommes beaucoup plus âgés qu'elles. Des anciens membres révèlent dans des entretiens avec des journalistes que les jeunes filles se marient généralement entre l'âge de 13 et 17 ans (Bell, National Post, 2002; Bramham, Vancouver Sun, 2004e; Dawson, The Province, 2000; Kent, 2006; Remington, National Post, 2000). Comme le fait d'avoir une famille nombreuse est vue comme étant nécessaire afin d'accéder au paradis, ces jeunes épouses sont souvent mères dès l'adolescence. À ce propos, Daphnee Bramham du *Vancouver Sun* précise que la communauté de Bountiful a plus que doublé sa population depuis 1990 (Vancouver Sun, 2004 e, 2004g), la fertilité des adolescentes de la communauté y contribuant probablement beaucoup (Bramham, Vancouver Sun, 2004g; Elsworth, The Telegrap, 2004; French, Edmonton Journal, 2004). Certains journalistes soutiennent que ces mères adolescentes sont considérées comme étant les génitrices *-breeding stock-* du groupe (Bramham, Vancouver Sun, 2004a; D'Amour, Calgary Sun, 2004c; Dougherty, Phoenix New Times, 2003c; Jacobs, Edmonton Sun, 2004).

Il est à noter, à ce sujet, que le gouvernement fédéral a présenté un projet de loi en 2006 afin de majorer l'âge du consentement à des relations sexuelles de 14 à 16 ans en réponse aux pressions exercées par l'organisme de défense des droits des enfants *Beyond Borders*. Cette recommandation visait précisément la protection des jeunes adolescentes de Bountiful du mariage avant l'âge de 16 ans et faisait suite aux travaux qui ont eu lieu lors d'une conférence que *Beyond Borders* a organisée en février 2005 portant sur la prévention des sévices sexuels dans les communautés polygames (Matas, 2005).

Une autre allégation fréquemment faite soulève la question d'un trafic de jeunes filles entre les Etats-Unis et le Canada dans le but de marier ces adolescentes à des hommes polygames de Bountiful. Cette allégation provient principalement du récit d'anciens membres canadiens et étatsuniens et est rapportée tant dans la presse canadienne qu'étatsunienne (Bramham, Vancouver Sun, 2004a, 2005c ; D'amour, Calgary Sun, 2004c; Dawson, the Province, 2000; Woods, Saturday Night, 2001). Cette allégation a été émise pour la première fois en 2000 par le journaliste Fabian Dawson dans *the Province*, suite

aux déclarations de Craig Chatwig, un ancien membre de la *Fundamentalist Church of Jesus Christ of Latter-day Saints*. Ce dernier alléguait que sa sœur, Esther Ruth, avait clandestinement passé la frontière canado-américaine peu après son 13^e anniversaire pour y être mariée à un homme polygame de 28 ans de Bountiful qu'elle ne connaissait pas.

Plusieurs journalistes allèguent en effet que, dans le but d'éviter les mariages consanguins, plusieurs adolescentes seraient ainsi introduites illégalement au Canada afin d'y être mariées (Dougherty, *Phoenix New Times* 2003a ; Matas, *The Globe and Mail*, 2002 ; Weland, *Kootenai Valley Press*, 2004 ; Woods, *Saturday Night*, 2001). Pour Woods (2001). Ce trafic aurait aussi pour fonction de gérer le cas d'adolescentes dites rebelles en les exilant loin de chez elles. Un groupe canadien et américain d'anciens membres a dénombré plus de cinquante jeunes filles qui auraient ainsi été introduites clandestinement dans l'un des deux pays. Ils rapportent aussi l'existence d'une route secrète assurant leur passage entre les frontières (Bell, *National Post*, 2002; Woods, *Saturday Night*, 2001). Ce trafic soulève également la question du statut précaire de ces jeunes filles clandestinement introduites au pays. En effet, comme elles se trouvent en situation d'illégalité, elles deviennent par le fait même très dépendantes de la communauté d'accueil, mais aussi très vulnérables en cas de mauvais traitements.

Actions entreprises

En plus des allégations formulées par la voie des journaux et des témoignages d'anciens membres livrés à des journalistes, certains individus et groupes ont entrepris des démarches auprès de différents paliers de gouvernements ou ont fait des interventions publiques au sujet des communautés de mormons fondamentalistes de Bountiful. Ces actions ont souvent eu une répercussion plus marquée que ne l'ont eu les articles de journaux et les articles scientifiques. Voici un résumé de ces principales interventions. Debbie Palmer, une ancienne membre de la communauté de Bountiful, fonde un groupe de pression dénonçant la polygamie nommé *Committee Concerned with Polygamous Issues* (Oziewicz, *Globe and Mail*, 2000). Elle adresse également une lettre au ministre de la Justice du Parlement canadien, Ann McLellan, afin de solliciter son intervention. Elle

demande aussi la modification de l'article 293 du Code criminel sur la polygamie afin que le gouvernement de la Colombie-Britannique puisse entamer des poursuites contre les dirigeants de la communauté de Bountiful. Le 11 juillet 2002, Debbie Palmer organise un forum réunissant des ex-membres de communautés polygames ainsi que des groupes de lutte contre la polygamie à Vancouver. Elle y déclare que la tolérance des autorités canadiennes favorise l'immigration de familles polygames au Canada (Bell, National Post, 12 juillet 2002; Cart, Los Angeles Times, 18 août 2002). En 2002, Nancy Mereska crée *Stop-Polygamy*, une campagne Internet qui diffuse de l'information via courriel à un réseau de personnes sur la situation des communautés polygames.

En 2003, d'anciennes membres de la communauté de Bountiful s'unissent afin de poursuivre le gouvernement canadien pour leur inaction face à la communauté polygame de Bountiful malgré les preuves de la pratique ouverte de la polygamie cumulées par la Gendarmerie Royale du Canada. Elles poursuivent également le *United Effort Plan*, le fonds monétaire des mormons de la *Fundamentalist Church of Jesus Christ Latter-day Saints*, pour enrichissement injuste (French, Edmonton Journal, 2004; Jacobs, Edmonton Sun, 2004, 2006; Nichols, Arizona Republic, 2003).

Neuf femmes, dont Debbie Palmer et Jancis Andrews de la *Canadian Federation of University Women*, déposent une plainte au Tribunal des droits de la personne de la Colombie-Britannique en 2004. Elles accusent le procureur général de la Colombie-Britannique, le ministre de l'Éducation de la Colombie-Britannique et les leaders de Bountiful de contrevenir aux droits des femmes de la communauté (Betty, 2004; Bramham, 2004a). À la suite de cette plainte, la Conférence des Églises Unies de la Colombie-Britannique – *The B.C. Conference of the United Church* – encourage ses membres à écrire au procureur général de la province pour protester contre son inaction en regard des sévices présumément commis dans la communauté de Bountiful (Chattaway, Canadian Christianity, 2004). Également en réaction à cette plainte, la *British Columbia Civil Liberties Association* envoie à l'été 2004 une lettre au Premier ministre de la Colombie-Britannique, Gordon Campbell, afin qu'il institue une enquête pour examiner l'ensemble des allégations formulées contre la communauté de Bountiful.

À la suite de la publication de l'autobiographie de Debbie Palmer en décembre 2004, celle-ci reçoit de nombreuses invitations pour discuter de son livre, notamment par de groupes de défense des droits des femmes. L'organisme *West Coast LEAF* organise ainsi une rencontre pour discuter du lien entre la pratique religieuse et l'atteinte aux droits et libertés. En février 2005, *Beyond Borders*, un organisme de défense des droits des enfants, organise une table ronde portant sur la prévention de sévices sexuels dans les communautés polygames. Cette rencontre donne lieu à la publication d'un rapport qui demande au gouvernement canadien de modifier l'âge du consentement aux relations sexuelles de 14 à 16 ans afin d'empêcher les jeunes adolescentes de se marier précocement dans la communauté de Bountiful (Matas, 2005). Il est espéré que si les relations sexuelles avec une épouse de moins de 16 ans constituent une offense criminelle, cela incitera le clergé de Bountiful à surseoir au mariage des jeunes filles avant cet âge. En réponse à cette demande, le gouvernement fédéral présente un projet de loi à cet effet en 2006.

L'ensemble de ces interventions a entraîné une réaction sociale envers la communauté de Bountiful. Comme le précise Beaman (2004), la communauté est dorénavant perçue comme constituant un environnement à risque pour les femmes et les enfants, d'où la nécessité d'initier une enquête afin de vérifier le bien fondé des nombreuses allégations et, le cas échéant, prendre des mesures pour mieux les protéger. Pour certains, les mormons de Bountiful sont dorénavant perçus comme menaçant les valeurs canadiennes fondamentales, notamment la monogamie (Beaman, 2004; Elsworth, *Telegraph* 2004; *Saturday Night, Wood*, 2001).

La réaction des mormons fondamentalistes de Bountiful

Les participants réfutent les allégations de façon presque complète. Ils admettent qu'il a pu y avoir certains sévices sexuels commis dans le passé, mais que les personnes qui en étaient coupables ont été condamnées en 1990, ce qui clôt pour eux cette question. Pour ce qui en est des sévices physiques, les participants affirment avoir appris il y a quelques années que les punitions corporelles sont contre-indiquées pour le sain développement des enfants et ne plus y recourir depuis. Quant au mariage des jeunes filles, ils avouent que des adolescentes aussi jeunes que 15 ans aient pu, dans le passé, être mariées à des hommes

plus âgés, mais que désormais aucune adolescente de moins de 18 ans ne pourra se marier avec un homme qui a déjà d'autres épouses quoique les jeunes filles pourront continuer d'être mariées à des jeunes hommes célibataires. Ils réfutent, par ailleurs, complètement les autres allégations, disant qu'il s'agit de calomnies et de mensonges. Ils sont particulièrement durs envers Debbie Palmer, cette ancienne membre de Bountiful qui a publié son autobiographie en 2004, arguant qu'elle ne peut savoir ce qui se passe dans le groupe depuis son départ, il y a 18 ans. Ils contestent, en outre, le statut « d'experte » du mormonisme que les médias lui attribuent. Ils déplorent que les médias accordent autant de crédit aux anciens membres et si peu à ceux qui y vivent et qui seraient donc en mesure de témoigner de leur réalité de façon plus juste :

-« Ils (les médias) gardent contact avec nous et bien des fois ils ont voulu nous parler, mais à chaque fois que nous avons accepté, nous avons été faussement cités donc nous nous sommes retournés sur nous même. Alors, ils nous ont accusé d'être une communauté secrète, une communauté qui ne voulait pas parler. Donc, on perd à tout les coups » (Eilleen⁷, avril 2005).

Un sentiment d'impuissance se dégage ainsi des propos d'Eilleen au sujet des médias écrits. Plusieurs participants ont ainsi exprimé leur impression qu'il ne sert à rien, ou presque, de parler aux journalistes, ceux-ci étant plus enclins à publier des articles « sensationnalistes » que leurs réfutations des allégations à leur endroit.

La question qui se pose est de cerner si les allégations à leur rencontre favorisent l'émergence de relations conflictuelles avec la société. Plus spécifiquement, comme le constatent Bromley (2002), Hall (1995) et Wright (2002), est-ce que les allégations qui pèsent sur cette communauté relativement fermée donne lieu à des relations conflictuelles avec les agents de contrôle social dont le mandat est d'évaluer le bien fondé des allégations d'entorses aux lois? Ainsi qu'avec les médias ?

⁷ Tous les noms de participants sont fictifs.

Relations avec les institutions de contrôle social : conflit ou harmonie?

La publication d'allégations dans la presse canadienne a eu pour effet d'augmenter le contrôle étatique sur la communauté selon les participants rencontrés. Diverses institutions gouvernementales semblent ainsi utiliser les moyens à leur disposition pour évaluer le bien-être des enfants, le trafic de jeunes filles, ou encore la scolarisation des enfants. L'école de la communauté est ainsi évaluée annuellement et les contrôles fiscaux sont plus fréquents depuis 1990. Les agents de la GRC et des services de protection des enfants visitent les familles après la formulation de toute nouvelle allégation de mauvais traitement ciblant une famille ou un enfant donnés. Les allégations ont donc un effet direct sur la vie quotidienne des membres. Malgré l'augmentation des visites de contrôle, plusieurs participants suggèrent que non seulement les agents de contrôle social font leur travail adéquatement, ce qu'ils acceptent, mais aussi qu'ils sont, eux aussi, l'objet d'allégations sans fondement à leur suite :

-« Nous avons une réaction immédiate de la GRC. Les services sociaux, ils ont l'habitude de visiter le groupe et d'enquêter les allégations. Ils sont venus et ils ont enquêté les allégations (séviées sexuels) et ils ont trouvé, à ma connaissance, deux cas. Les services sociaux seront les premiers à vous dire qu'ils sont extrêmement prudents avec cette information, ils sont très discrets. Ils ne divulgueront pas l'information à personne. Il peut avoir plus de cas, je ne déclare pas ici, qu'il n'y en avait pas d'autres, mais ils ont trouvé deux cas (deux personnes condamnées en 1990 pour délits sexuels), ces deux cas ont fait l'objet de procédure judiciaire, ils ont été accusés de la même manière que tout le monde. Ça c'est l'une des frustrations que j'ai. La GRC et les services sociaux, ils connaissent notre existence, je suis certain que c'est frustrant pour eux parce qu'ils doivent faire face aux mêmes allégations (Mark, avril 2005).

Cet extrait illustre comment Mark cherche à présenter les agents de la GRC, ainsi que les intervenants des services sociaux, comme étant des alliés naturels, en ce que ceux-ci souffriraient, comme les mormons de Bountiful, du climat d'allégations à leur rencontre. Ce prochain extrait rend encore plus clairement le rapprochement expérientiel suggéré par les participants avec les agents de contrôle social :

-« L'abus (par les médias) est vraiment pernicieux, notre école a été évaluée plus souvent que n'importe quelles autres écoles. Nous avons été évalués par les dirigeants, et parce qu'ils ne trouvent rien, ils les attaquent (et) le Procureur général parce qu'il n'est pas intervenu, ils l'attaquent. Notre maire, ils l'attaquent » (Eileen, avril 2005).

Ainsi sans parler de collusion avec les instances gouvernementales, Eileen parle de ces derniers comme subissant les mêmes pressions que le groupe. L'image qui se dégage de ces propos en est aussi une de victimisation malicieuse, comme si le sous-texte était que ces représentants étaient victimes des harcèlements puisqu'ils constataient, à l'instar de ce que les mormons l'affirment, qu'ils n'y avait pas matière à allégation. Cependant les participants se voient comme des victimes de harcèlement, ils n'en attribuent pas la responsabilité aux agents de contrôle social, mais plutôt aux médias et à certains anciens membres :

-« Ils (journalistes) arrivent avec leurs propres objectifs, ils ne veulent pas la vérité, ils veulent du sensationnalisme. Le sensationnalisme c'est ce qui vend, donc c'est tout ce qu'ils veulent. Si nous disons quelques choses, nous ne le retrouvons pas dans le journal et je suis indignée de cela » (Kathreen, avril 2005).

En ce sens, les agents de contrôle social sont vus, contrairement aux journalistes, comme remplissant le devoir de leur fonction :

-«Ils (agents de contrôle social) réagissent à celles-ci (allégations), ils enquêtent si quelqu'un leur donne un nom. Ils le font vraiment bien et ils ont toujours eu une attitude positive envers nous » (Margaret, avril 2005).

Cette représentation des agents de contrôle social comme victimes de harcèlement de la part des journalistes et des anciens membres ressort souvent, comme si cette façon de voir donnait un sens à l'expérience des membres, du moins, en leur permettant de l'expliquer, sans toutefois être obligés de se remettre en cause. Il est intéressant de noter dans le prochain extrait comment Margaret désigne les agents de la Gendarmerie royale du Canada comme « nos agents » et « notre sergent en chef » :

-« Nos agents de la GRC sont sous surveillance constante. Tu sais : « Vous laissez ces événements se produire et vous ne faites rien! ». En fait, notre dernier sergent-chef, celui qui a quitté la ville au printemps, il a été chef durant 14 ans, il aimait vraiment Creston, mais tout ce qu'il obtenait c'était

du harcèlement, parce qu'il ne faisait pas son travail! Dans les faits, il a enquêté chacun des cas où il y avait un nom. Ils ont toujours fait leur travail » (Margaret, avril 2005).

Les rapports avec les agents de contrôle social sont donc non seulement décrits comme étant courtois, mais dans les mots de Margaret, sont même exprimés comme étant presque familiers. Ainsi, aucun entretien ne permet d'isoler quelque velléité de contestation ou de confrontation avec ces derniers. L'hostilité est plutôt dirigée vers les médias ainsi que vers les anciens membres. Cependant, il y a lieu de demander si les agents de contrôle social susciteraient le même type de réactions si leurs enquêtes menaient à des accusations ou à des interventions plus autoritaires ou coercitives. Pour le moment toutefois, ils sont vus plutôt avec sympathie, comme le sont aussi les politiciens :

-« Je pense qu'actuellement c'est une période horriblement contraignante pour nos politiciens, une période contraignante pour notre GRC, une période contraignante sur nos gouvernements, disant : « Vous savez, ce groupe polygame existe, il y a des hommes qui... » Ils amplifient hors de toute proportion. Aucun homme n'a 30 épouses, mais ils essaient de le laisser entendre afin engendrer la haine, spécialement les personnes qui ont quitté. Ils cultivent vraiment la haine à notre égard » (Margaret, avril 2005).

Ainsi, non seulement les allégations sont vues comme malicieuses « ils amplifient hors de toute proportion » (Margaret, avril 2005), mais elles sont aussi assimilées à une campagne de haine : « ils essaient de le laisser entendre afin engendrer la haine (...) Ils cultivent vraiment la haine à notre égard » (Margaret, avril 2005), qui est attribuée aux ex-membres. La réaction de colère se dirige ainsi davantage vers ceux-ci « les personnes qui ont quitté » (Margaret, avril 2005) et épargne les politiciens en dépit du fait que le procureur général de la Colombie-Britannique, Geoff Plant, ait commandé une enquête sur la communauté en référant aux allégations de tort contre des membres de Bountiful qui sont soutenues par des anciens membres et diffusées par les médias : « Certains déclarent que des sévices se produisent, dans ces circonstances il est abusif pour un gouvernement responsable de ne pas intervenir » (Bramham, Vancouver Sun, 2004c).

Dans les prochaines sections, les stratégies utilisées par les participants pour faire face au climat d'allégations qui marquent leur vie seront présentées.

Réaction aux allégations : de la tolérance passive à la proaction

L'analyse du discours des membres de la communauté permet de constater que le groupe a adopté deux réponses différentes pour faire face aux allégations d'entorses aux lois. De 1990 à 2004, il adopte une stratégie de tolérance passive désignée comme un retrait silencieux puis, avec l'intensification des allégations contre eux, ils adoptent, de 2004 à 2006, une stratégie proactive dite de contestation. Pour les participants, la distinction est évidente entre la réaction de retrait et celle de contestation:

-« Au cours de la dernière année, nous avons plus que jamais exposés nos vies au regard de l'autre, à un examen minutieux, parce que nous sommes fatigués des allégations, tu sais. Avant on croyait que le fait de rester entre nous, d'être silencieux, était la solution juste, mais depuis, silencieux nous ne sommes plus ! » (Judith, avril 2005).

Le retrait silencieux : 1990-2004

Entre 1990 et 2004, les participants disent avoir évité les interactions avec les gens extérieurs au groupe. Ils ne répondent pas aux allégations à leur encontre et croient qu'il s'agit de la meilleure stratégie pour réagir à celles-ci:

-« Ils disent: C'est vraiment frustrant parce que, tu sais, vous êtes la seule que j'ai rencontré qui peut gagner un argument en gardant le silence ». Et si quelqu'un veut argumenter avec nous, ils n'ont nulle part où aller avec le silence » (Carole, avril 2005).

-« Je ne voyais pas pourquoi on devait partager, le silence est le moyen par lequel nous avons préservé notre mode de vie » (Eillen, avril 2005)

-« La persécution, je sens qu'elle n'était pas trop intense, mais c'est l'une des raisons pour lesquelles nous sommes restés silencieux et que nous sommes restés dans notre coin » (Nicole, avril 2005).

Les allégations sont nettement construites comme étant de nature persécutoire, même si Nicole parle d'une persécution qui n'était au départ pas « trop intense ». Le choix de ne pas

répondre semble constituer aussi une réaction partagée qui consolide le groupe et renforce une impression d'être à la fois marginale et marginalisée, ce qui donne un sentiment de sécurité « *le silence est le moyen par lequel nous avons préservé notre mode de vie* » (Eillen, avril 2005) qui est associé à la pérennité du groupe. Carole semble, de plus, tirer un sentiment de fierté de cette stratégie, comme si les membres étaient plus forts puisqu'ils sortaient gagnants de toute discussion en recourant au silence. Comme Mayer (2001) et Lifton (1999) l'ont déjà constaté, les membres de Bountiful se sentent entre 1990 et 2004 grandis par la persécution dont ils se reconnaissent être l'objet. La position de retrait se dégage ainsi clairement des extraits tirés des entretiens avec Eileen et Nicole. Mais aussi il ressort que les allégations sont vues comme étant des manifestations de persécution qui sont décrites comme faisant partie d'une expérience normale et attendue :

-« Aussi, vous devez savoir que les allégations ont toujours été présentes. Même l'Utah, dans le sud de l'Utah, j'ai été élevé là-bas et il y a toujours eu des allégations » (Mary, avril 2005).

-« le mormonisme a débuté dans un nuage de persécution, c'est de cette façon depuis toujours. J'ai enseigné à mes enfants de s'attendre à l'être, parce que si vous croyez dans cette façon particulière, vous devez vous attendre à être persécuté. C'est une partie de notre expérience, ça a fait de nous ce que nous sommes » (John, avril 2005).

L'expectative de la persécution est transmise par John à ses enfants, comme faisant partie de l'expérience spirituelle même de leur religion. Ce qui est implicite dans son discours est que la persécution les rend plus forts ou même meilleurs qu'autrui : « *ça a fait de nous ce que nous sommes* ». Il n'est donc pas surprenant que la réaction première aux allégations à leur endroit ait été un retrait silencieux. Ainsi, l'arrestation massive de mormons fondamentalistes en 1953 à Short Creek, maintenant connu comme la ville de Colorado City, est souvent citée comme une expérience fondatrice de leur religion à laquelle ils se doivent d'être à la hauteur :

-« Je pense que malgré le fait que je n'ai pas vécu durant cette période de persécution, je l'ai dans mon coeur et je sais ce que mes parents ont souffert pour me permettre d'être où je suis » (Nicole, avril 2005).

