

Introduction

Sociétés autochtones et conversions religieuses

Pierre Beaucage

Volume 34, Number 2, 2004

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1082273ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1082273ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Recherches amérindiennes au Québec

ISSN

0318-4137 (print)

1923-5151 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this document

Beaucage, P. (2004). Introduction : sociétés autochtones et conversions religieuses. *Recherches amérindiennes au Québec*, 34(2), 3-6.
<https://doi.org/10.7202/1082273ar>



Introduction

Sociétés autochtones et conversions religieuses¹

**Pierre
Beaucage**

Département
d'anthropologie,
Université de
Montréal,
Montréal

LA DESCRIPTION et les tentatives d'interprétation des religions amérindiennes sont aussi anciennes que l'anthropologie. Elles l'ont même précédée, si on tient compte des contributions remarquables des Bernardino de Sahagún (1981) et José de Acosta (1987), pour ne mentionner que ceux-là, concernant les cosmologies et les rituels précolombiens. L'ethnologie amérindianiste, quant à elle, a fait de l'étude de la religion un de ses domaines de choix, depuis les débuts : les monographies classiques sur le sujet portent la marque de chacune des grandes écoles théoriques qui se sont succédé : culturalisme, structuro-fonctionnalisme, structuralisme, marxisme et, plus récemment, l'approche interprétative ou herméneutique.

On peut, bien sûr, regrouper les études concernant les religions autochtones selon les cadres conceptuels qui ont présidé à l'interprétation des données ou selon les « aires culturelles » généralement reconnues sur le continent : Amérique du Nord, Mésoamérique, basses terres tropicales, Andes, cône Sud. D'une aire à l'autre, les centres d'intérêt des chercheurs ont varié. Chez les peuples de chasseurs et horticulteurs d'Amérique du Nord et des basses terres d'Amérique du Sud, le phénomène du chamanisme a retenu l'attention des chercheurs (p. ex. Crépeau, dir., 1988). En Mésoamérique et dans les Andes, où les autochtones connaissent depuis cinq siècles la domination coloniale et néocoloniale, l'intérêt a longtemps porté sur la survivance des croyances et des rituels précolombiens (p. ex. Hunt 1977, Scotchmer 1986).

Je propose de départager ici les travaux d'une autre manière, en considérant la nature même du phénomène de la « conversion religieuse ». Les grandes religions monothéistes, judaïsme, christianisme et islam, ont en commun, on le sait, d'exiger de leurs membres une adhésion exclusive. Les nouveaux membres doivent donc se *convertir*, c'est-à-dire rejeter en bloc leurs croyances et pratiques antérieures (« Brûle ce que tu as adoré ! ») au profit des nouvelles. Le transfert est-il vraiment aussi absolu, surtout si la nouvelle foi est imposée par un conquérant, comme ce fut le cas en Amérique ? La question a préoccupé, au premier chef, les théologiens et les missionnaires qui ont cherché à extirper chez les néophytes la « superstition » et l'« idolâtrie ». Les historiens et les ethnologues, quant à eux, se répartissent, généralement implicitement, entre l'un ou l'autre des deux grands paradigmes qui traversent, selon moi, les diverses écoles théoriques. D'un côté, la tendance que j'appellerai « continuiste », dont la prémisses fondamentale est que la domination européenne, même ancienne, n'a pas réussi à *modifier en profondeur* les cultures amérindiennes. Selon cette perspective, qui sous-tend une bonne partie des monographies élaborées au xx^e siècle, il n'y pas eu conversion au sens strict : les éléments religieux d'origine externe ont été redéfinis et intégrés fonctionnellement par les sociétés amérindiennes, produisant des systèmes mixtes que l'ethnologie culturaliste a appelés « syncrétiques » (voir Bahr 1991).