La fierté d'être mormone fondamentaliste se dégage de ce court extrait, comme si les épreuves subies par ses parents lui imposaient un devoir de mémoire semblable à ce dont les enfants de survivants de l'holocauste expriment. Les membres rappellent, à cet effet, un sermon de Leroy Johnson, un leader décédé particulièrement vénéré par les mormons de Bountiful, pour expliquer la persécution vécue:

-« Il est plaisant de noter que nous sommes digne d'un peu de persécution de temps en temps afin de nous soumettre pour obtenir l'esprit du Seigneur avec nous assez pour détourner l'esprit de destruction qui est dans le cœur de ceux qui cherchent à nous chasser de notre place. Tout les enfants de Dieu ont le droit de vivre sur la terre. Ils ont mérité une place ici ou Il ne les aurait pas envoyé ici. Nous avons tous le droit de respirer l'air frais qu'il nous a donné. Toutes ces grâces appartiennent aux enfants des hommes, qu'ils respectent les commandements de Dieu ou qu'ils ne les respectent pas. Le Seigneur aime ses enfants, et il est longanime et indulgent ».—Leroy Johnson (Blackmore, 2004f : 1)

Il est intéressant de noter que dans ce sermon que rappelle souvent le leader du groupe, Winston Blackmore, Leroy Johnson suggère que la persécution n'est adressée qu'à ceux qui en sont dignes « *il est plaisant de noter que nous sommes digne d'un peu de persécution* ». Lorsqu'il poursuit en invitant ses fidèles à la prière afin de chasser l'esprit de destruction du cœur de ceux qui les dénoncent, il se trouve à les rassurer du même coup puisqu'il les désigne comme obéissant aux commandements de Dieu contrairement à ceux qui dénoncent leurs pratiques. Il n'est donc guère surprenant qu'une stratégie de retrait silencieux ait d'abord été vue comme la réaction la plus appropriée aux allégations à leur endroit. Au cours de cette période, le groupe évite d'autant plus facilement les interactions avec la communauté élargie, se réfugiant dans une position de retrait, qu'ils se sentent au-dessus des allégations formulées à leur endroit. Ainsi, le fait que les allégations soient conceptualisées comme autant de manifestations de persécution qui ne les touchent pas donne une idée de comment ces allégations servent à les confirmer dans la mythologie propre à leur religion. Ainsi, ces allégations servent à bien marquer leur différence d'avec ceux de la communauté extérieure qui ne suivent pas les commandements de Dieu dans les mots de Leroy Johnson, différence dont ils sont fiers. Certes les allégations donnent lieu à des visites d'agents de la GRC et d'intervenants des services de protection des enfants, mais elles ne provoquent pas la naissance de relations conflictuelles avec ces agents de

contrôle social probablement parce que les membres ne s'en sentent pas menacés : « *J'ai une bonne relation avec la police, je discute avec eux* » (Julia, avril 2005).

Il se dégage de cet extrait d'entrevue l'image d'une certaine complicité entre l'agent de la GRC et Julia, image qui se dégage également du discours d'autres participants. La tonalité affective semble en être une de patience tolérante devant les allégations et leurs conséquences, soit la visite accrue d'agents de contrôle social. Les participants semblent ainsi démontrer une patience indulgente lorsqu'ils sont confrontés aux effets des allégations dont ils sont l'objet dans leur vie quotidienne. La stratégie de retrait et l'absence de réfutation ou de réponse directe aux allégations véhiculées par les médias constituent ainsi au cours de cette première période une réaction qui est conçue comme illustrant leur sérénité devant le caractère mensonger et malicieux qu'ils accordent à ceux et celles qui soutiennent ces allégations

La contestation : 2004-2006

Un conflit avec Warren Jeffs, le leader de la *Fundamentalist Church of Jesus Christ Latter-day Saints* dont le siège social est à Colorado City, a provoqué l'excommunication du leader du groupe de Bountiful, Winston Blackmore, en 2002. Un nombre important de mormons a choisi de suivre ce dernier, ce qui provoqua la scission de la communauté de Bountiful en deux groupes de mormons fondamentalistes. Cette scission a eu comme conséquence de réduire considérablement les ressources humaines du groupe de Winston Blackmore auquel appartiennent les participants à cette recherche. Pour pallier à la perte de capital humain, les membres ont choisi de s'inscrire à des activités sportives et récréatives à l'extérieur de la communauté. Ils ont aussi commencé à fréquenter la ville de Creston, située près de Bountiful, de façon régulière.

Alors que les relations avec les citoyens de Creston sont décrites par les participants comme ayant été harmonieuses jusqu'alors, la publication en 2004 d'un livre écrit par une ancienne membre de la communauté de Bountiful (Palmer & Perrin, 2004) modifie le rapport entre ces deux groupes d'acteurs. Des réactions décrites par les participants laissent transparaître une certaine perplexité chez les habitants de Creston:

-« Je pense que probablement au cours des 6 derniers mois à un an, on entre dans un commerce et les gens ne savent pas comment agir autour de nous. Il était comme paranoïaque, il ne savait pas comment agir autour de moi, et je ne sais pas pourquoi c'est ainsi. Ils ont entendu ces choses et ils ne savent pas comment agir. Ils ne savent pas s'ils doivent être aimables ou grossiers ou bien s'il doivent nous éviter » (Charity, avril 2005).

D'autres réactions des habitants de Creston semblent plus hostiles. Les femmes mormones se sentent jugées :

-« Ils (habitants de Creston) ont certainement changé leur façon dont ils nous servent, par la façon dont ils s'adressent à nous, ce n'est pas tout le monde, mais plus de gens. Il devenait évident ce que ces gens pensaient de nous. Et une femme dans la rue m'a dit : « Je sens lorsque je marche dans la rue que je suis une femme stupide, sans éducation, une femme victime de lavage du cerveau [Brainwash]. Et alors nous avons commencé à nous sentir ainsi, et c'était accablant pour nous » (Nicole, avril 2005).

Les mots *stupide*, *sans éducation* et *victime de lavage du cerveau* créent une image qui renvoie à l'idée d'une femme subjuguée totalement sous la domination des hommes. Cette image rend compte aussi du sentiment d'être disqualifiée socialement qu'exprime Nicole. Le fait d'être mormon et de le paraître ne transparaît pas dans cet extrait comme étant quelque chose de souhaitable ou dont on peut être fier. L'illusion de pouvoir vivre sans se soucier de l'autre est rompue. Plutôt, le regard de l'autre devient source d'une détresse importante, cela est même *accablant*. Il semble ainsi que les allégations pouvaient être traitées avec le silence du mépris tant qu'elles étaient le fait de lointains journalistes et affectaient peu le regard que l'autre proche porte sur eux. Toutefois, la parution de cette autobiographie, en venant soutenir et illustrer nombre d'allégations, aurait provoqué un changement chez ceux-là mêmes avec lesquels ils interagissent le plus.

Quelques participantes soulignent notamment comment la vie devient difficile pour les enfants et les adolescents qui se sentent stigmatisés en raison de leur habillement et de leur allure qui les distinguent des autres:

-« Je suis vraiment désolée pour les jeunes enfants, maintenant qu'ils vivent une telle lutte, et je sais qu'elle vient de la persécution, ils ne veulent pas être tellement remarqués, parce que lorsqu'ils vont en ville et qu'ils sont ridiculisés parce qu'ils sont différents, ils veulent s'intégrer » (Judith, avril 2005).

-« Ma fille est actuellement adolescente, elle a juste 15 ans, elle va avoir 15 ans. Elle veut faire différentes choses de celles que je voulais faire. Elle désire différentes choses de celles que nous faisons, parce qu'elle ne veut pas que les gens la voit comme l'une de ces personnes qui sont tellement dévalorisées dans les medias. Et elle veut faire plus de ces choses que les adolescents du monde font. Par exemple, je n'ai jamais eu de vernis à ongle ou du maquillage lorsque je grandissais, ce n'était juste pas une partie de ma vie, nous ne prenions pas le temps de le faire. Maintenant, ils veulent être comme des adolescents normaux et parfois même rejeté nos croyances fondamentalistes, c'est, parfois, une menace à notre façon de vivre » (Madeleine, avril 2005)

Les problèmes des enfants sont ainsi non seulement attribués aux effets de la persécution dont ils seraient victimes de la part des habitants de Creston, mais les adolescents sont vus comme étant à risque de rejeter les croyances mormones sous l'effet du regard des autres sur eux. Ainsi, alors qu'auparavant les allégations ne semblaient pas les toucher, l'effet de la publication du livre de Debbie Palmer sur les gens qui les côtoient est même vu comme étant une menace à la transmission de leur foi. Désormais les mormons de Bountiful se sentent directement interpellés :

-« Peut importe ce qu'est Deb ou peut importe ce que vous croyez qu'elle est, le fait est qu'elle a dit des choses vraiment blessantes à propos des gens de Bountiful ». (Jerôme, janvier 2006)

Alors qu'avant les allégations confirmaient aux mormons qu'ils étaient certes différents mais peut-être meilleurs que d'autres, la publication du livre de Debbie Palmer a transformé ce qui pourrait être désigné comme un sentiment de persécution acceptable en un sentiment de victimisation, voire d'aliénation sociale. Ainsi, les allégations conduisent maintenant les membres à se sentir stigmatisés en raison de leur différence. Les changements dans le regard des autres, comme possiblement la peur de voir les instances publiques accroître leurs interventions, amènent une modification de leur réaction aux allégations :

-« Parce que c'est fou et si vous ne répondez pas d'aucune façon, alors ils doivent inventer des histoires et dire que vous avez refusé de leur parler. Donc nous sommes allées... Nous avons l'habitude d'essayer de ne parler à personne, et la grande théorie derrière cela était : si nous ne disons rien, ils n'auront rien de négatif à publier, à dire à notre propos, mais ce n'était pas vrai. Ils peuvent parler aux gens qui ne nous aiment pas et toujours parler et alors ils inventent une histoire avec cette information et ils n'ont rien avec laquelle la comparer ou argumenter» (Judith, avril 2005).

Plusieurs actions sont entreprises, notamment, certains tentent de parler aux médias malgré la frustration ressentie de ne pas être écoutée :

-« Nous avons également tenté de parler aux gens et aux journalistes, nous étions réellement disposés à discuter et les aider à comprendre, mais ils sont venus avec leurs objectifs, ils ne veulent pas la vérité, ils veulent du sensationnalisme. Sensationnalisme c'est ce qui vend. C'est uniquement ce qu'ils veulent. Si nous disons quelques choses, nous ne le voyons pas dans le journal et je suis indigné par cela » (Kathreen, avril 2005).

-« Les médias viennent et ils sont amicaux, ils sont ouverts, ils sont charmants et ils se retournent et ils ne sont pas intéressés à ce que nous disons, seulement à le comparer avec ce que quelqu'un d'autre dit. Et ils donnent toujours à quelqu'un d'autre le dernier mot. Comment vous le dites, comment le présenter. Ils ne sont pas nos amis. Donc comment procédons-nous pour transmettre cette information à l'extérieur, la vérité ?» (Mark, avril 2005).

Ce dernier extrait illustre comment les membres de la communauté de Bountiful se sentent impuissants à transmettre leur message aux médias. Simplement réfuter les allégations n'apparaît donc plus comme une solution efficace. D'autres choisissent de participer à des forums de discussion WEB, ce qui leur offre plus de contrôle sur le message transmis. La contribution suivante montre bien, notamment par l'utilisation des majuscules, la colère et la blessure ressenties par Joy. Il se dégage également de cet extrait, le sentiment d'être protégée dans la tourmente actuelle par la mission religieuse qu'elle partage avec ses coreligionnaires en faisant *God's True Work* :

« Je suis allée sur le lien et j'ai lu Tous les articles de recherches par l'ensemble des Professeurs, Universités, tous financées par 150 000 dollars de l'argent des payeurs de taxes. Joseph (interlocuteur), imagine que Deb [Debbie Palmer] a suffisamment de pouvoir, d'influence, et de CERVELLE pour faire en sorte que ça se produise, Je suppose alors que nous avons un problème. Bien que considérant le fait que TOUTE LES

RECOMMANDATIONS DE CES RECHERCHES étaient fortes dans leur reconnaissances que les gens de Bountiful et toutes celles qui considèrent la polygamie comme étant partie d'une « religion, culture ou d'une style de vie » doivent être traitées avec dignité et respect. Ils reconnaissent également qu'il y a vraiment peu d'accès à de l'information JUSTE concernant ce qui se produit réellement dans des communautés comme Bountiful. Donc la porte, le portail, et l'accès à chacun des Ministère gouvernementaux sont GRANDE OUVERTE pour la meilleure information HONNÊTE que nous pouvons donner a propos du Vrai Travail de Dieu. » (Joy, janvier 2006).

Un groupe de femmes choisissent quant à elles de participer à divers congrès dans les villes de Winnipeg et de Vancouver où Debbie Palmer est conférencière. Cette nouvelle manière de répondre aux allégations s'apparente à la réaction de contestation décrite par Bromley (2002) et Wright (2002). Cette contestation prend notamment la forme d'une conférence organisée en 2005 dans la ville de Creston. Cette conférence ouverte au grand public, et dont la tenue est abondamment publicisée, est appelée le *Summit on Polygamy* :

-« Ce que j'ai décidé c'est que nous ne pouvons plus rester immobile, les gens qui formulent les allégations, nous devons les suivre et dire : Ne les laissez pas parler pour moi. Je vais à Vancouver lundi pour faire cela. Je vais être là parce que, ils vont parler de nous et j'ai décidé que j'ai mes enfants j'ai une vie à vivre mais mes enfants et ma vie n'ont plus de valeur si je reste silencieuse, parce que le silence influence tellement nos vie ? J'ai décidé d'aller à Vancouver pour me tenir debout et pour dire: Je parle pour moi-même ». (Nicole, avril 2005)

-« Avec le sommet, je savais que cela n'allait pas faire une différence, mais je crois que le but premier était... Il y avait les gens qui ont été bons pour nous, qui nous ont accepté, donc on se devrait de les aider à nous comprendre un peu mieux et pour les autres, leur laissez savoir que nous sommes humains. » (Judith, avril 2005)

Organisée par des femmes du groupe et regroupant près de cent cinquante membres dans l'assistance, la conférence vise à éduquer les non-membres et contrer les allégations dont ils se sentent victimes. Malgré le pessimisme manifesté par Judith, le désir de se faire connaître se dégage de ses propos. Le désir de montrer qu'ils sont humains « *leur laissez savoir que nous sommes humains* » (Judith, avril 2005) indique, par ailleurs jusqu'à quel point, elle se sent rejetée et stigmatisée par les allégations dont elle se sent victime. L'accent est donc mis autant sur les différences que sur ce qui est commun par exemple le

fait d'être tous humains, mais aussi le message transmis semble viser à faire des mises au point :

-« Et tu sais, nous étions : "ceci (mariage à l'âge de 15 ans) n'arrivera jamais plus! ». Les filles ne se marieront jamais plus avant l'âge de 18 ans, dans une situation de pluralité, non! Si une fille désire se marier avec un homme plus jeune, il n'y a rien de mal là dedans. Je pense que c'est une sage chose pour les filles à faire » (Charity, avril 2005).

Ainsi une des allégations fréquemment véhiculée, le mariage précoce des adolescentes à des hommes beaucoup plus âgés qu'elles, est prise de front et une promesse de rectifier cette situation est faite. Dans ce sens, il peut être dit que les allégations ont porté fruit, permettant de protéger de jeunes adolescentes du mariage polygame. L'allégation par médias et témoignages autobiographiques interposés semble ainsi avoir permis un échange, une communication réelle bénéfique, pour les adolescentes de la communauté. Le besoin d'être accepté semble ainsi beaucoup plus important que ce que le retrait silencieux permettait de supposer. Il semble bien que ce soit une chose d'ignorer un autre vu comme lointain et abstrait en espérant qu'il finisse par nous oublier et une autre de se sentir directement l'objet d'opprobre. Judith exprime ce besoin de communication avec des gens extérieurs à son groupe assez clairement dans l'extrait suivant :

-« Je veux juste rencontrer quelqu'un, me faire des amis, pour avoir quelqu'un quelque part qui nous connaît au moins un peu et qui peut nous aider à faire cesser ou à faire dévier un peu de tension projetée là-bas sur nous » (Judith, avril 2005).

Le besoin exprimé par Judith de prendre contact avec quelqu'un extérieur à sa communauté qui puissent la croire et la soutenir rend bien le sentiment d'isolement et de stigmatisation dont elle se sent victime. Le temps du retrait silencieux semble ainsi bien révolu. Devant le jugement moral négatif qu'ils ressentent de la part de l'autre proche, les mormons abandonnent le retrait silencieux pour une attitude beaucoup plus axée sur la communication et l'échange, fut-elle surtout faite de réfutations et de contestation. Ainsi, le fait de se sentir trahis par l'autobiographie de Debbie Palmer, mais surtout le fait de devenir des êtres discrédités dans le regard des habitants de Creston cause une détresse qui les pousse à l'action.

La mobilisation des femmes du groupe dans la contestation des allégations est, à cet effet, intéressante à noter puisque ce sont elles qui sont vues comme les premières victimes de la communauté. La réaction de contestation est, de fait, très présente puisqu'à partir de 2004, les mormons du groupe de Winston Blackmore sont de toutes les tribunes et profitent de ces occasions pour réfuter les allégations qui pèsent contre eux. Cependant, la contestation s'accompagne aussi de modifications au sein de la communauté qui visent à l'accommodement aux valeurs de la société. La plus importante modification consiste assurément en la règle au sein de la communauté selon laquelle désormais aucune adolescente de moins de 18 ans ne pourra se marier avec un homme polygame plus âgé qu'elle. Le second changement concerne l'utilisation de punitions corporelles contre les enfants. Dans le but d'éviter le glissement de la punition corporelle aux sévices physiques, les femmes de la communauté disent avoir abandonné l'usage de celle-ci. La réaction aux allégations a ainsi amené le groupe à se rapprocher des valeurs de la société environnante après une première réaction de retrait et d'isolement. Ainsi une certaine pression médiatique semble avoir eu un effet positif, contrairement aux thèses de Bromley (2002), Hall (1995) et Wright (2002) dans le groupe de mormons fondamentaliste à l'étude.

Conclusion

Le questionnement sur la réaction des groupes religieux minoritaires devant la pression médiatique et celle des intervenants sociaux lorsque des allégations d'entorses aux lois sont formulées n'en est qu'à ses balbutiements. De fait, à la suite du constat que deux types différents de stratégie ont été observés chez les mormons fondamentalistes de Bountiful à la suite des allégations dont ils sont l'objet montre l'importance d'étudier temporellement les réactions des groupes minoritaires lorsqu'ils subissent une pression de la part de la société environnante. Dans le cas du groupe à l'étude, il s'avère qu'ils sont passés d'une attitude de retrait silencieux à une de contestation dans laquelle ils profitent non seulement de toutes les tribunes qui s'offrent à eux, mais créent même des événements pour réfuter les allégations qui pèsent contre eux.

Toutefois, il y a lieu de se demander comment le groupe réagirait si des accusations criminelles étaient portées contre certains membres suite à l'enquête instituée par le procureur général de la Colombie-Britannique. Cette question trouvera peut-être une réponse plus rapidement que prévue, dans l'éventualité où la perquisition récente de la clinique médicale de la communauté par la GRC dans le cadre de cette enquête permettait d'établir si des jeunes filles qui y ont donné naissance étaient mariées à des hommes âgés résulterait en des accusations de détournement de mineures ou d'agressions sexuelles contre leurs maris polygames. De telles accusations résulteraient-elles en un retour à une attitude refermée qui isole les mormons du regard de l'autre? Le dialogue en serait-il pour autant terminé? Il est, en effet, plus facile de protéger des êtres vulnérables dans un contexte où la communauté n'est pas totalement refermée sur elle-même. Tant qu'un dialogue est possible, l'atteinte des objectifs sociaux comme la protection des enfants, ou celle des femmes en situation de violence conjugale, par exemple, est beaucoup plus facile. Remplir ses obligations légales est certes plus facile pour les intervenants sociaux dans un contexte de dialogue surtout lorsque l'idéologie du groupe préconise l'acceptation des épreuves, dont celles liées à des mauvais traitements, comme une preuve d'amour pour Dieu. Il reste à voir aussi comment le gouvernement de la Colombie-Britannique gèrera ce dossier. Il est à souhaiter qu'il fasse preuve de savoir-faire sans pour autant renoncer à ses responsabilités notamment dans la protection des enfants.