À long terme, cependant, la plupart des auteurs estimaient que l'acculturation,

c'est-à-dire la pénétration de la culture occidentale moderne finirait par fondre ces communautés dans le grand tout national (Redfield 1941 : 101 suiv.). L'ethnologue mexicain Aguirre Beltrán, enlevant sa dimension mécaniciste au concept d'acculturation, a proposé que, dans les régions multiethniques où coexistent autochtones et Métis, on trouve une structure de *castes*, et non de classes, ce qui permet à chaque groupe de maintenir sa propre vision du monde, bien qu'ils soient soumis à des institutions communes, comme l'État et l'Église (Aguirre Beltrán 1970 : 134 suiv.). Comme la plupart des culturalistes, il concevait cette survivance culturelle comme provisoire : les castes se transformeront en classes, sous la poussée du capitalisme, entraînant inévitablement l'homogénéisation linguistique et culturelle et la transformation des autochtones en prolétaires (*ibid.*). Dans la foulée de Fredrik Barth (1969), cependant, d'autres chercheurs soulignaient la stabilité des rapports établis avec la société dominante par ces « peuples persistants » (Castile et Kushner 1981). Pour les uns comme pour les autres, cependant, les mouvements socioreligieux autochtones avaient peu ou pas de portée historique et leur étude présentait peu d'intérêt pour l'ethnologie : « contre-acculturatifs », ils prétendaient restaurer un ordre culturel évanoui et ne pouvaient qu'échouer (Herskovits 1952 : 234 suiv.).

Le paradigme « continuiste » est revenu en force depuis vingt ans, sous une forme plus radicale cependant. Pour toute une école de pensée, ce n'est pas sur le plan de l'organisation sociale et de la culture matérielle qu'il faut chercher la continuité, mais bien sur le plan des symboles et des rituels (Gossen, dir., 1986). Par exemple, les Chamulas du Chiapas ont remodelé et réinterprété le christianisme qui leur fut imposé en fonction de leur propre cosmologie et de leurs pratiques rituelles : leur religion actuelle n'est donc pas « syncrétique », elle est proprement autochtone (Gossen 1974). En d'autres termes, l'acculturation est demeurée en surface; les religions européennes, réappropriées, ont été transformées en « culture propre » (Bonfil Batalla 1987). L'amérindianité profonde, particulièrement son système de valeurs et sa cosmologie, resurgit sans cesse sous des formes religieuses traditionnelles ou modernes. Dans cette perspective, loin d'être résiduelle, l'existence des groupes autochtones constitue un phénomène de « longue durée » dans les sociétés américaines (Bonfil Batalla, dir., 1981 : 27).

À l'opposé de cette tendance théorique, on trouve ceux que j'appellerai « rupturistes », pour lesquels les processus enclenchés par la conquête européenne, puis par les guerres d'indépendance et les révolutions sociales, ont produit et produisent encore des transformations fondamentales chez les peuples autochtones, de telle sorte qu'il est illusoire de rechercher quelque continuité que ce soit. La conversion religieuse est ici l'une des dimensions d'une conversion culturelle globale, qu'elle facilite d'ailleurs. Ce deuxième groupe est beaucoup plus hétérogène que le premier. Il comprend des historiens comme Serge Gruzinski (1988) pour qui la dynamique introduite par la conquête a très tôt subordonné les Amérindiens à des institutions civiles et religieuses, ainsi qu'à des manières de penser nouvelles, modifiant irrémédiablement les structures sociales et symboliques antérieures. Cette position s'apparente également à la thèse de l'« ethnocide », de Robert Jaulin, qui affirme que l'indianité ne survit plus aujourd'hui que dans les régions les moins accessibles des forêts sud-américaines, notre civilisation judéo-chrétienne « cannibale » ayant irrémédiablement détruit les cultures andines et mésoaméricaines. Même pour les peuples de la forêt, ce n'est qu'un sursis : la conversion

récente au catholicisme des Baris de Colombie constitue, pour l'auteur, un mécanisme de destruction de la culture aussi sûr que l'expropriation de leur territoire aux mains des grands intérêts pétroliers (Jaulin 1970).