Références

- Armstrong, J. (2004). Mother fears sect's hold over daughter: Fundamentalist group from Bountiful, B.C., is building an isolated compound in Texas, The Globe and Mail, Thursday September 30, 2004.
- Armstrong, J. (2005). Bountiful's children break out. Students from fundamentalist community bring new life to declining secular school. Globe and Mail. Thursday, October 27, 2005 Page A10
<http://www.theglobeandmail.com/servlet/ArticleNews/TPStory/LAC/20051027/BCBOUNTIFUL27/TPEducation/>
- Barker, Eileen (2002). Watching for violence: a comparative analysis of the roles of five types of cult-watching groups. dans Bromley & Melton (eds.), Cults, religion & violence. Cambridge University Press, p.123-148.
- Beaman, L. (2004). Church, State and the Legal Interpretation of Polygamy in Canada, Nova Religio, 8 no. 1, p.
- Bell, S. (2002). 'Word is out' Canada is a safe haven Prosecutors fear any case would fail Charter of Rights test. National Post. 12 juillet 2002
- Beiser, Vince. (1999). The Perils of Polygamy. Maclean's. volume 112, issue 30. p32
- Betty, J. (2004). Rights tribunal agrees to hear polygamy case: Four ministries accused of failing to protect the girls and women of Bountiful, Vancouver Sun. Saturday, September 4, 2004
- Bistline, G. B. (2004). The Polygamists: A History of Colorado City Arizona. Agreka, Utah. 432p.
- Blackmore, W. (2004f). A Right to Live. North Star Chronicles, volume 2 no. 9, p.1
- Bramham, D. (2004a). B.C. is a safe haven for polygamists: But what about the women and children? Vancouver Sun. Saturday, May 29, 2004
- Bramham, D. (2004b) Utah A-G Declares War on Polygamy: B.V. Ignores Cult is Focus of Attention in U.S., Vancouver Sun, 4 juin 2004.
- Braham, Daphne. (2004c). Cabinet talks a signal of hope for child brides of Bountiful: A letter detailing abuse behind the cult's veil has spurred the attorney-general to action, Vancouver Sun, 15 juin 2004

- Bramham, D. (2004d). Religious tyrants twist tolerance for their own ends. Vancouver Sun, Samedi le 17 juillet 2004
- Bramham, D. (2004e). Civil libertarians want Bountiful inquiry: For years, government has ignored reports of sex abuse, exploitation, denial of rights. Vancouver Sun. July 21, 2004
- Bramham, D. (2004e). Police team to probe polygamous B.C. town: Investigators assembled to study alleged sexual abuses in Bountiful, Vancouver Sun, 23 juillet 2004)
- Bramham, D. (2004g). The Many Wives of Bountiful B.C.'S Attorney-General probing sect's polygamy, Alledge Traffiking of Teenage Girls to U.S., Vancouver Sun, 7 août 2004.
- Bramham, D. (2004h). Bountiful schools get public funds, but government scrutiny is suspect. Vancouver Sun. Mercredi le 15 décembre 2004
- Brandon Sun. (2005). Woman who left U.S. polygamous cult speaks at Vancouver film fest. Thursday, October 13th, Brandon Sun - Manitoba, Canada
- Brewin, A. (2004). Women's Equality and Religious Freedom Consultation Report. West Coast LEAF, p.1-51
- British Columbia Teachers' Federation. (2004). Board Meeting: Report. Lundi 5 juillet 2004.
- Bromley, David G. (2001) A tale of two theories: brainwashing and conversion as competing political narratives. dans B, Zablocki & Robbins (eds.), Misunderstanding cults: Searching for objectivity in a controversial field. Toronto: University of Toronto Press, p.318-348.
- Bromley, David G. (2002) Dramatic Denouements. dans Bromley & Melton (eds.), Cults, religion & violence. Cambridge University Press. P.11-41.
- Cart, J. (2002). As activists gather, they say state's inaction on the issue allows sexual assaults, child abuse, Welfare fraud to go unchecked. Los Angeles Times, 18 août 2002.
- Casoni, D. (2000). Du paradis à l'enfer : étude des mécanismes psychologiques associés aux dérives sectaires. Dans Duhaime Jean (ED). La peur des sectes. Montréal, Éditions Fides

- Campbell, A., Bala, N., Duvall-Antonacopoulos, K., MacRae L. Paetsch Martha Bailey, J. Baines, B. Amani, B. Kaufman, A. (2005). La polygamie au Canada : conséquences juridiques et sociales pour les femmes et les enfants Recueil de rapports de recherche en matière de politiques. The Alberta Civil Liberties Research Center, p. 1-69
- Chattaway. P.T. (2004). B.C. urged to charge polygamists. CanadianChristianity.com 7 juillet
- Committee on Polygamous Issues, (1993). *Life in Bountiful — A report on the lifestyle of a polygamous community*, (préparé pour le Committee on Polygamous Issues, financé par le Ministry of Women's Equality (C.-B.), 96p.
- Cook, R. (2006). La polygynie et les obligations du Canada en vertu du droit international en matière de droits de la personne. Ministère de la Justice du Canada. 142p.
- D'amour, M. (2004a). Sect greets abuse probe: Polygamist leader says group will cooperate. Calgary Sun, 27 juillet, 2004
- D'Amour, M. (2004b). Polygamists defend lifestyle : Commune and town of Creston co-exist in a delicate economic balance. Calgary Sun, 1e août 1, 2004
- D'amour, M. (2004c). Human smuggling denied Critic charges girls trafficked as breeding stock Calgary Sun, 2 août.
- Dawson, F (2000). Polygamists scoop teens Girls allegedly being wed to elders of church with communes in U.S., The Province, 22 septembre 2000
- Dougherty, J. (2003). Bound by Fear: Polygamy in Arizona For decades the state has let a feudal colony of fundamentalist Mormons force underage girls into illegal polygamous marriages PhoenixNewTimes.com, 13 mars 2003.
- Dougherty, J. (2003). Polygamy in Arizona: The Wages of Sin. Phoenix New Times, 10 avril.
- Dougherty, J. (2003). Utah Targets Polyg Prophet While Arizona authorities languish, the Utah Attorney General's Office focuses on the leader of the fundamentalist Mormon Church. Phoenix New Times, 21 août 2003
- Ellemers, N. Spears, R. Doosje, B. (2002). Self and Social Identity. Annual Review of Psychology, volume 53, p.161-186).
- Elsworth, C. (2004). North America - Canada - FLDS "Investigation launched into polygamous sect dubbed 'Canada's dirty little secret'" Telegraph," 5 août 2004.

- Euringer, A. (2004). Leaving Bountiful : A rare, intimate interview with the rebellious first wife of the polygamous B.C. Mormon community's longtime leader. The Tyee 18 novembre 2004.
- Euringer, A. (2005). Score One for Polygamist Public Relations In Bountiful, home baked goodies and attacks on the media. The Tyee. 22 avril 2005
- Euringer, A. (2006) Talking to 'Lost Boys' of Bountiful A conversation with two trying to make it outside. The Tyee. May 26, 2006.
- Frazier, D. Florio, G. 'Principle' is Bedrock Law; Men Take Multiple Wives; Women are Taught to Comply, Rocky Mountain News, Denver. 16 juillet 2005.
- French, Janet. (2004). Cults abusive to women, children. Polygamist colonies, Edmonton Journal, 12 juin 2004.
- Hall, J. R. (1995) People's Temple. dans Miller (ed.), America's alternative religions. Albany: State University of New York Press, p.303-311.
- Hall, John R. & Philip Schuyler (1997) The Mystical apocalypse of the Solar Temple. dans Robbins & Palmer (eds) Millennium, messiah, and mayhem: contemporary apocalyptic movements. New York: Routledge 247-260
- Hall, J., P.D. Schuyler and S. Trinh (2000), Apocalypse Observed. Religious movements and violence in North America, Europe and Japon, London and New York : Routledge, Taylor & Francis Group
- Hogg, M.A. (2001). "A Social Identity Theory of Leadership", Personality and Social Psychology Review, Vol 5, No. 3, p.184-200
- Jacobs, M. (2004). Blind eye turned to forced polygamy. The Edmondton Sun. June 12, 2004
- Jacobs, M. (2006). Put polygamy to constitutional test, The Edmonton Sun May 21, 2006
- Jenkins, P. (1994) Using Murder: The Social Construction of Serial Homicide, New York Preago
- Kent, S. (2006). A Matter of Principle Fundamentalist Mormon Polygamy, Children, and Human Rights Debates. Nova Religio. Vol 10, no 1, p. 7-29
- La Presse. (1990). Dénonciation d'une secte pratiquant la polygamie, La Presse, Nouvelles générales, 27 décembre 1990, p. A19

- Latkin, C. (1991). From device to vice: social control and intergroup conflict at Rajneeshpuram. Sociological Analysis, 52(4), 363-378
- Lifton, R.J. (1999). Destroying the World to Save It. Aum Shinrikyo Apocalyptic Violence and the New Global Terrorism. New York. Owl Books, p.376
- Luhtanen, M., McKay-Panos, L., Seaman, B. (2005). Distincts et inégaux : les femmes et les enfants de la polygamie. The Alberta Civil Liberties Research Center, p.1-77
- Mac Queen, K. (2004). The battle for Bountiful, Religion; Polygamy, radicalism and a fight for hearts and minds: a Mormon sect's power struggle. Macleans Magazine December 13, 2004
- Matas, R. (2002). Woman to bring suit against Mormon Church. The Globe and Mail/November 19, 2002
- Matas, R. (2003). Bishop loses Bountiful school case The Globe and Mail/April 4, 2003
- Matas, D. (2005). Preventing sexual abuse in a polygamous community. Beyond Borders. P.1-18
- Matas, Robert. (1990). Community Practices Polygamy. The Globe and Mail, 24 septembre 1990. p. A1 et A8
- Mayer, J. F. (2001) Cults, Violence and Religious Terrorism: An International Perspective, Studies in Conflict & Terrorism, vol. 24, no.5, p. 361-376
- Nichols, J. (2003) Women in polygamist marriages fight back, Arizona Republic/October 19, 2003
- Oziewicz, E. (2000) Bountiful's troubling tradition Men in this quiet B.C. community aren't limited to just one mate. The Globe and Mail. 9 décembre 2000.
- Palmer, D. Perrin, D. (2004). Keep Sweet : Children of Polygamy. Lister. Dave's Press. 394p.
- Quinn, M., D. (1994). The Mormon Hierarchy: Origins of Power. Salt Lake City, Signature Book. 685p.
- Randall Noblitt, J. Perskin, p. (2000) Cult and Ritual Abuse: Its History, Anthropology, and Recent Discovery in Contemporary America, New York Praeger.
- Remington, R (2000). Sect leader not worried about polygamy probe Reports of teen brides. National Post. 27 septembre 2000.
- Ridgen, M. (2004). Commune cop probe welcomed, Calgary Sun, 24 juillet, 2004

- Robbins, T. (2002). Sources of Volatility in Religious Movements. Dans Bromley & Melton (eds.) Cults, religion & violence. Cambridge University Press, p.57-79
- Russell, J. (2004). Annual Report. British Columbia Civil Liberties Association.
www.bccla.org/newsletter/BCCLA%20AR%202004%20web.pdf
- Shurtleff, M., Goddard, T. (2006). The Primer. Helping Victims of Domestic Violence and Child Abuse in Polygamous Communities.
http://www.attorneygeneral.utah.gov/polygamy/The_Primer.pdf. p.1-56
- Smurda, J.D., Wittig, M.A. Gokalp, G. (2006). Effects of Threat to a Valued Social Identity on Implicit Self-Esteem and Discrimination. Group Processes & Intergroup Relations, Vol 9(2) 181–197.
- Stick, F. (2002). Canadian Polygamist Let Off the Hook-Again Government says the Polygamy Law violates religious Freedoms, Christian Week, 5 mars 2002.
www.Christianweek.org
- Weatherbe, S. (1993). The practice of polygamy: a Mormon colony stirs a B.C. controversy. Maclean's, 16 août, 1993.
- Weland, Mike. (2004). Rift in FLDS Church raises local fears, Kootenai Valley Press, 24 Novembr e.
- Wilson, B.R. (1991): The social Dimensions of Sectarianisim. Oxford : Clarendon Press.
- Woods, D, (2001). Bountiful, B.C. Saturday Night, 4 août 2001
- Wright, Stuart A. (2002). Public agency involvement in government – religious movement confrontations. Dans Bromley & Melton (eds.). Cults, religion & violence. Cambridge University Press, p. 102-122

**Chapitre 6 : Eux et nous. Vicissitudes de l'identité sociale chez un groupe de
mormons fondamentalistes**

Marie-Andrée Pelland
École de Criminologie
Université de Montréal

et

Dianne Casoni
École de Criminologie
Université de Montréal

Résumé : Cette recherche a pour but d'étudier les vicissitudes de l'identité sociale de mormons fondamentalistes polygames canadiens. Soumis à d'importantes pressions dû au fait de leur décision de quitter leur groupe-mère suite à l'excommunication de leur leader, Winston Blackmore, ainsi qu'au fait d'être l'objet de nombreuses allégations de conduites contraires aux lois, un important questionnement identitaire en a été déclenché chez eux. L'analyse de données provenant d'entretiens avec des membres du groupe, des centaines d'heures d'échange sur le forum de discussion WEB du groupe ainsi que la lecture des parutions des *North Star Chronicles*, le journal de la communauté a permis d'identifier trois dimensions principales de leur remise en question identitaire. Ces dimensions se comprennent comme autant de questions existentielles concernant leur identité sociale. La présentation de ce questionnements, illustré d'extraits d'entretiens et de d'échanges WEB, est notamment discutée en regard des écrits.

Abstract : The aim of this article is to study the social identity of a group of fundamentalist Mormons established in Canada in light of allegations of unlawful conduct formulated against them, and of their decision to leave the *Fundamentalist Church of Jesus Christ of Latter Day Saints (FLDS)*. Study of data from interviews with group members, analysis of hundreds of hours of Internet exchanges between members, as well as of the group's newspaper, the *North Star Chronicles*, has shown that the decision to leave the *FLSD*, which followed political conflict between their leader, Winston Blackmore, and Warren Jeff, leader of the *FLDS*, as well as persistent allegations of unlawful created intense pressure that resulted in an existential questioning of their social identity. Three dimensions of this identity crisis have emerged from the analysis of the data. These dimensions are described and illustrated with excerpts from the material collected, and are further discussed in light of recent literature on social identity.

La notion d'identité sociale se conçoit comme une construction mentale motivée psychologiquement et socialement, un point de jonction entre le psychologique et le social, l'individuel et le collectif nécessaire dans l'établissement de la conception de soi. Dans ce sens, l'identité sociale de l'individu est indissociable des expériences de groupe vécu en ce que les représentations et les catégorisations qui s'y forment servent non seulement à fonder l'identité sociale de l'individu, mais contribuent également à la création de ses représentations de la réalité sociale (Akerlof & Kranton, 2000; Brewer, 1991, Fraysse, 2000; Hogg, 2001; Jenkins, 2004).

Une recherche entreprise auprès de mormons fondamentalistes⁸ polygames de Colombie-Britannique qui font l'objet de nombreuses allégations d'entorses aux lois et qui ont, de plus, vécu une grave crise interne qui a mené à la scission du groupe nous a donné l'occasion d'étudier l'effet de la pression médiatique et d'une crise interne sur leur identité sociale. L'intérêt d'étudier l'identité sociale des membres de cette communauté vient du fait qu'il s'agit non seulement de personnes qui pratiquent une religion minoritaire, avec ce que cela peut comporter de peu et de mal connu, mais aussi provient du fait qu'il est utile de connaître en quoi les pressions sur l'identité sociale d'un groupe minoritaire peuvent apporter de changements dans leur comportement social. En effet, le groupe d'appartenance prend une importance qu'il n'a pas chez les citoyens plus intégrés à la société plus large qui, eux, sont soumis à une grande diversité d'influences individuelles et groupales dans la construction de leur identité sociale. De plus, l'identité sociale de ces derniers est plus personnelle, ils ont tendance à réagir aux pressions sur celle-ci de façon plus individuelle que groupale. Au contraire, pour qui vit dans un groupe religieux fermé, minoritaire et en marge de la société, comme cela est habituellement le cas des mormons fondamentalistes, l'identité sociale a tendance à se confondre avec l'identité personnelle, ce qui fait que l'appartenance au groupe détermine souvent non seulement les activités de la vie quotidienne, mais influence aussi considérablement les choix, les décisions et les comportements jugés acceptables pour les membres du groupe (Casoni & Brunet, 2004).

Les mormons fondamentalistes de cette étude ont été soumis depuis 2000 à de fortes pressions. D'abord, ils font l'objet d'une importante campagne médiatique qui, tout en dépeignant leur mode de vie, rapporte un nombre important d'allégations d'entorses aux lois à leur encontre (Pelland & Casoni, soumis). Les principales allégations concernent la pratique de la polygamie, le trafic de jeunes filles entre les États-Unis et le Canada dans le but de marier ces adolescentes à des hommes plus âgés, le défaut de fournir une scolarisation suffisante aux enfants et de les protéger de la maltraitance et de l'agression sexuelle subies au sein de leur communauté. Ces allégations sont aussi relevées dans sept rapports commandés par des organismes gouvernementaux et de défense des droits de la

⁸ Les mormons dits fondamentalistes sont constitués de mormons qui ont refusé, en 1890, de suivre le changement de doctrine alors mis en vigueur abolissant la pratique de la polygamie.

personne. Ces rapports dénoncent également la faible scolarisation des enfants ainsi que l'assujettissement des jeunes filles à une culture qui les contraint au mariage précoce et à la maternité répétée. Ils signalent aussi la présence d'un mode de vie qui expose les enfants aux sévices physiques et sexuels ainsi qu'une situation sociale qui prive les femmes de leurs libertés fondamentales (Brewin, 2004; British Columbia Teachers' Federation, 2004; Campbell et coll., 2005; Cook, 2006; Communities on Polygamous Issues, 1993; Matas, 2005; Russell, 2004). Enfin, la publication en 2004 de l'autobiographie d'une femme ayant vécu 31 ans dans la communauté mormone de Bountiful et qui fournit des illustrations convaincantes de plusieurs des allégations formulées contre le groupe ajoute à la pression subie par les mormons de Bountiful (Palmer & Perrin, 2004).

De plus, les mormons de Bountiful ont connu une importante scission en 2002 qui a constitué un événement dramatique pour nombre d'entre eux. Ils ont, en effet, été placés devant le choix souvent déchirant soit de se joindre au groupe fidèle à Winston Blackmore, à la suite de son excommunication et de sa destitution comme membre du conseil de Fundamental Church of Christ of Latter-day Saints (FLDS) par Warren Jeffs⁹, ou de demeurer fidèle à ce dernier. Au cours des événements qui ont mené à la scission, un grand nombre d'excommunications ont été prononcées, d'importants conflits de loyauté ont été vécus et de nombreuses personnes proches ou parentes se sont soudainement retrouvées dans des groupes séparés et désormais soumises à un interdit de communication avec leurs anciens coreligionnaires. Cette importante crise interne, ajoutée aux pressions médiatiques, a entraîné des bouleversements identitaires pour plusieurs mormons, principalement pour ceux qui quittaient le giron de l'église FLDS. Sans leader officiel, sans structure ecclésiastique établie, exclus de leur groupe d'appartenance premier et faisant l'objet de nombreuses allégations d'entorses aux lois, ils ont été contraints de se redéfinir socialement.

⁹ L'église fondamentaliste mormone s'est donnée un premier leader officiel en 1927 après quelque 15 ans d'existence. Elle est officiellement devenue la *Fundamentalist Church of Jesus Christ of Latter Day Saints* (FLDS) en 1991. Elle regroupe 10 000 membres dispersés dans les états de l'Arizona, de l'Utah, du Texas ainsi qu'au Canada. En 2002, Warren Jeffs a succédé à son père, Rulon, à la tête de l'église. À la suite d'une cavale de plusieurs mois, Warren Jeffs a été arrêté et accusé en septembre 2006 pour diverses infractions à caractère sexuel contre un enfant de la communauté. Il a également été accusé de détournement d'argent appartenant au fonds commun de la FLDS qui est évalué à plus de 200 millions de dollars.

L'objectif de cet article est de cerner les vicissitudes de l'identité sociale des membres du groupe de mormons fondamentalistes canadiens dirigés par Winston Blackmore dans le but de mieux comprendre l'effet des pressions subies depuis l'année 2000 sur leur identité sociale, de cerner les processus qui leur ont permis de reconstruire, le cas échéant, une identité sociale positive et enfin de déterminer si les pressions subies ainsi que la redéfinition de leur identité sociale ont entraîné des changements d'attitudes ou de comportements. À la suite d'une courte recension des écrits portant sur la construction de l'identité sociale, une section décrivant la méthodologie sera présentée suivie d'une présentation et d'une discussion des résultats.

La construction de l'identité sociale

Le concept d'identité sociale réfère à un processus grâce auquel l'individu se définit en fonction de son appartenance à un ou plusieurs groupes sociaux ainsi qu'en fonction de la valeur et de la signification émotionnelles qu'il attache à cette appartenance (Jenkins, 2004; Tajfel et Turner, 1979). L'identité sociale est aussi décrite par Tajfel et Turner (1979) comme un processus de différenciation entre le *eux* et le *nous*, donnant naissance à ce que Tajfel et Turner (1979) nomment l'attitude discriminatoire. Référant au même type de processus, Hogg (2001) le désigne comme un biais de discrimination alors que Deschamps et Devos (1999) ainsi que Wann et Grieve (2005) décrivent ce processus plutôt comme un biais de favoritisme. Afin de se sentir valorisés, les membres d'un groupe sont tentés de se comparer avec d'autres groupes sur la base de critères qu'ils choisissent en fonction de la valeur qu'ils leur attribuent. Ils se représentent en conséquence tout ce qui se rapporte au groupe d'appartenance comme étant positif, alors qu'inversement, tout ce qui se rapporte au groupe de comparaison est négativement construit (Hogg, 2001; Smurda et col., 2006; Jetten et col., 2004; Wann et Grieve, 2005). Il faut noter toutefois que pour Ellemers et col., (1999), Jetten et ses col. (2004), ainsi que Van Rijswijk et col. (2006, 2004), le biais discriminatoire ou le biais de favoritisme introduit par les membres du groupe dans la construction de leur identité sociale est modéré par la nature de l'identification au groupe et par l'intensité affective de ce lien.

Leonardelli et Brewer (2001) notent que le biais discriminatoire est motivé par le besoin de se reconnaître comme distinct donc différent des autres. Pour Hogg (2000), ainsi que pour Smurda et col. (2006), cela est particulièrement présent chez les groupes minoritaires puisque ceux-ci sont souvent vus négativement, ce qui constitue une menace à leur estime personnelle ainsi qu'à leur identité sociale. Afin de construire et préserver un sentiment d'appartenance positif, les membres de groupes minoritaires sont parfois tentés d'adopter une vision dichotomique très prononcée de la réalité (Jetten et col., 2004) ou encore d'exiger une grande homogénéité des comportements, des émotions et des pensées de ses membres (Brancombe et col 2002; Brewer, 1999; Hagendoorn et col, 2001). Cela donne naissance à une grande cohésion entre les membres, mais aussi à une similitude dans leurs pratiques sociales, leur vocabulaire, leur habillement, bref dans toutes les sphères où leur appartenance au groupe peut se manifester publiquement (Smurda et col. 2006). Ce qui s'observe d'ailleurs aisément chez nombre de groupes religieux minoritaires, comme chez les juifs hassidim ou les Quackers, par exemple.

Une autre menace à l'identité sociale peut survenir lorsque les caractéristiques particulières du groupe d'appartenance perdent de leur caractère distinctif dans la comparaison avec un groupe semblable (Spears et col., 2001; Van Rijswijk et col., 2006). De fait, la raison d'être du groupe ainsi que les motivations pour y appartenir peuvent être brutalement remises en question lorsque les membres sont confrontés à un autre groupe quasi identique au sien (Jetten et col., 1999). La construction d'une nouvelle catégorisation pour se définir est alors ressentie comme une nécessité par le groupe (Van Rijswijk et col. ; 2006; Jetten et col., 1999). Il arrive alors parfois que la naissance d'un conflit avec le groupe rival ne devienne un moyen utilisé pour reconquérir le sentiment d'être distinct (Doosje et col., 1999b; Ellemers et Van Rijswijk, 1997; Hopkins et Kahani-Hopkins, 2004). Le groupe en conflit justifie alors ses choix, ses décisions et ses comportements belliqueux en invoquant l'intérêt supérieur de sa mission par rapport à celle du groupe rival (Ellemers et Van Rijswijk, 1997; Hopkins et Kahani-Hopkins, 2004). Il est à noter, enfin, que pour Hogg (2001) et Jenkins (2004), l'identité sociale a comme fonction d'offrir un sentiment de sécurité en proposant des repères normatifs, relationnels et comportementaux.

Stratégie méthodologique

Pour rencontrer les objectifs de cette recherche une approche qualitative par étude de cas a été choisie. Une des particularités de l'étude de cas est constituée par la diversité des sources d'information colligées (Yin, 2003); dans ce cas-ci, deux types de données ont été recueillis : des données d'entretiens et des données documentaires. Dans un premier temps, des entretiens semi directifs ont été conduits auprès de membres de la communauté de mormons fondamentalistes dirigés par Winston Blackmore. Ces personnes ont été rencontrées et interviewées dans leur communauté, parfois dans un bureau disponible à l'école de la communauté, dans une salle de la clinique médicale ou encore au domicile des participants. Ainsi, au cours d'un séjour d'une durée d'un mois, le récit d'expérience de douze mormons fondamentalistes a été recueilli au cours d'entretiens qui ont duré d'une à trois heures chacun. Afin de diversifier les sources et de confirmer les données d'entrevues, celles-ci ont été confrontées à deux types de données documentaires, soit aux informations contenues dans le journal de la communauté, les *North Star Chronicles*, ainsi qu'aux discussions entre les membres du groupe accessibles sur le forum de discussion Web de la communauté. Plus de mille deux cents pages de discussion sur Internet, l'ensemble des trente-sept parutions du journal *North Star Chronicles*, publié entre 2003 et 2006, et les verbatim d'entretiens ont ainsi été analysés.

Les transcriptions d'entretiens, les contributions au Forum de discussion sur Internet et les articles publiés dans les *North Star Chronicles* ont constitué suffisamment de sources d'information pour qu'une saturation des données soit atteinte. De plus, la consultation de quelque 30 journaux et périodiques canadiens et étatsuniens entre 2000 et 2006 a permis de constituer une banque de 391 articles rapportant des allégations d'entorses aux lois à l'encontre du groupe. Enfin, l'autobiographie d'une ancienne membre de Bountiful publiée en 2004 et qui présente des illustrations convaincantes des principales allégations contre eux a été consultée puisqu'un bon nombre de participants y réfèrent (Palmer & Perrin, 2004). Ils sont d'avis que cette publication a donné naissance à une intensification de la campagne médiatique à leur encontre ainsi qu'à une accentuation de la réaction sociale à leur endroit (Pelland & Casoni, soumis).

Les entretiens ont été transcrits intégralement puis lus et relus afin de dégager les thèmes présents. La même stratégie a été utilisée pour les documents écrits, soit les contributions au forum de discussion WEB et les parutions des *North Star Chronicles*. Une fois l'analyse verticale de l'ensemble des données complétée, une comparaison inter-documents a été réalisée pour permettre de dégager les thèmes récurrents et tenter de répondre aux questions de recherche.

Analyse des données

L'analyse des données permet de constater que l'identité sociale des participants a été ébranlée de façon significative tant par les allégations à leur endroit que par la scission d'avec le groupe-mère dirigé par Warren Jeffs. Des dimensions fondamentales de leur identité sociale ont ainsi été menacées. Un important processus de remise en question et ultimement de reconstruction de leur identité sociale ont ainsi été observés. Bien que plusieurs dimensions de leur identité sociale aient été atteintes, le questionnement existentiel des participants n'a certainement pas été uniforme. Néanmoins, trois principales dimensions se dégagent comme ayant été l'objet d'une interrogation identitaire partagée par les participants. Les deux premières dimensions concernent leurs rapports à la religion mormone et, en ce sens, sont fortement liées à la scission du groupe, alors que la troisième dimension concerne davantage leur rapport à la société qui les entoure et est associée davantage aux allégations formulées à leur endroit. Pour plus de clarté, ces dimensions seront présentées dans des sections distinctes. Cependant, le questionnement identitaire les soutenant n'a certainement pas été fait de manière isolée. En effet, le discours des participants permet d'observer un va et vient constant entre l'une et l'autre des trois dimensions principales cernées, ce qui correspond d'ailleurs à un processus habituel de remise en question existentielle.

Cependant, avant d'aborder la présentation et la discussion de ces dimensions de l'atteinte de l'identité sociale, un constat préalable pertinent à l'objet de cette étude doit être discuté. Il appert, en effet, que le leader du groupe, Winston Blackmore, tient une place déterminante dans le processus de reconstruction identitaire des membres de son groupe.

Quoiqu'il se défende publiquement d'être le leader du groupe¹⁰, ses actions comme son attitude et son discours le désignent comme le leader des mormons qui l'ont suivi lors de son excommunication. Cela apparaît aussi très clairement dans le Forum de discussions WEB dans lequel il est souvent interpellé, où on lui demande conseils et réponses à une foule de questions, dont aux interrogations existentielles soulevées par la nouvelle réalité sociale des membres de ce groupe. En outre, il prend une part active dans les communications tant au sein du groupe qu'en tant que porte-parole auprès de la communauté extérieure. Il a ainsi écrit de nombreux articles dans les différentes parutions du *North Star Chronicles* dans lesquels il propose des réponses aux angoisses qu'il devine chez ses fidèles, suggère de nouveaux repères, rappelle les points de doctrine qu'il juge importants et dicte les nouvelles normes de comportement et d'attitude à privilégier. Il participe aussi à des interviews radiophoniques et télévisées¹¹ et donne des entretiens aux journaux. Des éléments de ses fréquentes communications ont souvent été reprises dans les entretiens avec les participants et dans les discussions WEB, signe de la place importante et unique qu'il occupe au sein du groupe. Sa place de leader est aussi confirmée par le grand nombre d'épouses qu'il a, soit environ 26, ce qui ne peut être consenti qu'à un membre haut placé du clergé, statut qu'occupait Winston Blackmore avant son excommunication. Il était, en effet, avant son excommunication le leader de la communauté de Bountiful et membre du conseil du clergé de la FDLS (Brooke, Salt Lake Tribune, 2004 ; D'amour, Calgary Sun, 2004). Enfin, son approbation est recherchée par les participants qui réfèrent tous spontanément à lui comme leur leader. En ce sens, ses conseils, recommandations et encouragements semblent avoir joué un rôle important dans la reconstruction de l'identité sociale des mormons qu'ils dirigent, comme cela sera illustré tout au cours des prochaines sous-sections.

¹⁰ Cette attitude est à comprendre comme une reprise de celle, associée à de l'humilité, de son mentor, Leroy Johnson qui est décrit comme ayant été un leader juste et éclairé. Ce dernier se défendait d'être le leader de l'église FLDS malgré le fait qu'il occupait cette fonction. Le leader de l'église FLDS est nommé par le conseil du clergé qui réunit entre trois et neuf personnes. Lors de la mort du leader, le membre plus ancien de ce conseil est habituellement nommé leader, ou prophète de la FLDS.

¹¹ Il a récemment participé à une émission de télévision étatsunienne d'une heure, Larry King Live, où il a donné un long interview ponctué de séquences filmées à Bountiful le montrant avec quelques-unes de ses épouses et certains de la plus de centaine d'enfants qu'il a eus avec celles-ci (Larry King Live, CNN, 8 décembre 2006).

Sommes-nous des mormons fondamentalistes ?

La première dimension abordée touche un aspect primordial de l'identité sociale des participants puisqu'il s'agit d'un repère identitaire essentiel, soit l'appartenance même au mouvement mormon fondamentaliste. En effet, les pressions subies depuis la scission semble avoir conduit à des interrogations existentielles de base chez les participants:

-«OK ! Nous avons donc pris la décision de ne pas suivre Warren. Je me sentais comme si je marchais sur des œufs (eggshells). Qui suis-je? Qu'est-ce qui existe ? En quoi est-ce que je crois maintenant ? Quelles sont mes bases ? Parce que nous ne savions rien d'autre que ce qu'ils [le clergé] nous enseignaient ?» (Mary, avril 2005).

Nul doute que l'angoisse existentielle ressentie par Mary ait été très intense, mais ce qui se dégage aussi de son discours est le sentiment de ne plus posséder de connaissances en lesquelles elle peut croire avec confiance. Ainsi, à l'angoisse et à l'interrogation existentielles s'ajoute le sentiment d'être ignorante et de s'en sentir vulnérable.

La période de transition du statut de membre de l'église FLDS vers celui de membre d'un groupe mormon fondamentaliste indépendant apparaît, en effet, avoir été particulièrement exigeante au plan identitaire. D'autres participants décrivent l'angoisse vécue lors de cette période comme une *zone grise* très angoissante :

-«C'était vraiment dramatique pour nous tous, je dirais. Nous vivions dans ce que j'appellerais une zone grise, c'était presque, seulement exister chaque jour, nous existions seulement. Nous ne vivions pas, nous existions uniquement. Avec le temps qui passe, j'ai accepté que la vie se poursuive. C'est mieux. Maintenant, c'est en noir et blanc. Je suis arrivée à comprendre bien plus de choses au cours des dernières années. » (Charity, avril 2005).

La stratégie employée par Charity, à l'instar de celle prise par d'autres participants, consiste à tenter par un clivage prononcé à sortir d'une période d'ambiguïté identitaire très angoissante : « *nous ne faisons qu'exister* ». Ce faisant, la « *zone grise* » cesse d'être vécue comme un espace psychologique angoissant dans lequel les repères identitaires sont perdus pour devenir un espace psychologique dans lequel les frontières entre soi et l'autre

sont tellement clairement définis qu'aucun doute identitaire n'est permis. Ainsi, en établissant une grille de lecture « *en noir et blanc* » qui évacue toute nuance, un sentiment de retrouver ses repères identitaires est atteint et Charity peut accepter « *que la vie se poursuive* ». Cet extrait illustre ainsi très clairement la proposition de Jetten et col. (2004) selon laquelle les membres de groupes minoritaires peuvent recourir à une vision dichotomique stricte séparant le groupe de pairs, vus de façon positive, des autres groupes, vus de façon dévalorisée, afin de préserver un sentiment d'identité social positif.

Bien que la perte de repères identitaires soit rendue d'autant plus difficile que ce sont des repères fondamentaux -car liés aux croyances religieuses- qui sont attaqués, la perte de liens affectifs importants est aussi vécue très douloureusement et contribue à accentuer le questionnement identitaire : -« C'était difficile de regarder la famille et les amis se détourner de nous et ne pas accepter le choix que nous avons fait. » (Pam, avril 2005),

Le discours de Pam, quoique très retenu au plan émotif, laisse deviner non seulement les déchirements auxquels elle a dû faire face, mais aussi la douleur du rejet qu'elle a subi. Dans les faits, les membres des deux groupes sont contraints de se croiser puisqu'ils partagent un territoire commun. Cependant, les fidèles de Warren Jeffs avaient reçu l'ordre d'éviter tout contact avec ceux qui étaient partis, considérés comme des apostats. Le rejet implicite de l'autre contenu dans cet évitement est lourd à porter puisque, selon la doctrine mormone, les liens affectifs doivent être rompus avec ceux-ci, y compris dans la vie éternelle (Bistline, 2004 ; Quinn, 1994). Ainsi, les participants n'ont pas seulement choisi de quitter un leader et sa congrégation, mais aussi ils ont choisi, de ce fait, de renoncer à leurs liens avec parents et amis pour l'éternité. Jason, dans le prochain extrait, donne une idée de l'ampleur des renoncements que la scission entraîne :

-«Aidez-moi! Pas un jour ne passe sans que quelque chose ne survienne qui me rappelle mes parents. Je ne peux m'empêcher de souffrir de la perte de notre amitié perdues et je me met en colère contre Warren encore une fois. Je sais que Dieu nous a demandé de pardonner et d'oublier, mais juste quand je sens que je vais bien aller, il ruine un autre de mes amis ! » (Jason, juin, 2005)

La détresse qui se dégage de cet extrait rend bien les enjeux de la décision prise de quitter l'église FDLS pour suivre Winston Blackmore. L'appel à l'aide de Jason donne une idée du long temps requis pour faire le deuil de ses proches. On imagine facilement l'ambivalence que pourrait ressentir Jason devant son choix, tant il semble se sentir seul depuis son départ. La tentation de faire comme ses amis et d'y retourner afin de retrouver une sérénité identitaire perdue est sûrement présente.

Julie, pour sa part, parle surtout de la pression qu'elle a subie de la part de ses anciens coreligionnaires, mais un doute relatif au bien-fondé de sa décision semble néanmoins émerger de son discours:

-« C'était vraiment une période difficile parce que la pression exercée par nos frères et soeurs, par les gens avec lesquels nous avons grandi et par des gens que nous adorons était extrême. Ils décrivaient mon époux comme une personne diabolique, vous savez, c'était vraiment difficile. Ils voulaient même, ils exigeaient que nous abandonnions Winston, sans égard pour nos sentiments. (Julie, avril 2005).

Julie utilise le *nous* comme si ses sentiments étaient partagés par tous, mais l'emploi du *nous* est aussi une façon de se protéger de la charge émotionnelle éveillée en elle en la distribuant sur un plus vaste ensemble. En dépit de cette façon de faire qui réduit la part personnelle de sa décision, un important conflit de loyauté entre sa fidélité envers ses amis, ses proches et ses parents et celle envers Winston Blackmore semble au coeur de son déchirement. Cependant, l'utilisation de l'imparfait suggère que les émotions et les faits décrits sont choses du passé, à moins qu'il ne s'agisse d'une façon de se dégager de ces émois, en y mettant une distance temporelle. Il est intéressant, à ce propos, de noter que Julie en appelle à l'interlocutrice comme témoin de son tourment: *vous savez*. Comme si elle cherchait chez son interlocutrice une confirmation du bien-fondé de sa décision ou une approbation de son raisonnement. D'ailleurs, le fait d'invoquer le recours au clivage dichotomisant de la part des mormons restés fidèles à Warren Jeffs, en disant qu'ils décrivaient son époux comme *une personne diabolique*, semble aussi être utilisé dans son discours comme une façon de démontrer que sa décision est juste. L'emploi de ces

stratégies rhétoriques peut indiquer que Julie se sent encore un peu fragile au plan de sa reconstruction identitaire.

Le clivage dichotomisant dont témoigne Julie en référant aux fidèles du groupe-mère est aussi manifeste dans l'épithète d'apostat que les membres des deux groupes se servent pour désigner l'autre. Cet épithète est particulièrement difficile à subir car il remet en question le fondement même de leur identité sociale, soit leur appartenance à l'église mormone fondamentaliste:

-« Ils nous appellent des apostats, c'est la raison pour laquelle ils ne peuvent plus s'associer à nous, les apostats, mais de la façon dont nous regardons la situation, nous n'avons pas changé nos croyances. En réalité, ce sont eux les apostats ! » (Judith, avril 2005).

L'usage de l'épithète d'apostat montre bien que le conflit identitaire est de première importance. Ce qualificatif stigmatisant utilisé par Judith participe à la dichotomisation eux/ nous qui est un des moyens de base pour construire -ou reconstruire- un sentiment d'identité sociale (Hogg, 2001; Ellemeers et col., 1999 ; Jenkins, 2004). Le retournement de l'étiquette sur les fidèles de Warren Jeffs qu'effectue Winston Blackmore dans le prochain extrait est, à ce propos, une façon habile d'aider les membres du nouveau groupe à sauvegarder ce qui est possible de sauvegarder de leur ancienne identité sociale, comme le notent Van Knippenberg et col. (2002) :

« Un apostat est quelqu'un qui abandonne sa foi en Dieu, les engagements qu'il a pris, sa famille, ses pères. Selon ma perspective, ces femmes de l'église FLDS qui ont renoncé à leurs vœux de mariage et qui ont quitté leurs hommes sans aucune raison valable sont les plus grandes apostates que la religion mormone a connues! »(Winston Blackmore, Juillet, 2005)

L'attribution de cette étiquette à l'autre aide ses fidèles à calmer leurs angoisses existentielles en les rassurant sur leur statut de mormons fondamentalistes. Cet extrait du discours de Robert en est l'illustration :

-« Je ne suis pas un apostat, même si pendant un temps j'ai cru les accusations lancées par ma famille. Maintenant, j'accorde peu d'importance au mot apostat, ou traître ! » (Robert, août 2005).

La négation des accusations : « *Je ne suis pas un apostat* » constitue sans doute une première étape dans le rétablissement d'une identité sociale perdue, mais sans la redéfinition du sens donné aux termes même des accusations, comme Winston Blackmore et Robert le font dans les deux précédents extraits, il ne serait guère possible de redécouvrir un sentiment positif d'identité sociale.

Une autre façon de calmer l'angoisse existentielle éveillée par le départ du groupe-mère consiste à justifier en quoi les participants demeurent des mormons fondamentalistes. Cet extrait d'un entretien avec Susan illustre bien le besoin qu'elle ressent de prouver à ses yeux, et aux yeux de son interlocutrice, qu'elle est bien une mormone fondamentaliste malgré son excommunication de la FDLS:

-« Je suis née dans une famille plurielle [polygame]. J'ai toujours vécu dans cette culture et dans cette religion. Je peux donc affirmer que je suis une mormone fondamentaliste. » (Susan, avril 2005).

Tant dans l'affirmation de Robert que dans celle de Susan, un processus de mise à l'épreuve est présent. Chez Susan, cela consiste en une affirmation d'une des principales caractéristiques distinctives de sa religion : *Je suis née dans une famille plurielle [polygame]*. Cette affirmation est suivie de deux autres tout aussi fondamentales : *J'ai toujours vécu dans cette culture et dans cette religion*. Elle utilise cette stratégie pour prouver à son interlocutrice qu'elle est bien une mormone fondamentaliste. Ce qui auparavant allait sans dire doit maintenant être affirmé haut et fort, possiblement pour mettre un terme à l'angoisse existentielle d'abord ressentie. À la quête de son identité comme mormon fondamentaliste s'ajoute toutefois celle de la reconnaissance par Dieu du groupe auquel ils appartiennent désormais. Cette question est, en fait, indissociable de la précédente puisqu'elle la recouvre. Comment, en effet, se sentir certain d'être un mormon fondamentaliste si le groupe auquel on appartient n'est pas reconnu comme tel par Dieu ? Cette interrogation prend une importance capitale pour les participants rencontrés puisque,

selon les préceptes de cette religion, Dieu choisit de se faire entendre d'abord et avant tout par l'intermédiaire du leader. Cela devient d'autant plus angoissant comme enjeu identitaire que, selon le mormonisme qui est une religion apocalyptique, le leader reçoit un don divin qui fait de lui le seul être à pouvoir les amener au paradis lors du jugement dernier.

Sommes-nous reconnus par Dieu?

La confrontation à la question du statut de leur groupe comme groupe de mormons fondamentalistes légitimes aux yeux de Dieu permet d'observer l'importance du rôle joué par Winston Blackmore auprès des participants. En entreprenant un processus de comparaison avec les mormons du passé, il tente de valider l'existence du groupe auprès de Dieu tout en légitimant, du moins implicitement, sa position de leader. En effet, les membres s'inquiètent de l'absence d'un signe divin qui confirmerait la légitimité de leur leader. Cela est d'une grande importance au plan de l'identité sociale car, selon la doctrine fondamentaliste, le leader doit être reconnu par Dieu faute de quoi les membres se trouveraient sur la voie de la perdition. Le besoin d'être reconnu par Dieu participe ainsi à l'angoisse existentielle et donne lieu à de nombreux appels de la part des membres tantôt adressés au groupe, tantôt adressés spécifiquement à Winston Blackmore : « *Winston, (...) n'avons-nous pas besoin d'une chaîne d'autorité précise nous liant au Père ?* » (Adam, Juin, 2005).

Des questions adressées à Winston Blackmore et qui laissent deviner, comme celle d'Adam, une grande inquiétude de se trouver sans hiérarchie cléricale et sans leader reconnu par Dieu sont nombreuses sur le forum de discussion WEB du groupe. Certaines, plus spécifiques, interrogent directement la mythologie du groupe :

-« Donc, les clefs d'Élias¹² n'ont pas quitté la terre? Il me semble que nous n'avons pas d'autorité pour agir au nom de Dieu si l'Oncle Rulon n'a pas ordonné de successeur ? » (Charles, Juin, 2005).

¹² Les clefs d'Élias sont, en fait, un symbole représentant le lien du leader avec Dieu. Chaque nouveau leader doit, par le biais d'un songe ou d'une révélation, se déclarer le détenteur de celles-ci pour être considéré

Dans un tel climat d'angoisse et de crainte par rapport à leur salut, Winston Blackmore se doit de rassurer ses fidèles sur la reconnaissance de son autorité par Dieu en dépit d'avoir été destitué par Warren Jeffs et de son refus de porter le titre de leader. De fait, il met de l'avant certains passages des livres sacrés qu'il utilise pour légitimer le statut de ses fidèles. Notamment, il puise auprès de Leroy Johnson pour conforter ses fidèles dans leur choix :

-« Une fois, dans l'une de nos rencontres, une personne a levé sa main pour demander à l'Oncle Roy s'il avait reçu les clefs d'Élias et s'il avait la commission de Dieu pour être prophète. Il a répondu en disant que : « Si un homme avait eu une telle expérience, il a été incapable d'en parler » (Winston Blackmore, Juin, 2005)

La rhétorique de Winston Blackmore est ainsi basée sur quelques notions qu'il répète assidûment dans ses écrits journalistiques et dans ses commentaires sur le Web. Il y minimise le rôle du clergé, valorise l'engagement de chacun et en appelle à une relation personnelle à Dieu. Le fait de circonscrire son enseignement à quelques notions doctrinales à ce moment particulier de la fondation du nouveau groupe favorise l'adhésion de ses fidèles puisque ce sont des messages simples et rassurants qu'il leur est possible de mettre en pratique:

-« Nous ne serons jamais libres de la présence d'hommes mauvais. Nous devons donc tous avoir notre propre engagement solennel et ainsi croire que la parole de Dieu est vraie et de respecter les commandements de Dieu.» (Winston Blackmore, Juin, 2005).

Winston Blackmore donne par de tels discours des repères clairs. Il rappelle aux membres un engagement passé auquel il leur est facile de se référer de nouveau, mais surtout il rend légitime leur cheminement religieux hors de l'église FLDS en réaffirmant l'importance de leur relation personnelle à Dieu et à ses commandements. Ce faisant, il minimise la rivalité ouverte avec Warren Jeffs et son groupe bien qu'il y réfère implicitement lorsqu'il parle *d'hommes mauvais*. En rappelant le discours de prophètes passés, en référant à des textes sacrés qui soutiennent leur mode de vie, en comparant leur groupe aux groupes de premiers

comme un chef légitime par ses fidèles. En effet, leur possession, puisqu'elles permettraient d'ouvrir les portes du paradis, confirmerait sa relation privilégiée avec Dieu.

mormons fondamentalistes, Winston Blackmore rassure les fidèles tout en remplissant une fonction de vecteur identitaire pour eux.