L'anthropologie marxiste qui s'est développée à partir des années 1970 a également opté pour la thèse de la rupture, bien qu'elle ne la situât pas à la conquête, mais plutôt au moment de l'instauration des rapports de production capitalistes : les autochtones étaient des paysans subordonnés au marché selon des modalités propres, et c'est dans les particularités d'un capitalisme sous-développé ou son articulation avec des « modes de production antérieurs » qu'il fallait chercher l'explication de leur survie (voir Bartra 1974, Beaucage 1973). Plus récemment, les thèses de Kearney (1996) concernant la disparition inexorable de la paysannerie (y compris la « paysannerie autochtone »), sous l'effet de la mondialisation, constituent à mon sens une formulation nouvelle de la même tendance.

Un des terrains de débat entre les deux camps est celui des représentations et, bien sûr, de la religion : peut-on parler de « religion indigène » quand les autochtones observent des croyances et pratiquent des rituels officiellement définis par un appareil dirigé de l'extérieur comme l'est une Église chrétienne? Les « continuistes » répondent que oui, mettant l'accent sur l'indigénisation ancienne tant des fêtes patronales que du panthéon chrétien. Les « rupturistes » rétorquent que non, considérant les formes locales de religiosité comme dérivées par rapport aux sources européennes.

À partir des années 1960, ce problème de continuité et de rupture s'est posé à nouveau, en des termes assez différents. En effet, en Amérique latine, on a pu observer une nouvelle vague de conversions à partir du catholicisme traditionnel (la *costumbre*) et de ses multiples variantes locales, qui emmenaient tant les autochtones que les non-autochtones vers les cultes protestants, surtout de la mouvance pentecôtiste. Cette tendance s'est encore accentuée au cours des dernières décennies. Par son importance même, le phénomène a modifié les perceptions et interprétations des sociologues et anthropologues concernant la dynamique religieuse dans la région. Certains auteurs, comme David Stoll, se sont surtout intéressés à la dimension macrosociologique des stratégies des Églises catholiques et protestantes (Stoll 1990). Carlos Garma, pour sa part, a montré que, même à l'intérieur d'un seul pays comme le Mexique, le phénomène prenait une forme différente selon les régions et a touché tout particulièrement les groupes autochtones (Garma 2001).

Dans les études sur les conversions récentes au protestantisme (dont celles qui forment ce numéro), on retrouve généralement une adhésion, implicite ou explicite, à l'un ou l'autre des deux paradigmes mentionnés plus haut. Certains chercheurs insistent sur la négation d'aspects centraux de la culture indienne et la division que les nouveaux cultes apportent dans les communautés (Rangel 2001 et les articles de Beaucage, Cantón et Segato, dans ce numéro). Le refus des nouveaux convertis de participer aux fêtes communales peut même entraîner des ripostes violentes. D'autres soulignent plutôt une redéfinition identitaire qui s'effectuerait dans la continuité. Surtout si la conversion est massive et rapide, l'adhésion au nouveau culte peut devenir un marqueur ethnique. C'est le cas des Miskitos de la côte atlantique de l'Amérique centrale, convertis par les Frères moraves au milieu du XIX^e siècle, et pour plusieurs groupes des basses terres de l'Amérique du Sud, et aussi pour les Tobas du nord de l'Argentine (voir l'article de Tamagno, dans ce numéro).

Il est de plus en plus évident que tout phénomène de conversion religieuse recouvre à la fois des continuités et des ruptures, qui s'opèrent à divers niveaux et dont l'importance varie selon la période considérée. Dans certains cas, comme chez les Pakaa Nova (ou Waris) étudiés par Vilaça, un groupe autochtone pourra d'abord adhérer au message protestant, dans lequel ils voient une correspondance profonde avec certaines de leurs valeurs, telle la « communauté de frères », pour ensuite s'en détacher, refusant un Dieu qui vous menace de l'Enfer (Vilaça 1997). D'où l'importance, soulignée par plusieurs auteurs, d'échapper au piège du présent ethnographique pour situer dans le temps leurs observations sur le processus de conversion (voir les articles de Cantón et de Segato).