À ce propos, il est intéressant de référer aux travaux de Van Knippenberg et col. (2002) qui suggèrent que la fusion de deux entreprises provoque un sentiment de menace pour l'identité sociale des membres des deux groupes. Ils notent que pour réussir la fusion, il faut, entre autres, que les dirigeants de la nouvelle entreprise favorisent l'émergence d'une identité sociale valorisant la continuité avec les principes préalables à l'association, tout en y intégrant ceux communs aux deux entreprises. Il semble que Winston Blackmore, bien que gérant une scission plutôt qu'une fusion, emprunte quelque peu à la stratégie décrite par Van Knippenberg (2002) dans la formation de son nouveau groupe. Plutôt que de jouer uniquement la carte de la rivalité avec Warren Jeffs, il enjoint ses membres à voir leur situation comme rappelant celle des premiers mormons fondamentalistes, puisant ainsi dans un sentiment de continuité plutôt que de rupture. La comparaison avec des groupes admirés du passé semble ainsi viser à recentrer les fidèles sur un objectif partagé avec ces derniers, soit celui d'assurer la pérennité de leur culte malgré l'adversité. Comme le précise Smurda et col. (2006) ainsi que Casoni & Brunet (2004), le partage d'un projet commun permet aussi de créer une cohésion groupale qui consolide le groupe :

-« Il importe peu si vous êtes ridiculisés, persécutés et détestés. Ces choses arrivent pour voir comment vous agirez. Comment pouvez-vous acquérir de l'expérience si vous n'avez jamais eu d'expériences? Comment serez-vous capable de pardonner si vous n'avez jamais été offensés? Est-ce que vous avez réellement pensé que le Seigneur allait donner l'expérience du manifeste¹³ aux saints vers la fin de 1890, lorsqu'ils ont dû décider s'ils allaient suivre leurs leaders actuels ou s'ils allaient suivre les évangiles des leaders du passé, sans leur donner l'occasion de voir s'ils étaient convertis

¹³ Le manifeste réfère à un document rédigé par Wilford Woodruff, leader de la religion mormone, dans lequel il proclame que la polygamie doit être abandonnée par les mormons. Cette décision fait suite à d'intenses pressions politiques et législatives contre la pratique de la polygamie. En échange de l'abandon de la polygamie, le territoire du Utah, en grande partie propriété des mormons, a obtenu le statut d'état dans la fédération étasunienne naissante. Les saints auxquels Winston Blackmore réfère plus loin désignent les personnes qui ont refusé le manifeste de 1890 et ont fondé des groupes de mormons dits fondamentalistes pratiquant la polygamie tel que dicté par le fondateur de la religion mormone, Joseph Smith.

au mormonisme ou s'ils étaient uniquement convertis aux leaders? Dommage que cela doive se produire. Il n'y avait que cinq ou six hommes et femmes sur des milliers qui n'ont jamais renoncé aux principes salvateurs de l'évangile. Oncle Roy, Oncle Rulon, nos pères et mères ont bravement honoré leurs témoignages. Ils sont célèbres parce qu'ils sont demeurés fidèles! » (Blackmore, 2003 e : 4).

Par cette harangue, Winston Blackmore semble conforter les membres de son groupe dans leur choix de le suivre en les comparant aux « cinq ou six hommes et femmes » qui sont demeurés fidèles au culte. Il les encourage à endurer l'adversité et même à y puiser force et fierté. L'appel à la fidélité aux textes sacrés déplace aussi le point focal du conflit entre Warren Jeffs et lui-même vers une valeur indiscutable et qui a le potentiel de mener ses fidèles à un statut futur enviable : *Ils sont célèbres parce qu'ils sont demeurés fidèles!* Cette harangue montre aussi la marge de manœuvre restreinte qui est la sienne ; pour être crédible auprès de ses fidèles, il doit, en effet, agir en leader sans se désigner comme tel afin de former un nouveau groupe, tout en se dissociant des leaders du passé et du présent qui se seraient éloignés du mormonisme fondamentaliste. Il souhaite ainsi se dissocier des leaders mormons qui ont abandonné la polygamie en 1890, mais aussi se distancier de Warren Jeffs, abhorré par ses fidèles. En compagnie de tant de leaders répudiés, il n'est guère surprenant que Winston Blackmore refuse de porter le titre de leader tout en assumant, par ailleurs, les fonctions de façon évidente.

Dans l'extrait suivant, on observe un Winston Blackmore parlant, en effet, avec l'autorité d'un chef. Sans nommer clairement le groupe de Bountiful resté fidèle à l'église FLDS, sûrement afin de ne pas ajouter aux conflits de loyauté de certains de ses membres mais encore, plus subtilement, pour signifier possiblement le mépris suprême qu'il adresse à Warren Jeffs, Winston Blackmore cherche à glorifier les épreuves vécues par les hommes qui lui sont fidèles :

-«Il est de mon avis que le crime le plus grave commis contre les croyants des principes fondamentaux du mormonisme depuis le martyre des prophètes Joseph et Hyrum Smith a été commis au cours de la dernière année par des fondamentalistes eux-mêmes. La perte potentielle des propriétés en 1880, les arrestations massives des années 1940 et 1950 ne sont rien comparées à la

dévastation, le chagrin d'amour et la torture adultère¹⁴ pratiqués sur certains pères fidèles.» (Blackmore, 2004 d :1)

En associant ses anciens coreligionnaires, dont implicitement Warren Jeffs, aux pires criminels de la foi, il reconnaît la victimisation dont aurait été l'objet certains de ses fidèles qui l'ont suivi ; *pratiqués sur certains des pères fidèles*. Ce faisant, il montre qu'il est sensible à leur souffrance, mais aussi il se trouve à les glorifier en les associant à des mormons célèbres. En outre, il normalise l'expérience vécue en la comparant aux épreuves de leurs ancêtres. Il en fait ainsi une partie intégrante de l'expérience religieuse fondamentaliste mormone.

La comparaison avec des événements historiques permet d'attribuer un sens différent aux conflits avec les mormons du groupe de Warren Jeffs. Malgré la souffrance qu'elle provoque, la scission est présentée comme une épreuve spirituelle nécessaire, ce qui contribue à renforcer l'identité sociale ébranlée. Ce renversement dans l'interprétation du vécu, passant d'une compréhension de celui-ci comme une épreuve malheureuse à celle d'une épreuve nécessaire qui les place au même rang que les mormons idéalisés du passé permet ainsi de réparer les atteintes à l'identité sociale. Une certaine fierté peut désormais en être tirée :

-« Je crois que mes croyances sont plus fortes maintenant, je suis plus déterminée à vivre de cette manière, parce que je sais comment il est facile d'être détournée de ses croyances.» (Charity, avril 2005)

Ce processus de comparaison semble donc avoir permis aux membres de se réapproprier le droit de constituer un groupe légitime, comme leurs ancêtres le firent, malgré leur exclusion de l'église FLDS. Cet aspect est plus important qu'il ne paraît car non seulement le sentiment de constituer un groupe légitime de mormons fondamentalistes renforce-t-il leur identité sociale, mais de plus les rassure existentiellement, car selon leur doctrine, seuls les mormons qui respectent les fondements de leur religion accéderont au paradis, et

¹⁴ Winston Blackmore réfère ici aux épouses qui ont choisi de rester au sein de l'église FLDS, quittant ainsi leurs maris, fidèles à Winston Blacmore. La *torture adultère* réfère au fait que ces femmes aient été subséquemment mariées à d'autres hommes de l'église FLDS par Warren Jeffs.

dans ce dessein, ils doivent obéir à un leader qui est considéré comme un prophète envoyé par Dieu.

Bien que la quête de légitimité aux yeux de Dieu ait constitué une dimension importante du questionnement existentiel associée à la perturbation de leur identité sociale, les allégations d'entorses aux lois véhiculées par les médias ont également contribué à faire pression sur celle-ci. Le choix de distinguer cette dimension des deux précédentes pour des motifs de clarté ne doit cependant pas obscurcir le fait que le questionnement identitaire qui a été décrit était aussi nourri par les allégations dont ils font l'objet. S'ajoutait ainsi aux atteintes à l'identité sociale précédemment décrites celle associée aux allégations et qui donnait aux participants une impression d'être persécutés.

Sommes-nous des criminels ?

Les allégations qui semblent le plus atteindre l'identité sociale des participants sont celles qui touchent aux droits et libertés des enfants et des femmes. Ainsi, la pratique illégale de la polygamie est dénoncée par plusieurs journalistes et organismes car elle contraindrait des jeunes filles à des mariages précoces souvent avec des hommes beaucoup plus âgés qu'elles. Le choix des jeunes filles de se marier dès l'âge de 13, 14 ou 15 ans est ainsi remis en cause par les journalistes et certains groupes d'intérêt qui dénoncent les maternités répétées et la faible scolarisation qui découlerait trop souvent des mariages précoces (British Columbia Teachers' Federation, 2004; Campbell et col., 2005; Cook, 2006; Communities on Polygamous Issues, 1993; Matas, 2005; Russell, 2004; West Coast LEAF, 2005). L'allégation de maltraitance des enfants est également source d'ébranlement identitaire, tout comme l'est celle d'agressions sexuelles des enfants. Cet extrait de l'entretien de Mark donne une idée de l'effet provoqué par cette dernière allégation :

-« Lorsque les allégations de sévices des enfants (ont été formulées), plusieurs d'entre elles clamaient: « Bien sur il n'y a pas de preuves de ces allégations, il n'y a aucun enfant particulier qui a été abusé parce que tout le groupe est victime de sévices...toute votre société commet des sévices. Donc

toute votre religion, tout votre style de vie est victimisant pour les gens, toutes vos croyances... » Toute cette réalité est victimisante, bien sur ils n'identifieront pas personne. Ils ne peuvent isoler une personne qui a été victime de sévices, toute votre société commet des sévices » (Mark, 2005)

La généralisation sarcastique de cette allégation à tous les enfants et à tout le groupe rend bien l'indignation de Mark, mais également suggère qu'il est très touché par cette allégation. L'utilisation de la deuxième personne donne l'impression que Mark cherche à prendre distance par rapport à l'affect éveillé en lui, comme si cette allégation ne le visait pas mais concernait autrui et la religion d'un autre. En même temps, le fait de grossir l'allégation, en la caricaturant « *tout le groupe est victime de sévices...toute notre société commet des sévices* » donne une impression qu'il en est néanmoins très affecté. Mais aussi, en exagérant tant l'allégation, l'impression que ceux qui la portent ne peuvent être que malicieux ou aveuglés par leur discrimination envers les mormons de Bountiful se dégage. De la même manière, en répétant le mot *tout* -qui en anglais est invariable (whole)- il donne encore plus de poids à l'exagération. D'autres témoignages montrent bien jusqu'à quel point les allégations d'entorses à la loi à leur endroit affectent l'identité sociale des participants :

-« Et une femme m'a dit: « Je sens lorsque je marche dans la rue que je suis une femme stupide, sans éducation, une femme victime de lavage du cerveau [Brainwash] ». Et alors nous avons commencé à nous sentir ainsi, et c'était accablant pour nous » (Nicole, avril 2005).

Cet extrait de l'entretien avec Nicole rend de façon très imagée la gravité de l'atteinte à l'image de soi, partie intégrante de l'identité sociale, ainsi que son effet ; *c'était dévastateur pour nous*. L'utilisation de l'imparfait indique soit que l'atteinte à l'identité sociale est chose du passé ou encore que Nicole situe cette atteinte dans le passé afin de mieux s'en dégager émotionnellement. Une des façon d'y faire face consiste à assimiler ces expériences au vécu religieux dans un effort d'en normaliser l'expérience, comme un précédent extrait de Winston Blackmore l'illustre ; « *Il importe peu si vous êtes ridiculisés, persécutés et détestés. Ces choses arrivent pour voir comment vous agirez.* ». Ainsi, en interprétant les allégations comme des actes de persécution dont ils ont l'habitude et qui

font partie de leur expérience spirituelle, comme le prochain extrait l'illustre, une voie de sortie peut être trouvée :

-« Le mormonisme a commencé dans un nuage de persécution et il en a toujours été ainsi, alors, j'ai enseigné à mes enfants à s'attendre à cela, parce que si vous croyez en cette manière particulière (de vivre), vous devez vous attendre à être persécutés. Cela fait partie de notre expérience, cela fait de nous qui nous sommes. » (Mark, avril, 2005).

Mark normalise les allégations à leur encontre en les assimilant à des persécutions et en les intégrant aux pratiques mormones et à l'histoire du mormonisme. En disant que ces persécutions les ont forgées; *cela fait de nous qui nous sommes*, il leur attribue de plus un caractère souhaitable pour la construction de l'identité sociale. Le recours au présent montre qu'il s'agit en outre d'une réalité actuelle. Une dimension semblable se dégage du prochain extrait alors que Julia se défend bien de vouloir perpétrer une infraction :

-« Je pense à la liberté de culte, c'est ma première pensée. Nous ne nous engageons pas dans ceci (la polygamie) pour enfreindre la loi, nous ne faisons pas cela parce que c'est quelque chose qui nous est venu comme cela, mais parce que c'est fondamental dans notre religion. Une croyance qui date de cent ans; honnêtement, c'est une croyance fondamentale de notre religion et alors, c'est ma première pensée, la liberté de culte. Nous n'essayons pas d'enfreindre la loi! » (Julie, avril 2005).

En invoquant la liberté de culte pour défendre la pratique de la polygamie¹⁵, Julia semble vouloir avant tout sauvegarder un droit constitutionnel. Cependant, il est frappant de constater qu'elle n'utilise pas le mot *polygamie* dans cet extrait ni dans le reste de son discours sur le sujet, comme si, malgré tout, elle en ressentait une certaine gêne. Il est également frappant d'observer que Julie ressent le besoin de souligner à son interlocutrice que la polygamie constitue *honnêtement* une croyance fondamentale. Le recours à l'adverbe *honnêtement* renforce l'impression que Julia est moins à l'aise de parler de la pratique de la polygamie qu'elle n'en paraît à première vue. En ce sens, il semble que la confrontation au regard de l'autre, non mormon, est difficile et constitue une certaine menace pour son identité sociale.

¹⁵ En vertu de l'article 293 du code criminel, la pratique de la polygamie est une offense criminelle.

Contrairement à la réaction aux atteintes à leur identité sociale provoquées par le départ du groupe-mère, la réponse aux allégations d'entorses aux lois n'a pas passé par une dichotomisation franche entre mormons fondamentalistes et non mormons, comme l'a décrit Jetten et col. (2004). Plutôt, un biais discriminatoire tel que proposé par Leonardelli et Brewer (2001) a été construit ciblant les anciens membres, dont particulièrement l'ex-membre qui a écrit son autobiographie (Palmer et Perrin, 2004) ainsi que les groupes d'intérêt qui dénoncent certaines conditions de vie des mormons de Bountiful. Ceux-ci sont vus comme des détracteurs qui causent un tort malicieux à leur communauté :

-« Quelqu'un entend quelques choses à propos de notre communauté et il veut rendre les informations aussi laides que possibles. Toute la couverture médiatique, ce qu'ils disent de nous, vous lisez ça et vous les croyez. Ils devraient dire : « Est-ce que ça se produit vraiment ? » Mais, ils ne le font pas, ils préfèrent vendre des journaux que de dire la vérité. Et X, elle écrit, elle était au sommet. Elle est totalement contre nous, et encore elles ne nous croient pas. Elle était au sommet et elle croit seulement les rumeurs. Je ne sais pas ce qu'elle a contre nous, mais elle attaque de façon répétée notre communauté avec ses sous-entendus et ses mensonges » (Susan, avril, 2005).

Dans cet extrait de l'entretien de Susan, la colère et l'indignation sont palpables. Il est intéressant d'observer toutefois que le clivage dichotomique utilisé vis-à-vis des mormons du groupe-mère ne se retrouve pas ici. Plutôt un biais discriminatoire ciblant une journaliste en particulier, ainsi que les médias de façon générale, est observé. Susan s'indigne que cette journaliste ait assisté à une conférence organisée par des femmes mormones de Bountiful, le *Summit on Polygamy* sans que son discours en soit changé; *elle était au sommet et elle croit seulement les rumeurs*. Elle qualifie, de plus, les allégations véhiculées par les médias *d'attaques, de mensonges, de sous-entendus* et d'informations *rendues aussi laides que possibles*. Le sentiment d'être l'objet d'attaques mensongères et malicieuses ressort ainsi de façon non équivoque.

Une des stratégies ainsi utilisées pour restaurer leur identité sociale a consisté à prendre la parole dans des événements publics dans le but de se redéfinir socialement. Ceci consiste en un revirement important dans le type d'interactions entretenues jusque là avec les non mormons qui, auparavant, étaient surtout ignorés (Pelland et Casoni, soumis). Le besoin

de restaurer une identité sociale positive a été ressenti comme étant à ce point nécessaire que des femmes mormones ont, en effet, décidé d'organiser un conférence publique sur la polygamie, le *Summit on Polygamy*, afin de tenter de corriger leur image publique et donc, de rétablir une identité sociale plus acceptable pour elles :

-« Avec le sommet, je savais que cela n'allait pas faire une différence, mais je crois que le but premier était... Il y avait les gens qui ont été bons pour nous, qui nous ont accepté, donc on se devrait de les aider à nous comprendre un peu mieux et pour les autres, leur laissez savoir que nous sommes humains. » (Judith, avril 2005).

Judith semble avoir peu d'attentes malgré l'énergie et le travail nécessaires pour organiser un tel événement. Le besoin d'être reconnue comme une personne comme les autres *nous sommes humains* donne une idée cependant de comment elle a pu se sentir exclue par la désignation sociale implicitement contenue dans les allégations à leur encontre. Un peu plus tard dans l'entretien, elle élabore un peu plus sur son besoin de restaurer son identité sociale :

-« Je veux juste rencontrer quelqu'un, me faire des amis, pour avoir quelqu'un quelque part qui nous connais au moins un peu et qui peut nous aider à faire cesser ou à faire dévier un peu de tension qui est mise sur nous » (Judith, avril 2005).

Le passage du *je* au *nous* suggère que Judith passe du besoin personnel au besoin groupal dans cet extrait. Son désir de rencontrer quelqu'un à l'extérieur du groupe, de se faire des amis non mormons fondamentalistes semble assez personnel, alors que l'idée d'en faire un porte-parole pour le groupe lui semble possiblement mieux rejoindre les besoins du groupe. Par ailleurs, de la même manière que l'affirmation de leur statut identitaire a été utilisée par plusieurs participants pour aider à rétablir d'abord leur identité de mormon fondamentaliste puis leur appartenance à un groupe reconnu par Dieu, dans le prochain extrait, Susan s'approprie la pratique de la polygamie, soit l'une des allégations de conduite criminelle formulées contre eux :

-«Je suis née dans cette religion. Je sens que j'essaie de faire des efforts pour vivre l'ensemble des croyances et des enseignements de Joseph Smith, le premier fondamentaliste qui a établi le mormonisme, et cela inclut avoir plus d'une épouse » (Susan, avril 2005).

Bien entendu, il doit être plus difficile pour une femme mormone d'accepter la pratique de la polygamie que pour un homme. Elles sont presque toutes mariées à leur majorité ou même avant, sont confrontées au partage de leur mari et obligées de taire la jalousie comme toutes les autres émotions vues comme négatives envers les autres épouses de celui-ci (Bistline, 2004; Palmer et Perrin, 2004). De plus, elles ne peuvent compter sur leur mari pour assurer la survie économique de leur famille. En effet, que le mari soit tenu de donner à ses épouses et enfants certains biens matériels ou encore des denrées alimentaires, il est entendu que les femmes sont responsables de leur propre survie économique et de celle de leurs enfants, ce qui peut entraîner parfois des situations de grand stress économique (Committee on Polygamous Issues, 1993). En ce sens, le questionnement existentiel suscité par les allégations d'entorses aux lois liées à la polygamie touche les femmes possiblement plus que leurs maris, d'où le besoin observé d'y réagir. En effet, le *Summit on Polygamy* a été organisé par les femmes du groupe et ce sont encore elles qui se présentent aux conférences, dîners-causeries et autres événements portant sur les mormons fondamentalistes organisés par des groupes d'intérêt qui militent contre la polygamie ou encore pour les droits des enfants en y revendiquant le droit de parler en leur propre nom, comme si c'étaient elles dont l'identité sociale avait le plus souffert des allégations à leur endroit.

Les menaces d'ébranlement de l'identité sociale ont ainsi poussé les membres du groupe à l'action. Ce sont principalement les allégations de conduites contraires aux lois qui ont motivé cette mobilisation à agir. Des femmes du groupe se sont, en effet, engagées à organiser une conférence sur la polygamie, engagées à parler aux journalistes et à participer activement aux événements publics organisés par les groupes d'intérêt et de défense des droits qui dénoncent le mode de vie des mormons fondamentalistes (Pelland et Casoni, soumis). Outre Winston Blackmore, peu d'autres hommes du groupe se sont, en effet, engagés dans l'action.

Conclusion

L'identité sociale des membres du groupe de mormons fondamentalistes dirigés par Winston Blackmore a été ébranlée par la scission avec l'église FLDS ainsi que par les allégations d'entorses aux lois formulées à leur encontre. Cela a conduit à l'effritement de leurs repères identitaires. Pour résoudre cette incertitude identitaire, des processus de comparaison ont été entrepris entre le groupe dirigé par Winston Blackmore, les mormons du passé, les fidèles de la FLDS ainsi qu'avec les non mormons. Cette stratégie, parmi d'autres, a permis aux participants de construire une nouvelle catégorisation identitaire initialement définie en fonction d'une dichotomie *eux* et *nous* qui s'est progressivement estompée. Simultanément le questionnement identitaire associé aux allégations de conduites contraires aux lois a amené les participants à se redéfinir par rapport aux non mormons. Grâce au recours à un biais discriminatoire, ils ont catégorisé les citoyens du monde extérieur à leur communauté selon qu'ils portaient ou non des allégations à leur encontre. Cette dimension de l'atteinte de leur identité sociale les a amenés à modifier leur comportement, allant d'un renfermement sur eux-mêmes à une plus grande participation au monde extérieur. En ce sens, une identité sociale qui, cette fois, se confronte au monde extérieur au groupe semble s'être forgée.

Il appert, enfin, que le fait de retrouver un sentiment positif d'identité sociale a contribué à faire diminuer le besoin d'une catégorisation dichotomique tranchée. Bref, il ne semble plus nécessaire, à un certain point du processus de reconstruction de l'identité sociale des participants, de diaboliser indistinctement l'autre afin d'attribuer à sa propre existence un sentiment de légitimité. À la frontière étanche que constituait le *eux* et le *nous* des premiers temps de la reconquête du sentiment d'identité sociale a suivi une période de moins grande dichotomisation, comme si le sentiment de danger était passé et que le sentiment d'identité sociale était suffisamment rétabli pour que les participants puissent passer à autre chose. Plusieurs questions sont toutefois soulevées par les résultats de cette recherche et mériteraient d'être soumises à étude. Bien que peu d'hommes aient accepté d'être interviewés, il est néanmoins frappant de constater, qu'hormis le leader, et contrairement aux femmes, ils ont été peu nombreux à s'engager auprès des non mormons pour corriger

l'image sociale d'eux projetés par les médias. Serait-ce parce que leur identité sociale est moins atteinte que celle des femmes qui ont participé à la recherche? Ou encore, serait-ce qu'ils craignent d'être identifiés publiquement de peur d'être accusés de polygamie? Une autre question qui est soulevée concerne les effets de la confrontation avec le monde extérieur. Cela entraînera-t-il des départs du mormonisme fondamentaliste? Comment, le cas échéant, y réagira la communauté? Par un nouveau repli sur eux-mêmes ou par une tentative de modifier certaines pratiques pour mieux les adapter aux réalités actuelles? Quant à l'avenir du groupe, il sera important de bien cerner comment ils réagiront à la suite du rapport de la commission d'enquête nommée par le gouvernement provincial pour étudier les allégations qui sont formulées à leur endroit. Dépendant, bien entendu, des recommandations de cette commission, assisterons-nous à un renfermement et à une diabolisation du monde extérieur ou au maintien des échanges? Il serait malheureux et dommage d'assister à un retour vers le repli sur le groupe car ce sont dans ces conditions qu'il est le plus difficile d'offrir aide et assistance à ceux qui le souhaiteraient ou en auraient besoin.

Références

- Akerlof, G.E. and Kranton, R., 2000, Economics and Identity, Quarterly Journal of Economics, vol. 15, no. 3, p.715-753.
- Bistline, G. B. (2004). The Polygamists: A History of Colorado City Arizona. Agreka, Utah. 432p.
- Blackmore, W. (2003e). Editorial Comments. North Star Chronicles, no 1 vol 6, p.4
- Blackmore, W. (2004d). Comment. North Star Chronicles. Vol. 2 no. 5, p.1
- Branscombe, N.R., Spears, R., Ellemers, N. , Doosje, B. (2002). Intragroup and Intergroup Evaluation Effects on Group Behavior. Personality and Social Psychology Bulletin, Vol. 28, No. 6, 744-753 (2002)
- Brewer M. B., (1991). The social self: On being the same and different at the same time, Personality and Social Psychology Bulletin, 17, 475-482.
- Brewer, M. B. (1993). Social identity, distinctiveness, and in-group homogeneity. Social Cognition. 11, 150–164.
- Brewer, M.B. (1999). "Multiple identities and identity transition: implications for Hong Kong". International Journal of Intercultural Relations. Volume 23, Number 2, 1 March 1999, p. 187-197
- Brewin, A. (2004). Women's Equality and Religious Freedom Consultation Report. West Coast LEAF 5 juillet 4, p.1-51
- British Columbia Teachers' Federation. (2004). report. Lundi 5 juillet 2004.
- Brooke. A. (2004). A divided enclave in British Columbia. The Salt Lake Tribune. Sunday March 14, 2004
- Campbell, A., Bala, N., Duvall-Antonacopoulos, K., MacRae L. Paetsch Martha Bailey, J. Baines, B. Amani, B. Kaufman, A. (2005). La polygamie au Canada : conséquences juridiques et sociales pour les femmes et les enfants Recueil de rapports de recherche en matière de politiques. The Alberta Civil Liberties Research Center, p. 1-69
- Casoni, D. & Brunet, L. (2004). Processus groupal d'idéalisation et violence sectaire. Déviance et Société. Vol.29 (1), 75-88.

- Committee on Polygamous Issues, (1993). *Life in Bountiful — A report on the lifestyle of a polygamous community*, (préparé pour le Committee on Polygamous Issues, financé par le Ministry of Women's Equality (C.-B.), 96p.
- Cook, R. (2006). La polygynie et les obligations du Canada en vertu du droit international en matière de droits de la personne. Ministère de la Justice du Canada. 142p.
- D'amour, M. (2004). Human smuggling denied Critic charges girls trafficked as breeding stock Calgary Sun, 2 août.2004
- Deschamps, J.C., & Devos, T. (1999). Les relations entre identité individuelle et collective ou comment la similitude et la différence peuvent covarier. Dans J.C. Deschamps, J.F. Morales, D. Paez, & S. Worchel (Eds.), L'identité sociale: La construction de l'individu dans les relations entre groupes (pp. 149-167). Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble.
- Doosje, B, Ellemers N, Spears R. 1999a. Commitment and intergroup behaviour. dans Ellemers et al. 1999. Social Identity: Context, Commitment, Content. Oxford: Blackwell, pp. 84-106
- Doosje, B. Spears, R. Ellemers, N. (2002). Social identity as both cause and effect the development of group identification in response to anticipated and actual changes in the intergroup status hierarchy. The British Journal of Social Psychology, mars 2002, volume 42, p.57-76.
- Dovidio, J.F., Gaertner, S.L., Kawakami, K. (2003). Intergroup Contact: The Past, Present, and the Future". Group Processes and Intergroup Relations. Vol. 6(1), p.5-21.
- Ellemers, N., & van Knippenberg, A. (1997). Stereotyping in social context. In R. Spears, P. Oakes, N. Ellemers, & S. A. Haslam (Eds.), The social psychology of stereotyping and group life. Oxford. Blackwell, p. 208-235
- Ellemers, N., & van Rijswijk, W. (1997). Identity versus social opportunities: The use of group level and individual level identity management strategies. Social Psychology Quarterly, 60, 52-65.
- Ellemers et al. 1999. Social Identity: Context, Commitment, Content. Oxford: Blackwell.
- Ellemers, N. Spears, R. Doosje, B. (2002). Self and Social Identity. Annual Review of Psychology, volume 53, p.161-186).

- Frayse, B. (2000). La saisie des représentations pour comprendre la construction des identités. *Revue des Sciences de l'Éducation*. Volume 26, numéro 3, <http://www.erudit.org/revue/rse/2000/v26/n3/000294ar.html>
- Hagendoorn, L., Linssen, H. and Tumanov, S. (2001). *Intergroup Relations in the States of the Former Soviet Union: The perception of Russians*. Hove, England: Psychology Press.
- Hogg, M.A. (2001). A Social Identity Theory Of Leadership, *Personality and Social Psychology Review*, Vol 5, NO. 3, p.184-200
- Hogg MA. (2000). Subjective uncertainty reduction through self-categorization: a motivational theory of social identity processes and group phenomena. dans *European Review of Social Psychology*, ed. W Stroebe, M Hewstone, 11:223-55. Chichester, UK: Wiley
- Hogg, M.A. (2001). A Social Identity Theory of Leadership, *Personality and Social Psychology Review*, Vol 5, No. 3, p.184-200
- Hopkins, N. Kahani-Hopkins, V. (2004). The antecedents of identification: A rhetorical analysis of British Muslim activist' constructions of community and identity. *The British Journal of Social Psychology*. Volume 43, no.1, p.41-57
- Jenkins, R. (2004). *Social identity*. Second edition. Routledge. New York 219p.
- Jetten, J, Spears R, Manstead ASR. (1999). Group distinctiveness and intergroup discrimination. See Ellemers N, Spears R, Doosje B, eds. 1999c. *Social Identity: Context, Commitment, Content*. Oxford: Blackwell pp. 107-26
- Jetten, J., Spears, R., & Postmes, T. (2004). Intergroup Distinctiveness and Differentiation: A Meta-Analytical Integration. *Journal of Personality and Social Psychology*, 86, 862-879.
- Knippenberg, D.V., Knippenberg, D.V. Monden, L. de Lima, F. (2002). Organizational Identification after a merger: A Social Identity Perspective. *British Journal of Social Psychology*. Volume 41. p.233-252
- Lalich, J. (2000). Pitfalls in the sociological Study of Cults. Dans e.d. B. Zablocki, T. Robbins. *Misunderstanding Cults: Searching for Objectivity in a Controversial Field*, Toronto, University of Toronto Press, p.123-155
- Larry King Live. (9 décembre 2006). *Interview With Polygamist Winston Blackmore* <http://transcripts.cnn.com/TRANSCRIPTS/0612/08/lkl.01.html>

- Leonardelli, G. J., & Brewer, M. B. (2001). Minority and majority discrimination: When and why. Journal of Experimental Social Psychology, vol 37, p.468-485.
- Lorenzi-Cioldi, F., & Doise, W. (1999). Identité sociale et identité personnelle. In R. Y. Bourhis & J.-P. Leyens (Eds.), Stéréotypes, discrimination et relations intergroupes (pp. 69-96). Liège: Mardaga.
- Matas, D. (2005). Preventing sexual abuse in a polygamous community. Beyond Borders. P.1-18
- Palmer, D. Perrin, D. (2004). Keep Sweet : Children of Polygamy. Lister. Dave's Press. 394p.
- Pelland, M. A. (2000). Récits de l'expérience de membres actifs et d'anciens membres de groupes sectaires. Mémoire de Maitrise. Université de Montréal. 174p.
- Pelland, M.A., Casoni, D. (Soumis). Entre le retrait et la contestation. Réactions des mormons fondamentalistes à des allégations d'entorses aux lois. Revue canadienne de criminologie.
- Smurda, J.D. Wittig, M.A., Gokalp, G. (2006). Effects of Threat to a Valued Social Identity on Implicit Self-Esteem and Discrimination. Group Processes and Intergroup Relations. Volume 9, no.2, p.181-197.
- Spears, R., Doosje, B., & Ellemers, N. (1997). Self-stereotyping in the face of threats to group status and distinctiveness: The role of group identification. Personality and Social Psychology Bulletin, vol. 23, p.538-553.
- Spears R, Jetten, J, Doosje B. (2001). The (il)legitimacy of ingroup bias: from social reality to social resistance. Dans J.T. Jost, B. Major eds. The Psychology of Legitimacy: Emerging Perspectives on Ideology, Justice, and Intergroup Relations. New York: Cambridge University Press.
- Russell, J. (2004). Annual Report. British Columbia Civil Liberties Association. www.bccla.org/newsletter/BCCLA%20AR%202004%20web.pdf
- Tajfel, H., & Turner, J. (1979). An integrative theory of intergroup conflict. In W. G. Austin & S. Worchel (Eds.), The social psychology of intergroup relations (pp. 33-47). Monterey, CA: Brooks/Cole.
- Van Rijswijk, W.V. Haslam, S.A. Ellemers, N. (2006). "Who do we think we are ? The Effects of Social Context and Social Identification on In-group Stereotyping" The British Journal of Social Psychology. Vol. 45, p.161-174

- Wann, D. L., Grieve, F. G., (2005). Biased evaluations of in-group and out-group spectator behavior at sporting events: The importance of team identification and threats to social identity. *Journal of Social Psychology* 145 (5), 531–545.
- Yin, Robert K. (2003). *Case study research, design and methods* (3rd ed., vol. 5). Thousand Oaks: Sage.

Chapitre 7 : Discussion

Aux premières étapes de ce projet doctoral, le doute était grand! Malgré la pertinence de la problématique, une interrogation méthodologique était récurrente : serait-il possible de rencontrer des membres de groupes religieux minoritaires contre lesquels des allégations d'entorses aux lois sont formulées? Plusieurs écrits sur les groupes sectaires et les nouveaux mouvements religieux permettaient de croire qu'une telle entreprise était périlleuse, et ce, sur deux plans : la faible possibilité de rencontre avec de tels groupes et la pauvre validité de l'information recueillie.

D'abord, la possibilité de réaliser des entretiens avec un ou des groupes vivant en retrait de la société présentait une première difficulté, et elle était importante. En effet, Bromley (2002) observe que les études de conflits entre groupes religieux minoritaires et la société sont souvent rétrospectives parce qu'il est très difficile de rencontrer un groupe qui vit une telle crise. Ainsi, le groupe se sent souvent menacé par les non-membres et les liens avec le monde extérieur en sont grandement affectés; ils craignent les autres et ne veulent pas entrer en contact avec eux très souvent. De nombreuses démarches ont été faites pour rencontrer des groupes, et malgré quelques succès, le lien de confiance entre le chercheur et le membre est fragile. Le statut de chercheur est très insécurisant pour les membres de tels groupes. En effet, l'université et le chercheur sont souvent catégorisés de telle manière à être représentés comme les ennemis naturels des groupes religieux minoritaires. L'association à un département de criminologie ne fait rien pour arranger les choses! Le contact relativement aisé avec la communauté de Bountiful, quoiqu'empreint de ses tentatives de prosélytisme et de son idéalisation de son mode de vie, permet néanmoins de constater que le lien est possible entre chercheur et groupe religieux minoritaire.

La tentation prosélytique peut aussi affecter la validité des données recueillies. Lalach (2001), Rubin (2001) ainsi que Ladkin (1991) sont d'avis que, dans certains cas, les groupes ont une capacité telle à neutraliser l'information transmise aux non-membres que les données recueillies révèlent peu de la réalité construite par le groupe. L'unique étude réalisée auprès des membres de la communauté de Bountiful en Colombie-Britannique par Peters (1994) conclut, tout comme Lalach (2001, 2004), que les échanges entre les participants et la chercheure visent à mystifier le chercheur, à cacher la réalité vécue par les membres. En fait,

elle décrit même le récit des membres comme un compte-rendu fallacieux qui visait à protéger le style de vie polygame des mormons fondamentalistes.

Comment comprendre que cette recherche n'ait pas rencontré les mêmes difficultés? Bien entendu, l'expérience acquise auprès de plusieurs groupes religieux minoritaires aide à mieux traverser les épreuves qui jonchent les étapes de prise de contact et d'explication des visées de la recherche. De même, l'expérience d'entrevue acquise auprès de membres de tels groupes aide à aller plus loin dans les entretiens, notamment en sachant ne pas se montrer menaçant tout en étant capable d'une écoute qui est ressentie comme étant chaleureuse. Cependant, ces éléments ne permettent pas à eux seuls de comprendre pourquoi la stratégie de cueillette de données a résulté en de si riches informations. Une partie des réponses résident sûrement dans l'objet même de cette recherche, les allégations de conduites contraires aux lois. En effet, les participants voulaient en parler, ils avaient beaucoup de choses à dire à ce sujet et acceptaient volontiers d'élaborer leurs réponses. Un autre élément qui donne à penser que les entretiens, notamment, ont été particulièrement riches est la large gamme d'émotions que l'on y retrouve, tout comme l'aspect personnel des métaphores et des exemples évoqués. Ainsi, s'il ne s'agissait pas de parler en langue de bois afin d'en cacher plus que d'en montrer, il semble bien que cela ait beaucoup à voir avec l'objet de la recherche. À preuve, les questions en apparence banales sur l'âge d'un enfant dont une participante a spontanément parlé qui ne reçoivent pas de réponses sous prétexte qu'il s'agit là du domaine privé. En effet, la crainte que les informations consenties soient utilisées contre elle ou son mari pour prouver la polygamie est palpable, mais cette réserve et cette censure du propos disparaissent dès lors qu'elle parle de son expérience des allégations. En effet, que les participants puissent parler, en apparence, si librement se comprend du fait qu'il s'agit pour eux d'un sujet qui n'est ni associé à une censure interne, ni à un besoin de protection par rapport à l'interlocuteur externe.

Mais aussi, compte tenu du contexte difficile dans lequel ils se trouvent à ce moment-ci de leur histoire et du poids que les allégations font peser sur eux, il semble bien que le retrait et le secret ne leur apparaissent plus du tout comme des façons optimales de gérer leurs contacts avec le monde extérieur. Au contraire, ils manifestaient le désir de partager leur histoire avec

leur interlocutrice. Ce constat permet de poser comme hypothèse que le moment choisi pour entrer en contact avec un de ces groupes doit être étudié avec soin; de même, il est utile de savoir que le thème abordé doit s'approcher de leurs préoccupations si l'on cherche à obtenir un discours qui soit potentiellement valide. Cela permet enfin de constater que la rencontre est possible avec des membres de groupes religieux minoritaires et que les données d'entrevue peuvent être suffisamment valides pour donner lieu à des analyses valables.

Sur le plan des connaissances, cette recherche a avant tout permis de constater que, dans certains contextes, les allégations d'entorses aux lois ne conduisent pas les groupes religieux minoritaires à une relation conflictuelle avec les représentants des institutions de contrôle social tel que suggéré par Bromley (2002). Plutôt, dans le cas à l'étude, cela a mené à une forme embryonnaire de dialogue. À cet effet, le désir des mormons fondamentalistes rencontrés d'être socialement acceptés est devenu un médiateur important dans leur décision de modifier certaines de leurs pratiques afin de s'accommoder à la société plutôt que de chercher à engager le combat avec le monde extérieur pour s'en protéger.

Cette étude de la réalité des mormons fondamentalistes canadiens n'a toutefois pas permis d'explorer tous les aspects de leur culture qui ont été dégagés par l'analyse des données. Des éléments importants comme la rhétorique des femmes pour justifier leur mode de vie polygame, l'idéalisation dont est l'objet Winston Blackmore et l'étendue de sa domination doctrinale et politique sur la vie des fidèles sont quelques-uns des aspects qui n'ont pas pu être explorés dans le cadre de cette thèse.

La notion de liberté de choix est un autre élément qui n'a pu être abordé dans cette thèse. Bon nombre de rapports interrogent, en effet, la possibilité des mormons de faire des choix libres dans une telle structure de pouvoir aussi autoritaire (Bradley, 2004, 2006; Committee on Polygamous Issues, 1993; Cook, 2006). Il est intéressant de souligner, à ce propos, que la notion de liberté de choix est omniprésente dans le discours des participants. Une analyse rapide des données d'entrevues permet toutefois de constater que la notion de liberté de choix qui sous-tend leurs propos est construite de manière très différente de celle qui est à la base du concept de consentement libre et éclairé, par exemple, ou de ceux de liberté de penser ou d'agir tel que cela se conçoit généralement dans la société occidentale.

En effet, pour les mormons fondamentalistes rencontrés, être libre de choisir consiste à pouvoir prendre des décisions qui s'inscrivent au cœur de leurs croyances. Plus précisément, ils se représentent la liberté de choix comme une action bipolaire consistant soit à accepter soit à refuser la volonté de Dieu. L'acte de choisir librement est vu comme étant exercé non seulement quotidiennement, mais à chaque moment du jour où leur volonté ou leur désir d'obéir aux préceptes et aux commandements de leur religion fluctue à la baisse. Dans ce sens, ils peuvent certes se décrire comme étant entièrement libres de choisir sans que cela ne soit antithétique vu le système politique autoritaire et le système religieux dans lesquels ils vivent. Mais aussi, cette représentation de la liberté de choix permet de mieux comprendre comment les membres de ce groupe, et plus précisément les femmes – dont la vie est particulièrement restreinte par la doctrine et les pratiques – peuvent accepter de vivre, voire peuvent s'épanouir, dans un tel milieu patriarcal et autoritaire. En se questionnant ainsi sur leur choix de faire ou de ne pas faire, de dire ou de ne pas dire, de se taire ou de ne pas se taire, de se marier ou de ne pas se marier..., ces femmes ont une notion de la liberté qui apparaît bien paradoxale, car cela revient ni plus ni moins à choisir, certes librement, de faire un choix impossible. En fait, choisir de ne pas suivre les points de doctrine ou de pratiques, ou même de ne pas adopter le comportement attendu, puisque cela serait contraire au principe d'obéissance qui doit guider sa conduite, équivaut à rejeter les assises mêmes de son identité, à renoncer à tous ses liens affectifs, à renier ses croyances et à abandonner les siens. Choix impossibles, dirions-nous.

De la même manière, il est plus facile de comprendre en quoi les femmes rencontrées peuvent dire qu'elles ont été libres de se marier avec l'homme qui a été choisi pour elles par le leader. Lorsqu'*être libre de choisir* signifie avoir la liberté d'obéir à Dieu, l'alternative étant de lui désobéir, cela éclaire de quels choix elles veulent vraisemblablement parler. Cette construction de la notion de liberté de choix s'oppose ainsi à la notion de liberté de choix tel que conçue par les tenants des chartes des droits et libertés. Bien que l'effet des annonces de la fin du monde n'est pas discuté par Wessigner (2000), il est permis de demander quel effet l'annonce de la fin du monde a-t-il sur les rapports de tels types de groupes avec le monde extérieur? Dans l'attente imminente de la fin du monde, il est, en effet, permis de penser que les énergies du groupe seront davantage, sinon exclusivement orientées vers la préparation à

l'apocalypse. La stratégie de retrait silencieux qui a été observée répond alors possiblement davantage à un désinvestissement du rapport au monde extérieur qu'à une stratégie essentiellement mise en œuvre en réaction exclusive aux allégations formulées contre eux. Même si cela ne correspondrait pas au discours entendu, il est possible de penser, qu'en sous-texte, tout se passerait comme si les participants croyaient que l'investissement de temps nécessaire à la construction et au maintien d'une relation avec des individus qui seraient, de toute façon, exclus du royaume céleste ne valait pas la peine d'être fait. Le contact avec le monde extérieur étant considéré comme une utilisation perdue du peu de temps dont ils disposent sur la terre, les mormons de Bountiful ont peut-être cru qu'il valait mieux ne pas s'en soucier. Cependant, depuis la scission en 2002, Winston Blackmore, qui est devenu le seul leader du groupe, soutient que la fin du monde n'est pas proche (Blackmore, 2005). Les énergies des membres peuvent ainsi dorénavant être partiellement investies dans les rapports avec le monde extérieur. Est-il possible que cela ait constitué une influence silencieuse sur le groupe et ses rapports aux autres, expliquant partiellement pourquoi la stratégie de la contestation a pu voir le jour? Des données plus poussées seraient nécessaires pour mieux saisir cet aspect de la réalité sociale des mormons de Bountiful et répondre à cette question.

Un autre aspect qui n'a pas pu être discuté dans le cadre de cette thèse concerne la fermeture appréhendée des mormons fondamentalistes dirigés par Winston Blackmore par rapport aux influences venant du monde extérieur. En effet, plusieurs auteurs étaient d'avis qu'ils refusaient ce qui venait des autres, se sentant trop supérieurs aux non-mormons pour prendre en compte leurs avis (Brewin, 2005; Committee on Polygamous Issues, 1993; Campbell, 2005; Peters, 1993). Bien que les propos recueillis aillent souvent dans le sens identifié par ces auteurs, certaines observations permettent de remettre en question le bien-fondé de cette affirmation. Par exemple, la plupart des mormons rencontrés ou dont les échanges ont été lus sur le forum de discussion Web avouent que des agressions sexuelles et des sévices physiques ont déjà eu lieu à Bountiful, ce qu'ils refusaient obstinément de reconnaître auparavant. De plus, ils font état de discussions dans le groupe à l'effet de majorer l'âge du mariage polygame pour les jeunes femmes à 18 ans. De même, la chercheuse a entendu des participantes faire de vibrants témoignages pour appuyer la hausse de l'âge au mariage à l'âge de 16 ans. Enfin, une dernière observation concerne le discours de plusieurs participantes au

sujet du recours à la punition corporelle des enfants. Elles soutiennent être mieux informées désormais et savoir que les punitions corporelles peuvent être néfastes pour le développement psychologique des enfants. Ces observations sont intéressantes, car même si elles ne signifient pas que des changements aient été implantés réellement, cela signifie à tout le moins deux choses. D'abord que ces personnes sont plus libres de penser et de parler, ce qui constitue parmi les premières libertés pour qui veut devenir autonome. Ensuite, cela signifie que la position très défensive et repliée sur soi qui amène à rejeter d'un bloc ce qui provient de l'autre n'est ni absolue ni aussi ferme que cela était craint. En ce sens, les conditions pour qu'un dialogue puisse de développer commence à être mises en place. En outre, on peut penser qu'ils sont beaucoup plus proches d'envisager des solutions aux conditions qui feraient que des membres les plus vulnérables soient plus à risque qu'ils ne l'étaient auparavant.