La conversion semble facilitée lorsque les autochtones perçoivent des similitudes fonctionnelles et structurelles entre la nouvelle religion et les cultes précolombiens. Ainsi, au XVI^e siècle, les Aztèques identifièrent la Vierge de la Guadeloupe avec leur déesse-mère, Tonantzin, nom qu'ils lui donnent encore aujourd'hui (voir l'article de Zires). C'est également le cas lors du passage plus récent à l'*evangelismo* : la guérison par la prière et l'imposition des mains, les trances extatiques, ne sont pas sans affinité avec les rituels chamaniques. Sur un autre plan, le fait que des autochtones aient rapidement accès à des rôles de leadership comme assistants, d'abord, puis comme pasteurs, facilite encore davantage cette transition. Dans son article, Liliana Tamagno montre comment la conversion des Tobas s'inscrit dans la suite directe des soulèvements armés et des mouvements messianiques du début du XX^e siècle dans le Chaco argentin. Cette conversion coïncidait avec un changement majeur dans la vie même du groupe : leur sédentarisation et leur prolétarianisation. La nouvelle Église, en plus d'être un repère identitaire dans la modernité, est devenue le cadre de leurs nouveaux rapports avec la société nationale. Et ce, non seulement dans le territoire traditionnel, mais également dans les grandes villes, où les membres du groupe émigrent désormais (voir l'article de Tamagno).

La conversion implique souvent des ruptures, qui peuvent être dramatiques, avec les croyances et rites antérieurs, désormais considérés en bloc comme de l'« idolâtrie » et de la « sorcellerie », rupture qui vise aussi ceux qui y restent attachés. Lorsque les convertis sont minoritaires et que la communauté est étroitement intégrée autour de ses rituels, il peut s'ensuivre une expulsion violente des dissidents, comme à Chamula, au Chiapas, ou dans la région de Tlapa, au Guerrero (Rangel 2001). Là où les structures politiques sont clairement dissociées de la hiérarchie religieuse, la présence des *evangélicos* pourra être tolérée et ils pourront même participer à la vie civile de la communauté. Laura Segato, s'intéressant à l'impact des conversions au protestantisme chez les Kollas du Nord-Ouest argentin, montre comment l'opposition entre protestants et catholiques tend à se mouler dans les divisions traditionnelles des communautés en deux factions rivales. Avec cette caractéristique que la faction protestante est fortement incitée à rejeter l'ensemble des marqueurs ethniques traditionnels (la « déséthnification ») pour s'identifier avec la modernité (voir son article).

Manuela Cantón retrouve, chez les convertis mayas de l'Ouest guatémaltèque, la même volonté de rupture avec une amérindianité entièrement associée au passé. Ce rejet de la culture autochtone, dans un pays où ils constituent plus de la moitié de la population, correspond étroitement au discours des groupes dominants qui, depuis la création du pays, ont recherché par tous les moyens, y compris le génocide, son

homogénéisation. La conversion au pentecôtisme suppose également une réinterprétation stupéfiante de l'histoire nationale, qui exonère les militaires des massacres qu'ils perpétrèrent, il y a vingt ans à peine, pour attribuer « la violence » aux catholiques et à Satan!

Sur un tout autre plan, celui des rapports de genre, l'auteure, comme d'autres chercheurs (Gill 1990), souligne le décalage entre le discours pentecôtiste, patriarcal, et l'amélioration relative du statut des femmes dans la communauté des convertis, entre autres par suite de la suppression de l'alcoolisme, à la base de la violence conjugale. Elle souligne également une des caractéristiques du travail de recherche parmi les groupes pentecôtistes, qui en fait des « terrains » tout à fait distincts. En même temps que le chercheur procède à la collecte des données, il est lui-même l'objet d'un travail constant d'évangélisation de la part de ses interlocuteurs, dont la motivation est l'espoir de le gagner à la foi pentecôtiste ! Le chercheur se voit alors contraint de manifester non seulement un intérêt, mais une ouverture, aux idées et aux récits édifiants qui lui sont présentés, ce qui pose des problèmes particuliers sur le plan éthique.