Avant de conclure, il y a lieu d'aborder brièvement là où cette recherche mène quant aux travaux futurs. Bien entendu, la poursuite des entretiens avec d'autres mormons de Bountiful serait souhaitable afin de vérifier sur un plus grand nombre la valeur de nos résultats, et possiblement, pouvoir généraliser ceux-ci, le cas échéant, sur l'ensemble de la communauté de Bountiful. L'étude des effets du patriarcat sur les représentations de l'identité sociale des femmes vivant à Bountiful ou dans des environnements religieux similaires serait aussi intéressante et utile à entreprendre. Enfin, une étude longitudinale de la communauté de Bountiful au regard de leurs réactions aux allégations d'entorses aux lois et aux actions éventuellement prises par les représentants des institutions de contrôle social à leur endroit constituerait un laboratoire extrêmement utile pour comprendre les liens des groupes minoritaires avec la société en marge de laquelle ils vivent.

La lecture des rapports de divers comités sur Bountiful, comme celle des écrits scientifiques sur le sujet, met en lumière un aspect de la recherche auprès des groupes religieux fermés qui est particulièrement difficile à départager. Dans un milieu où les allégations de sévices sont nombreuses, où elles sont illustrées de suffisamment d'exemples pour être convaincantes et où, presque à l'unanimité, les organismes et individus qui se sont penchés sur leur situation ont fait état de leurs craintes pour les personnes vulnérables du groupe, il est difficile pour le chercheur de déterminer quel devrait être son positionnement éthique. Doit-il agir comme si

toutes ces allégations étaient vérifiées? Au contraire, doit-il les considérer comme sans fondement tant qu'elles ne donneront pas lieu à des verdicts de culpabilité? Doit-il se voir comme un enquêteur ou, au contraire, comme un chercheur qui n'est pas concerné par ces allégations qui circulent? Doit-il adopter une position de porte-parole pour une des parties? Bien entendu, si le chercheur apprend en cours de recherche, ou a de forts doutes indiquant qu'un enfant est maltraité ou qu'un acte criminel est sur le point d'être perpétré, il est relativement facile de savoir ce qu'il doit faire; cela est plus difficile cependant quand on pense aux abus de pouvoir plus banals que la vie à Bountiful est susceptible de produire ou encore aux tourments d'une jeune femme de 16 ans sur le point d'être mariée, avec son consentement, avec un homme polygame beaucoup plus âgé qu'elle et qu'elle ne connaît pas. Comment réagir? Comment garder sa neutralité de chercheur? Et jusqu'où la neutralité doit-elle aller d'abord? Ces questions se sont souvent posées à moi au cours de cette recherche. Mes réponses ont varié tout au cours de ce long processus et vraisemblablement ne s'établiront pas tout à fait avant encore longtemps.

Références

- Aebischer, V. Oberlé, D. (1992). Les groupes en psychologie sociale. Paris. Boudas
- Allan, L. (2005). Banking on Heaven. Polygamy in the Heartland of the American West. A Dot Reidelbach & Laurie Allen Film. www.bankingonheaven.com
- Allred Solomon, D. (2004). Daughter of the Saints: Growing Up In Polygamy. New York, Northon Compagny inc. 399p.
- Almond, G.A. Appleby, R.S.Sivan, E. (2003). Strong Religion. The Rise of Fundamentalisms Around The World. Chicago. The University of Chicago Press. 281p.
- Altman, I., Ginat, J. (1996). Polygamous Families in Contemporary Society, Cambridge, University of Cambridge Press, 512p.
- Anadon, M. (2006). La recherche dite « qualitative » : de la dynamique de son évolution aux acquis indéniables et aux questionnements présents. Recherches Qualitatives, vOL .26(1), 2006, pp. 5-31. <http://www.recherche-qualitative.qc.ca/Revue.html>
- Anderson, M. (1979). The Polygamy Story: Fiction and Fact. Salt Lake City, Publishers Press, 166p.
- Armstrong, J. (2004). Mother fears sect's hold over daughter: Fundamentalist group from Bountiful, B.C., is building an isolated compound in Texas, The Globe and Mail, Thursday September 30, 2004.
- Armstrong, J. (2005). Bountiful's children break out. Students from fundamentalist community bring new life to declining secular school. Globe and Mail. Thursday, October 27, 2005 Page A10
<http://www.theglobeandmail.com/servlet/ArticleNews/TPStory/LAC/20051027/BCBOUNTIFUL27/TPEducation/>
- Babbie, Earl (2001). The practice of social research (9th ed.). Belmont: Wadsworth.
- Barker, Eileen (2002). Watching for violence: a comparative analysis of the roles of five types of cult-watching groups. dans Bromley & Melton (eds.), Cults, religion & violence. Cambridge University Press 123-148.
- Balch, R. W. (1982). Bo and Peep: a case study of the origins of messianic leadership. Dans Roy Wallis, ed. Millennialism and charisma. Belfast: Queens' University. 1982.

- Batchelor, M. Watson, M., Wilde, A. (2001). Voices in Harmony: Contemporary Women Celebrate Plural Marriage. Salt Lake City, Principle Voices. 249p.
- Beaman, L. (2004) Church, State and the Legal Interpretation of Polygamy in Canada. Nova Religio, 2004, 8(1), p.20-38
- Beaman, L. (2006) Reponse: Who Decides? Harm, Plygamy and Limits on Freedom. Nova Religio, 2006, 10 (1), p.43-51
- Beiser, Vince. (1999). The Perils of Polygamy. Maclean's. volume 112, issue 30. p32
- Bell, S. (2002). 'Word is out' Canada is a safe haven Prosecutors fear any case would fail Charter of Rights test. National Post. 12 juillet 2002
- Ben Barka, M. (1998). Les nouveaux rédempteurs : Le fondamentalisme protestant aux Etats-Unis. Paris, Les Éditions de l'Atelier / Genève, Labor et Fides, 191 p.
- Berger P. Luckmann, T. (1966). The Social Construction Of Reality : A treatise in the Sociology of Knowledge Garden City, New York: Anchor Books.
- Betty, J. (2004). Rights tribunal agrees to hear polygamy case: Four ministries accused of failing to protect the girls and women of Bountiful, Vancouver Sun. Saturday, September 4, 2004
- Bigler, D.L. (1998). Forgotten Kingdom: The Mormon Theocracy in the American West, 1847-1896. Logan, Utah State University Press. 411p.
- Bistline, G. B. (2004). The Polygamists: A History of Colorado City Arizona. Agreka, Utah. 432p.
- Blackmore, W. (2003a) *Editorial Comments*. North Star Chronicles. Vol.1, no. 2, p4
- Blackmore, W. (2003b). A Look Back *History of the School*. North Star Chronicles. Vol. 1 no. 3 p.2
- Blackmore, W. (2003c). Baptism Is a Sign to God, to Angels, and to Heaven that we Do the Will of God. North Star Chronicles. vol. 1 no. 4, p.1
- Blackmore, W. (2003d) One Line news. North Star Chronicles, no 1 vol 6, p.3
- Blackmore, W. (2003e). Editorial Comments. North Star Chronicles, no 1 vol 6, p.4
- Blackmore, W. (2003f). Question: How Could the Church be Wrong? North Star Chronicles. Septembre 2003, volume 1 numéro 9, p. 2
- Blackmore, W. (2003g) Editorial Comments. North Star Chronicles. No1, vol 5, p.4
- Blackmore, W. (2004a) One Line news. North Star Chronicle. vol. 2 no. 1, p4

- Blackmore, W. (2004b). Twenty Years Ago February and March *The Months of February and March, 1984 Were*. North Star Chronicles. Vol.2, no. 3, p.2
- Blackmore, W. (2004c). One Line news. North Star Chronicles. vol. 2 no. 3, p.4
- Blackmore, W. (2004d). Comment. North Star Chronicles. Vol. 2 no. 5, p.1
- Blackmore, W. (2004e). A Right to Live. North Star Chronicles, volume 2 no. 9, p.1
- Blackmore, W. (2004f). Editorial Comments. North Star Chronicles, no 2, vol 6, p.
- Blackmore, W. (2005a). Vanessa—continued. North Star Chronicles. Vol. 3 no.1 p.2
- Blackmore, W. (2005b). Testimony. The North Star Chronicles. Volume 3, no3, p 2
- Blackmore, W. (2005c). As a Thief in the Night. North Star Chronicles. Vol. 3 no. 4. p.4
- Blackmore, W. (2005d). My Own Faith Promoting Experience . North Star Chronicles. Vol. 3, no.7, p.2
- Bountiful Women Society (2005). Polygamy Summit. DVD. (document inédit)
- Bradley, M.S. (1993). Kidnapped From That Land : The Government Raids on The Short Creek Polygamists. Salt Lake City, University of Utah Press. 260p.
- Bradley, M. S. (2004). « Cultural Configurations of Mormon Fundamentalist Polygamous Communities ». Nova Religio, 2004, 8(1), p.5-19
- Bradley, M. S. (2006). « Reponse: Patriarchy, Intervention, and Prophetic Leadership Challenges in the Cultural of Mormon fundamentalism ». Nova Religio, 2004, 8(1), p.5-19
- Bramham, D. (2004a). B.C. is a safe haven for polygamists: But what about the women and children? Vancouver Sun. Saturday, 29 mai 2004.
- Bramham, D. (2004b). "Utah A-G Declares War on Polygamy". Vancouver Sun. 4 juin 2004.
- Bramham, Daphne. (2004c). Cabinet talks a signal of hope for child brides of Bountiful: A letter detailing abuse behind the cult's veil has spurred the attorney-general to action Vancouver Sun, 15 juin 2004
- Bramham, D. (2004d). NDP ignored polygamy warning: Successive governments refused to protect women and kids in Kootenay community. Vancouver Sun. 25 juin 2004
- Bramham, D. (2004d). Religious tyrants twist tolerance for their own ends. Vancouver Sun, Saturday, July 17, 2004

- Bramham, D. (2004e). Civil libertarians want Bountiful inquiry: For years, government has ignored reports of sex abuse, exploitation, denial of rights. Vancouver Sun. July 21, 2004
- Bramham, D. (2004e). Police team to probe polygamous B.C. town: Investigators assembled to study alleged sexual abuses in Bountiful, 23 juillet 2004)
- Bramham, D. (2004g). The Many Wives of Bountiful: B.C. Attorney-General Probing Sect's Polygamy, Alleged Trafficking of teenage Girls to U.S. Vancouver Sun, 7 août 2004.
- Bramham, D. (2004h). Bountiful schools get public funds, but government scrutiny is suspect. Vancouver Sun. Wednesday, December 15, 2004
- Bramham, D. (2005a). Polygamists' constitutional claim must be challenged. Vancouver Sun. 21 avril 2005
- Bramham, D. (2005b). Polygamy: A tale of two countries: U.S. states are getting tough on polygamy, while B.C. leaders avoid taking action. Vancouver Sun 22 avril 2005.
- Bramham, D. (2005c). Financial troubles threaten polygamist's power grab. Vancouver Sun 23 septembre 2005
- Bramham, D. (2005d). Oppal, Utah A-G get together to talk about polygamy, Vancouver Sun, vendredi 9 décembre 2005.
- Brandon Sun. (2005). Woman who left U.S. polygamous cult speaks at Vancouver film fest. Thursday, October 13th, Brandon Sun - Manitoba, Canada.
- Brewin, A. (2004). Women's Equality and Religious Freedom Consultation Report. West Coast LEAF 5 juillet 4, p.1-51
- British Columbia Teachers' Federation. (2004). report. Lundi 5 juillet 2004.
- Bromley, D. G. (2002). Dramatic Denouements. Dans Bromley & Melton (eds.) Cults, religion & violence. Cambridge University Press, p. 11-41.
- Bromley, D.G. (2000). « A Tale of Two Theories: Brainwashing formulations: Science or Pseudo Science ». Dans B. Zablocky et T. Robbins, eds. (2001) Misunderstanding cults: Searching for objectivity in a controversial field. Toronto: University of Toronto Press. P.318-348
- Bryman, Alan (2004). *Social research methods* (2nd ed.). New York: Oxford University Press

- Cart, J. (2002). "As activists gather, they say state's inaction on the issue allows sexual assaults, child abuse, Welfare fraud to go unchecked". Los Angeles Times, 18 Août, 2002.
- Campbell, A., Bala, N., Duvall-Antonacopoulos, K., MacRae L. Paetsch Martha Bailey, J. Baines, B. Amani, B. Kaufman, A. (2005). La polygamie au Canada : conséquences juridiques et sociales pour les femmes et les enfants Recueil de rapports de recherche en matière de politiques. The Alberta Civil Liberties Research Center, p. 1-69
- Campiche, R. (1995). Quand les sectes s'affolent, Ordre du temple Solaire, Média et fin de millénaire. Entretien avec Cyril Depras, Genève-Lausanne : Laboret Fides-Institut d'éthique Sociale.
- Carpenter, J. A. (1997). *Revive Us Again*. New York: Oxford University Press.
- Casoni, D. (1996). Les sectes : De la promesse du paradis à l'expérience de l'enfer. Université de Montréal, Interlaken, Suisse.
- Casoni, D. (2000a). Du paradis à l'enfer : étude des mécanismes psychologiques associés aux dérives sectaires. Dans Duhaime Jean (ED). La peur des sectes. Montréal, Éditions Fides.
- Casoni, D. (2000b). The Relation of Group Philosophy to Different Types of Dangerous Conduct in Cultic Groups. *Cultic Studies Journal*. Vol. 17. Pp143-167.
- Casoni, D. & Brunet, L. (2004). Processus groupal d'idéalisation et violence sectaire. Déviance et Société. Vol.29 (1), 75-88.
- Chartrand, L. (1995). *La Bible au pied de la lettre : le fondamentalisme questionné*. Montréal, Médiaspaul, coll. Brèches théologiques, vol. 23, 213 p.
- Chattaway. P.T. (2004). B.C. urged to charge polygamists. CanadianChristianity.com July 7.
- Code Criminel (1939). Code criminel (1939, J-D de Lamirande et compagnie. Montréal : "Les Éditions légales" de Lamirande. 1105p.
- Code criminel (2006) comprend les L.R.C. de 1985 et les modifications subséquentes. Toronto, Ont. : Thomson/Carswell, 1322p.
- Committee on Polygamous Issues, (1993). *Life in Bountiful — A report on the lifestyle of a polygamous community*, (préparé pour le Committee on Polygamous Issues, financé par le Ministry of Women's Equality (C.-B.), 96p.

- Compton, T. (1996). "A Trajectory of Plurality: An Overview of Joseph Smith's Thirty-three Plural Wives". Dialogue: A Journal of Mormon Thought. Vol. 29, no.2, p. 1-38.
- Cook, R. (2006). La polygynie et les obligations du Canada en vertu du droit international en matière de droits de la personne. Ministère de la Justice du Canada. 142p.
- Costalat-Founeau, A.-M. (1997). Identité sociale et dynamique représentationnelle. Rennes : Presses Universitaires de Rennes.
- Costalat-Fourneau A.M., 2001, Identité sociale et langage, Paris, L'Harmattan
- Davis, Winston (2000) Heaven's Gate: A study of religious obedience. Nova Religio, 3(2), 241-267.
- Dericquebourg, R. (2000). Les stratégies des groupes religieux minoritaires face à la lutte anti-secte française. Religiologiques, vol. 22. p.119-130
- Denzin, Norman K., & Lincoln, Yvonna S. (2000). Introduction: The discipline and practice of qualitative research. In Norman K. Denzin & Yvonna S. Lincoln (Eds.), *Handbook of qualitative research* (2nd ed., pp.1-28). Thousand Oaks: Sage.
- D'amour, M. (2004a). Sect greets abuse probe: Polygamist leader says group will cooperate. Calgary Sun, July 27, 2004
- D'Amour, M. (2004b). Polygamists defend lifestyle : Commune and town of Creston co-exist in a delicate economic balance. Calgary Sun August 1, 2004
- D'amour, M. (2004c). Human smuggling denied Critic charges girls trafficked as breeding stock Calgary Sun/August 2.
- Davis, W. (2000) Heaven's Gate: A study of religious obedience. Nova Religio, vol. 3, no. 2, 241-267.
- Dawson, F (2000). Polygamists scoop teens Girls allegedly being wed to elders of church with communes in U.S., The Province, 22 septembre 2000
- Denzin, N. K., & Lincoln, Y. S. (2000). *Handbook of qualitative research*. Thousand Oaks : Sage.
- Doctrine et Alliance. Histoire de l'église. L'église Fondamentaliste des Saints des derniers jours. Contenant des révélations données à Joseph Smith, le Prophète. <http://scriptures.lds.org/fr/dc/contents>

- Dougherty, J. (2003). Bound by Fear: Polygamy in Arizona For decades the state has let a feudal colony of fundamentalist Mormons force underage girls into illegal polygamous marriages PhoenixNewTimes.com/March 13, 2003.
- Dougherty, J. (2003). Polygamy in Arizona: The Wages of Sin Phoenix New Times/April 10, 2003
- Dougherty, J. (2003). *Utah Targets Polyg Prophet While Arizona authorities languish, the Utah Attorney General's Office focuses on the leader of the fundamentalist Mormon Church* Phoenix New Times/August 21, 2003,
- Driggs, K. (1990). Aflter the Manifesto: Modern Polygamy and Fundamentalist Mormons. *Journal of Church and State*. Vol. 32, p.367-389
- Ellemers, N. Spears, R. Doosje, B. (2002). Self and Social Identity. *Annual Review of Psychology*, volume 53, p.161-186).
- Ellison, C. Sherkat, D. 1993. Conservative Protestantism and Support for Corporal Punishment. *American Sociological Review*, 58, p.131-144
- Elsworth, C. (2004). North America - Canada - FLDS "Investigation launched into polygamous sect dubbed 'Canada's dirty little secret'" Telegraph," August 05, 2004)
- Embry, J. L. (1985). "Exiles for the Principle: LDS Polygamy in Canada". *Dialogue: A Journal of Mormon Thought*. Vol. 18, no.3, p.109-117
- Euringer, A. (2004). Leaving Bountiful : A rare, intimate interview with the rebellious first wife of the polygamous B.C. Mormon community's longtime leader. *The Tyee* 18 novembre 2004.
- Euringer, A. (2005). Score One for Polygamist Public Relations In Bountiful, home baked goodies and attacks on the media. *The Tyee*. 22 avril 2005
- Euringer, A. (2006) Talking to 'Lost Boys' of Bountiful A conversation with two trying to make it outside. *The Tyee*. May 26, 2006
- Frazier, D. Florio, G. 'Principle' is Bedrock Law; Men Take Multiple Wives; Women are Taught to Comply, *Rocky Mountain News*, Denver. July 16, 2005
- French, Janet. (2004). Cults abusive to women, children. Polygamist colonies, *Edmonton Journal*/June 12, 2004
- Foster, L. (1981). *Religion and Sexuality: The Shakers, The Mormons and the Oneida Community*, Oxford, Oxford University Press, 363p.

- Fournier, A. Monroy, M. (1999). La Dérive Sectaire. Presses Universitaires de France, 234p.
- Galanter M. (1999). Cults Faith, Healing and Coerision. second édition. New York : Oxford University press.
- Gillham, Bill (2000). *Case study research methods*. London: Continuum.
- Goffman, E. (1959). La Mise en scène de la vie quotidienne. Tome 1 : La présentation de soi. Paris. Les Éditions de Minuit. 256 p.
- Goffman, E. (1975). *Stigmaté*. Paris. Les éditions de Minuit. 175p.
- Greven. P. (1991). Spare the child: The religious roots of punishment and the psychological impact of physical abuse. New York: Knopf
- Guba, E. G. & Lincoln, Y. S. (1989). Fourth generation evaluation. Newbury Park, CA: Sage.
- Hadden, J.K. (1992). "Religious Fundamentalism," dans E. Borgatta, et M. Borgatta., Encyclopedia of Sociology . New York: Macmillan Publishing. Vol 3. 1637-1642.
- Hales, Brian C., (2006). *Modern Polygamy and Mormon Fundamentalism: The Generations after the Manifesto*. Salt Lake City: Greg Kofford Books, 540P.
- Hall, John R. (1995) People's Temple. dans Miller (ed.), America's alternative religions. Albany: State University of New York Press, p.303-311.
- Hall, J. R. Schuyler, P. (1997) The Mystical apocalypse of the Solar Temple. dans Robbins & Palmer (eds) Millennium, messiah, and mayhem: contemporary apocalyptic movements. New York: Routledge247-260
- Hall, J., P.D. Schuyler and S. Trinh (2000), Apocalypse Observed. Religous movements and violence in North America, Europe and Japon, London and New York : Routledge, Taylor & Francis Group
- Hardy, B.C. (1992). Solemn Covenant: The Mormon Polygamous Passage. Urbana and Chicago: University of Illinois Press. 488p.
- Hartley, J. (1994). Case studies in organizational research. In Catherine Cassell & Gillian Symon (Eds.), Qualitative methods in organizational research, a practical guide (pp.208-229). London: Sage.

- Hartley, Jean (2004). Case study research. In Catherine Cassell & Gillian Symon (Eds.), *Essential guide to qualitative methods in organizational research* (pp.323-333).London: Sage.
- Hogg, M. A. (2000). Attitudes, Behavior, and Social Context : The Role of Norms and Group Membership, Mahwah, N.J. : L. Erlbaum Associates
- Hogg, M.A. (2001). "A Social Identity Theory of Leadership", Personality and Social Psychology Review, Vol 5, No. 3, p.184-200
- Hood, R., Hill, P.C., Williamson, P. (2005). The Psychology of Religious Fundamentalism. New York. The Guilford Press. 247p.
- Jacobs, M. (2004). Blind eye turned to forced polygamy. The Edmonton Sun. June 12, 2004
- Jacobs, M. (2006). Put polygamy to constitutional test, The Edmonton Sun May 21, 2006
- Jenkins,P. (1994) Using Murder: The Social Construction of Serial Homicide, New York Preago
- Juergensmeyer, (2000) Terror in the Mind of God The Global Rise of Religious Violence Comparative Studies in Religion and Society. University of Berkeley Press.
- Kent, S. A. (2006) A Matter of Principle: Fundamentalist Mormon Polygamy, Children and Human Rights Debates. Nova Religio, Vol 10, no 1, p. 7-29
- Knapik, M. (2006). The qualitative research interview: Participants' responsive participation in knowledge making. *International Journal of Qualitative Methods*, 5(3), Article 6. Retrieved [date] from http://www.ualberta.ca/~ijqm/backissues/5_3/html/knapik.htm
- Kraufman, A. (2005). « Polygamous Marriages in Canada », (2005) 21 *Canadian Journal of Family Law*. Vol.21 p. 315-343
- Krakauer, J. (2003). Under the Banner of Heaven: A Story of Violent Faith, New York, Doubleday, 2003. 272p.
- Kropveld, M. Pelland, M.A. (2003). Le phénomène des sectes : l'étude du fonctionnement des groupes. Info-Secte. 161p.
- La Presse. (1990). « Dénonciation d'une secte pratiquant la polygamie », La Presse, Nouvelles générales, 27 décembre 1990, p. A19

- Lalich, J. (2000). Pitfalls in the Sociological Study of Cults. Dans B. Zablocky et T. Robbins, eds. (2001) Misunderstanding cults: Searching for objectivity in a controversial field. Toronto: University of Toronto Press, p.123-155
- Lalich, L. (2004). Bounded Choice: The Belivers and Charismatic Cult. Berkeley, University of California Press. 329p.
- Langone, M. (1995). « Secular and religious Critics of cults: Complementary vision not irresolvable conflicts ». Cultics Studies Journal, Vol 2, no. 2, p.166-181.
- Latkin, C. (1991). From device to vice: social control and intergroup conflict at Rajneeshpuram. Sociological Analysis, 52(4), 363-378
- Lawrence, B. (1989) Defenders of God: The Fundamentalist Revolt Against the Modern Age. San Francisco: Harper & Row Publishers
- LDS (2005). Temples of the Church of Jesus Christ Latter-day Saints. <http://www.ldschurchtemples.com/cgi-bin/maps.cgi?canada>
- Lemieux, R. (1998). Sur le sens d'être minoritaire. Dans B.Ouellet, et R. Bergeron (dir.) Croyances et sociétés. Montréal. Éditions Fides, p.17-32
- Lemoigne, J-M. (1994). Le Constructivisme, T. I :Les Fondements. Paris, Éditions ESF, Collection. Communication et Complexité.
- Lifton, R. (1997). Beyond Armageddon : New Patter of Ultimate violence, Modern psychoanalysis, vol 22, no1, p. 17-29.
- Livre de Mormon (1998) l'Église de Jésus-Christ des Saints des Derniers Jours. Édition 1998. <http://scriptures.lds.org/fr/bm/contents>
- Llewellyn, J. R. (2004). Polygamy Under Attack : From Tom Green to Brian David Mitchell. United States of America. Salt Lake City. Agreka Book. 177p.
- Luckmann, T. (1967). The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society, New York, MacMillan.
- Luhtanen, M., McKay-Panos, L., Seaman, B. (2005). Distincts et inégaux : les femmes et les enfants de la polygamie. The Alberta Civil Liberties Research Centre, p.1-77
- Mac Queen, K. (2004). The battle for Bountiful, Religion; Polygamy, radicalism and a fight for hearts and minds: a Mormon sect's power struggle. Macleans Magazine December 13, 2004
- Maffesoli, M. (1979). La violence totalitaire, Paris. Desclée de Bouwer

- Maffesoli, M (1985). La connaissance ordinaire, Précis de sociologie compréhensive, Paris, PUF
- Maffesoli, M, (2000). Le temps des Tribus : le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse. Le Livre de Poche -Biblio essais
- Maffesoli, M. (1979). La violence totalitaire, Paris. Desclée de Bouver
- Maffesoli, M (1985). La connaissance ordinaire, Précis de sociologie compréhensive, Paris, PUF
- Maffesoli, M, (2000). Le temps des Tribus : le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse. Le Livre de Poche -Biblio essais
- Marty, M., Appleby. R.S. (1994). Accounting for Fundamentalisms. The Fundamentalism Project. Volume 4. Chicago: University of Chicago Press.
- Marty, M., Appleby. R.S. (1995). Fundamentalisms Comprehended . The Fundamentalism Project. Volume 5. Chicago: University of Chicago Press.
- Matas, D. (2005). Preventing sexual abuse in a polygamous community. Beyond Borders. P.1-18
- Matas, R. (2002). Woman to bring suit against Mormon Church. The Globe and Mail, 19 novembre 2002.
- Matas, R. (2003). Bishop loses Bountiful school case The Globe and Mail/April 4, 2003
- Matas, R. (1990). Community Practices Polygamy. The Globe and Mail, 24 septembre 1990. p. A1 et A8
- Mayer, J-F (1986). Les Mormons et la polygamie. Fribourg, Suisse : Les Trois Normes. 144p.
- Mayer, J.F. (1996). Les Mythes du Temple Solaire, Genève, Georg, 1996, 126 p.
- Mayer, J.F. (2000). Les sectes: question de recherche scientifique ou problème de sécurité publique?, dans Jean Duhaime et Guy-Robert St-Arnaud (dir.), La Peur des Sectes, Montréal, Fides, 2001, p. 11-33.
- Mayer, J. F. (2001) Cults, Violence and Religious Terrorism: An International Perspective, Studies in Conflict & Terrorism, vol. 24, no.5, p. 361-376
- Mayer, R. et Ouellet, F. (1991). Méthodologie de recherche pour les intervenants sociaux, Boucherville, Gaëtan Morin éditeur.
- Moore, R. (2000). Is the Canon on Jonestown Closed? Nova Religio, vol.4, no.1

- Moscovici, S. (1960). Etude de la représentation sociale de la psychanalyse. Paris: PUF
- Moscovici, S. (1961), (1976, 2ème éd.). La psychanalyse, son image et son public. Paris: PUF.
- Moscovici, S. (1986). L'ère des représentations sociales. Dans W. Doise, A. Palmonari (Eds.), L'étude des représentations sociales. Neuchâtel: Delachaux et Niestlé.
- Moscovici, S. (1991). Psychologie des minorités actives, P.U.F., 1991
- Moscovici, S. Doise, W. (1992) Dissensions et Consensus, Paris, PUF. 296 p.
- Musser, J. W. , Broadbent, J.L. (1929). Supplement to the New and Everlasting Covenant of Marriage: An Interpretation of Celestial Marriage Plural Marriage Priesthood, <http://www.mormonfundamentalism.com/FilesForDownload/SupplementtotheNewandEverlastingCovenantofMarriage.txt>
- Merriam, S.B. (1988). Case study research in education: A qualitative approach. San Francisco (CA):Jossey-Bass.
- Michelat, G. (1975). « Sur l'utilisation de l'entretien non-directif en sociologie », Revue Française de Sociologie, XVI, p. 229-247.
- Moore-Emmett, A. (2004). God's Brothel. San Francisco. Pince-Nez Press. 238p.
- Mugny, G. Oberlé, D. Beauvois, J-L. (1995). Relations humaines, groupes et influence sociale, Grenoble, presses universitaires de Grenoble.
- Mukamurera, J. Lacourse, F. Couturier, Y. (2006). Des avancées en analyse qualitative : pour une transparence et une systématisation des pratiques. Recherches Qualitative, Vol.. 26, no.1, pp. 110-138. <http://www.recherche-qualitative.qc.ca/Revue.html>
- Najacht, N. Warren Jeffs, FLDS face new criminal charges by Utah authorities, Custer County Chronicles, 18 mai 2006. http://www.custercountynews.com/site/news.cfm?newsid=16657491&BRD=2217&PAG=461&dept_id=461867&rft=6
- Nichols, J. (2003) Women in polygamist marriages fight back, Arizona Republic/October 19, 2003
- Oziewicz, E. (2000) Bountiful's troubling tradition Men in this quiet B.C. community aren't limited to just one mate. The Globe and Mail. 9 décembre 2000.
- Palmer, D. Perrin, D. (2004). Keep Sweet : Children of Polygamy. Lister. Dave's Press. 394p.

- Pelland, M. A. (2000). Récits de l'expérience de membres actifs et d'anciens membres de groupes sectaires. Mémoire de Maitrise. Université de Montréal. 174p.
- Pelland, M.A. Casoni, D. (2007a, à soumettre). Portrait des mormons fondamentalistes. De Joseph Smith à Winston Blackmore.
- Pelland, M.A. Casoni, D. (2007b, soumis). Entre le retrait et la contestation. Réactions des mormons fondamentalistes à des allégations d'entorses aux lois. Revue Canadienne de Criminologie.
- Pelland, M.A. Casoni, D. (2007c, soumis). Eux et nous. Vicissitudes de l'identité sociale chez un groupe de mormons fondamentalistes. Déviance et société.
- Peters, M. « Pearls Before Swine. » Mémoire de maîtrise non publiée, 235p.
- Pirès, A (1997), Échantillonnage et recherche qualitative : Essai théorique et méthodologique, Dans Poupart. Deslauriers, Groulx, Laperrière, Pires (1997) (eds). La recherche qualitative: enjeux épistémologiques et méthodologiques. Editions Gaëtan Morin; Montréal.
- Quinn, M., D. (1994). The Mormon Hierarchy: Origins of Power. Salt Lake City, Signature Book. 685p.
- Quinn, M. D. (1998). « Plural Marriage and Mormon Fundamentalism ». Dialogue: A Journal of Mormon Thought. volume 31, no.2, p.1-68
- Randall Noblitt, J. Perskin, p. (2000) Cult and Ritual Abuse: Its History, Anthropology, and Recent Discovery in Contemporary America, New York Praeger.
- Reader, Ian (2000) Imagined persecution: Aum Shinrikyo, millennialism, and the legitimization of violence. dans Wessinger (ed.). Millennialism, Persecution, and Violence Religion and Politics : Historical Cases. New York Michael Barkun Editor
- Remington, R (2000). Sect leader not worried about polygamy probe Reports of teen brides. National Post. 27 septembre 2000.
- Ridgen, M. (2004). Commune cop probe welcomed, Calgary Sun, July 24, 2004
- Robbins, T. (2002). Sources of Volatility in Religious Movements. Dans Bromley & Melton (eds.) Cults, religion & violence. Cambridge University Press, p.57-79
- Rochford, R.E. Heinlein, J. (1998). Child Abuse in the Hare Krishna Movement: 1971-1986. ISKCON Communications Journal, Volume 6, Number 1, 1998, pages 41-69.

- Russell, J. (2004). Annual Report. British Columbia Civil Liberties Association.
www.bccla.org/newsletter/BCCLA%20AR%202004%20web.pdf
- Ryan, G. W., & Bernard, H. R. (2000). Data management and analysis methods. Dans *Handbook of Qualitative Research, 2nd Ed.* Edited by N. D. a. Y. Lincoln, Thousand Oaks: Sage Publications. p. 769-802.
- Schütz, A. (1962) Collected papers / Alfred Schutz. - The Hague : M. Nijhoff ; Dordrecht [etc.] : Kluwer Academic Publ
- Schütz, A. (1987)- Le chercheur et le quotidien : phénoménologie des sciences sociales / Alfred Schutz ; trad.: Anne Noschis-Gilléron ; postf. et choix de textes: Kaj Noschis et Denys de Caprona ; préf. de Michel Maffesoli. - Paris : Méridiens Klincksieck, 1987. - 286 p. ; 21 cm. - (Sociétés). - ISBN 2-86563-166-4
- Schütz, A. (1998) - Eléments de sociologie phénoménologique / Alfred Schutz ; introd. et trad. par Thierry Blin ; préf. de Michel Maffesoli. - Paris [etc.] : L'Harmattan, 1998. - II, 156 p. ; 22 cm. - (Logiques sociales). - ISBN 2-7384-6886-1
- Shurtleff, M., Goddard, T. (2006). The Primer. Helping Victims of Domestic Violence and Child Abuse in Polygamous Communities.
http://www.attorneygeneral.utah.gov/polygamy/The_Primer.pdf. p.1-56
- Singer, M., (1995) Cults in Our Midst: The Hidden Menace in our Everyday Life. San Francisco: Jossey-Bass Publ.
- Siskind, A. (2001). Child-Rearing Issues in Totalist Groups. Dans B. Zablocki, T. Robbins, *Misunderstanding Cults*, Toronto, University of Toronto Press inc, p.415-451.
- Smith, D. G. (1994). "Nauvoo Roots of Mormon Polygamy, 1841-46: A Preliminary Demographic Report". Dialogue: A Journal of Mormon Thought. vol. 27, No.1, P.1-72
- Smith, L. M., Nibley, P. (2004). History of the Mormon Joseph Smith by His Mother and Devoted Member of the Church of Jesus Christ Of Latter Day Saints. Salt Lake City. Stevens and Wallis. 355p.
- Smurda, J.D., Wittig, M.A. Gokalp, G. (2006). "Effects of Threat to a Valued Social Identity on Implicit Self-Esteem and Discrimination". Group Processes & Intergroup Relations, Vol 9(2) 181-197
- Spiro, R. J., Feltovich, P. J., Jacobson, M. J., & Coulson, R. L., (1991). Cognitive Flexibility, constructivism, and hypertext. Educational Technology, May, (91) 24-33.

- St-Arnaud, G.R. (2000). Une clinique du sectaire en danger ? dans Jean Duhaime et Guy-Robert St-Arnaud (dir.), La Peur des Sectes, Montréal, Fides, 2001, p. 105-123.
- Statistical Anomaly-Creston Local Health Area (2005). Teen Pregnancies to Mothers Aged. Creston Local Health Area,
- Statistique Canada. (2001). Religion (95) et sexe (3) pour la population, pour le Canada, les provinces, les territoires, les régions métropolitaines de recensement et les agglomérations de recensement, recensement de 2001 - Données-échantillon 97F0022XCB2001001.
- Stirk, Frank. (2002). "Canadian polygamists let off the hook — again Government says the polygamy law violates religious freedoms". Christian Week, March 5, 2002
- Turcotte, P.A. (2004). La sociologie des religions et la condition de minoritaire dans le champ religieux. Social Compass. Vol 51, no1, p 45-58
- Tobias, L. et Lalich, J. (1994). Captive Hearts , Captive Minds: Freedom and Recovery from Cults and Abusive Relationships. Alameda, CA: Hunter House.
- Van Wagoner, R.S. (1989). Mormon Polygamy: A History. Second Edition. Salt Lake City, Signature Books. 255p.
- Von Glasersfeld, E. (1995). Radical constructivism: A way of knowing and learning. London: The Falmer Press.
- Yin, R. K. (2003). Case study research, design and methods (3rd ed., vol. 5). Thousand Oaks: Sage.
- Weatherbe, S. (1993). The practice of polygamy: a Mormon colony stirs a B.C. controversy. Maclean's 16 août 1993
- Wheatley, G. H. (1991). Constructivist perspectives on science and mathematics learning. Science Education, 75 (1), 9-21.
- Weland, Mike. (2004). Rift in FLDS Church raises local fears Kootenai Valley Press November 24, 2004
- Wessinger, C. (2000). How the Millennium Comes Violently: From Jonestown to Heaven's Gate. New York: Seven Bridges Press.
- Wilson, B.R. (1991): The social Dimensions of Sectarianism. Oxford : Clarendon Press.
- Wilson, B. (1999). « Introduction », dans B. Wilson et J. Cresswell. New religious movements challenge and response. New York : Routledge, p.5-21

- Woods, D, (2001). Bountiful, B.C. Saturday Night/August 4, 2001
- Wright, Stuart A. (2002). Public agency involvement in government – religious movement confrontations. Dans Bromley & Melton (eds.). Cults, religion & violence. Cambridge University Press, p. 102-122
- Zablocki, B. (2001). Towards a demystified and disinterested scientific theory of brainwashing. Dans B. Zablocky et T. Robbins, eds. (2000) *Misunderstanding cults: Searching for objectivity in a controversial field*. Toronto: University of Toronto Press.
- Zavalloni, M. Guérin, I. (1984) :identité Sociale et conscience : Introduction à l'ego-écologie, Montréal : PUM 280 p.
- Zeidan, D. Brill, L (2003). *The Resurgence of Religion: A Comparative Study of Selected Themes in Christian and Islamic Fundamentalist Discourse*, Boston, Brill Academic Publishers. 390p.

Annexes

Annexe 1

Le 17 mai 2005

Madame Dianne Casoni
Professeure agrégée
École de criminologie

Objet : ***Certificat d'éthique / CRSH – Subvention ordinaire de recherche***
 Projet : « Trajectoires individuelles et groupales au sein de groupes
 religieux populaires et interaction conflictuelle avec des
 représentants d'institutions de contrôle social ».

Madame,

Vous avez présenté au Comité d'éthique de la recherche de la Faculté des arts et des sciences le projet de recherche ci-haut mentionné. Ce dernier, après évaluation, a émis pour ce projet de recherche un certificat d'éthique dont vous trouverez copie ci-jointe. Une copie a été transmise à la Direction générale de la recherche.

Le cas échéant, vous trouverez également, en annexe au certificat d'éthique, les recommandations ou observations du comité, ces dernières n'étant pas transmises à la Direction générale de la recherche.

Nous vous prions d'agréer, madame, l'expression de nos sentiments les meilleurs.



Lilianne Alarie
Technicienne en coordination
du travail de bureau

Pièces jointes

COMITÉ D'ÉTHIQUE DE LA RECHERCHE DE LA
FACULTÉ DES ARTS ET DES SCIENCES DE L'UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL

CERTIFICAT D'ÉTHIQUE

Le Comité d'éthique de la recherche de la Faculté des arts et des sciences de l'Université de Montréal, selon les procédures en vigueur, a examiné le projet de recherche intitulé :

Trajectoires individuelles et groupales au sein de groupes religieux populaires et interaction conflictuelle avec des représentants d'institutions de contrôle social.

et soumis par : *Dianne Casoni, professeure agrégée, école de criminologie*

Le Comité a conclu que la recherche proposée respecte les règles d'éthique énoncées à la « Politique relative à l'utilisation des êtres humains en recherche » de l'Université de Montréal.



[Signature]
Comité d'éthique de la recherche de la
Faculté des arts et des sciences de
l'Université de Montréal

[Signature]
Katia Maliantovitch, Secrétaire
Comité d'éthique de la recherche de la
Faculté des arts et des sciences de
l'Université de Montréal

Date d'émission : 17 MAI 2005

COMITÉ D'ÉTHIQUE DE LA RECHERCHE DE LA
FACULTÉ DES ARTS ET DES SCIENCES DE
L'UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL

ANNEXE AU CERTIFICAT D'ÉTHIQUE

Nom : *Dianne Casoni*
Unité : *Criminologie*
Projet : *Trajectoires individuelles et groupales au sein de groupes
religieux populaires et interaction conflictuelle avec des
représentants d'institutions de contrôle social.*

Avis :

Le Comité a pris connaissance du formulaire de consentement révisé et de celui traduit en anglais, tels que transmis par la chercheuse le 12 mai 2005. Ces documents sont approuvés et font maintenant partie intégrante du protocole de recherche.

Annexe 2

Informed Consent Form

Participant's name _____

I agree to participate in a research project concerning the experience and opinions of members and ex-members of religious groups that have been the object of allegations of wrongful conduct made by public or legal institutions. This research project is part of the studies of Dianne Casoni and Marie-Andrée Pelland of the University of Montreal.

I understand that the purpose of this study is to better understand my personal experience as a mormon fundamentalist. In order to participate, I agree to meet with Marie-Andrée Pelland for one, or two interviews lasting about two hours each. During these interviews, we will discuss of my past and present personal experience with regard to the allegations put forth.

I understand that the data collected for this study will be kept anonymous. Only Marie-Andrée Pelland will know my name and personal information permitting my identification. All information that can lead readers of her doctoral dissertation, or published work to recognize me will be disguised in such a way as to prevent my identification. Completed interviews will be kept in a secure place.

My participation to this research is voluntary. I can refuse to answer questions and I can discontinue my participation at any time without prejudice and without having to justify my withdrawal from the study.

I understand that if, during interviews, according to provincial laws in effect in Canada, information given to Marie-Andrée Pelland leads her to believe that a child's physical or psychological well-being is currently in danger, she is under to obligation to contact her university supervisor in order to decide which course of action is best to safeguard the child's safety.

I acknowledge that I have had time to ask all questions that I wanted to ask concerning this project and that I understand it's aims and objectives. Accordingly, **I agree to participate in this research project and will receive a copy of this consent form.**

Participant's signature

Date

Researcher's signature

Date

- I give Marie-Andrée Pelland the right to record this interview.

Yes No

_____ signature

- If so, I also authorize Marie-Andrée Pelland to preserve the tape for a 5 year period after the end of this research.

Yes No

_____ signature

After this period, the data collected will be destroyed.

I also authorize Marie-Andrée Pelland to contact me for a follow-up interview

Yes No

_____ signature

Annexe 3

Voici la liste des rapports traitant de la vie dans la communauté de Bountiful : En 1993, le Committee on Polygamous Issues créé et financé par le Ministry of Women's Equality de la Colombie Britannique publie le premier rapport de recherche sur la communauté. Le document est intitulé: *Life in Bountiful. A Report on the Lifestyle of a Polygamous Community*. L'Alberta Civil Liberties Research Center, un centre de recherche affilié avec l'organisme de défense des droits de la personne de l'Alberta publie un rapport signé par Campbell et coll., (2005). Ce rapport présente les résultats d'une recherche documentaire sur les effets juridiques et sociaux de la pratique de la polygamie sur les femmes et les enfants. Cette recherche a été financée par Fonds de recherche en matière de politiques de Condition féminine Canada. Alberta Civil Liberties Research Center, joint à ce même rapport une réponse au rapport de Campbell et coll.(2005) (Luhtanen et coll., 2005). La British Columbia Teachers' Federation, l'association de enseignants de la Colombie Britannique produit en 2004 un rapport de leur rencontre avec les représentants de Bountiful. Ils demandent l'ouverture d'une enquête sur la communauté notamment en ce qui concerne l'éducation (Russell, 2004). L'organisme Beyond Borders, un organisme de défense et de protection des droits des enfants, publie un rapport traitant des risques liés à la vie dans la communauté de Bountiful, particulièrement en ce qui a trait à la maltraitance des enfants (Matas, 2005). Cook (2006) publie un rapport financé par le Ministère de la justice du Canada. sur l'obligation juridique du Canada face à la pratique de la polygamie. Le West Coast Women's Legal Education and Action Fund, un organisme de défense des droits de la personne visant particulièrement à lutter contre la discrimination faite envers les femmes, publie un rapport résumant les conclusions des discussion à la suite de la tenue d'une rencontre sur la vie des femmes dans les groupes religieux (Brewen, 2005). Enfin, Shurtleff & Goddard (2006), les procureurs généraux des états du Utah et de l'Arizona, publient un rapport descriptif sur les mormons fondamentalistes des Etats-Unis dans lequel ils abordent brièvement la situation des mormons de Bountiful au Canada.

9

10