Pour sa part, Pierre Beaucauge resitue le phénomène des conversions au pentecôtisme par rapport aux mouvements sociaux et politiques qui traversent présentement les régions autochtones mexicaines. Il part d'un paradoxe apparent : les Églises pentecôtistes, qu'on classe comme conservatrices, connaissent leur plus grande expansion dans les régions autochtones du sud et du sud-est du pays, régions qui sont également le lieu de soulèvements révolutionnaires. Il propose que les deux types de mouvements s'enracinent dans l'éclatement de l'identité communautaire traditionnelle, déjà érodée depuis trois décennies par l'interventionnisme étatique et les changements économiques.

L'Église catholique, qui a longtemps disposé du quasi-monopole religieux en Amérique latine, n'allait pas assister les bras croisés à l'érosion de son influence. De même qu'on peut considérer la « théologie de la libération » des années 1960 et 1970 comme une réponse à la diffusion des idées de gauche parmi les masses urbaines et paysannes, de même l'Église a élaboré une stratégie pour contrer l'avancée des « sectes », particulièrement parmi les peuples autochtones, une de ses assises les plus solides dans des sociétés en voie de sécularisation. À partir des années 1980, la « théologie indienne » (*teología india*) entreprit de « réévangéliser » les Amérindiens en incorporant au rite des éléments symboliques traditionnels (telles les danses, les offrandes de maïs et de fleurs) et en encourageant l'usage des langues autochtones dans le culte. Pour renforcer (ou regagner) leur adhésion et celle des classes populaires, on a parfois eu recours à des actions d'éclat. C'est ainsi que, dans son article, Margarita Zires interprète la canonisation de Juan Diego, le célèbre témoin des apparitions de la Vierge de la Guadeloupe au Mexique, en 1531. Longtemps demeuré dans l'ombre, ce personnage (dont l'existence même est sérieusement mise en doute par des historiens et même des membres du clergé) fut promu à la sainteté en 2002, déclenchant une polémique religieuse, sociale et ethnique que l'auteure analyse.

En terminant, une précision terminologique s'impose. Il n'existe pas de terme français qui englobe exactement les nouveaux cultes chrétiens qui se répandent présentement en Amérique latine. Le terme « protestant » est trop vaste, puisque ce mouvement de conversion exclut, en pratique, les Églises protestantes classiques : luthérienne, anglicane, méthodiste ou

baptiste. Les Églises locales se désignent elles-mêmes d'une myriade de noms, et beaucoup se reconnaissent sous le vocable *evangélicas* (qui correspond à l'anglais *evangelical*) dans la mesure où elles professent un retour au « véritable » message évangélique, message dévoyé, selon elles, par l'Église catholique. En français, le terme « évangélique » a un sens tout à fait différent (« se rapportant à l'Évangile »). Il est certain que la plupart des nouvelles dénominations chrétiennes appartiennent à la grande mouvance pentecôtiste, qui met l'accent sur le « baptême dans l'Esprit Saint », le « parler en langues » ou glossolalie, la prédestination et « la mise en œuvre des dons de l'Esprit » (Corten 1995 : 47-49). (À moins qu'une Église locale ne tienne à se démarquer précisément de ses voisines « pentecôtistes », comme les *evangélicos* du Nord-Ouest argentin, étudiés par Segato). Dans son article sur le Guatemala, Cantón utilise le terme « néo-pentecôtiste », qui souligne une mutation interne survenue dans la mouvance de ces Églises, au cours des derniers vingt ans : elles mettent moins l'accent sur l'imminence de la fin du monde et fournissent plutôt à leurs membres un ensemble de règles et de valeurs pour vivre dans le monde, où elles espèrent jouer un rôle important.

Note

1. Les articles qui constituent ce numéro sont des versions remaniées de communications présentées au symposium « Conversions récentes dans les Amériques : diversité et identités », organisé par Pierre Beaucage et Deirdre Meintel dans le cadre du Congrès annuel de la Société canadienne d'anthropologie (CASCA) à la University of Western Ontario, à London, du 6 au 9 mai 2004. La tenue de ce symposium a été rendue possible grâce aux contributions financières du Groupe de recherche sur les imaginaires politiques en Amérique latine (GRIPAL) de l'UQAM (coordonnateur : André Corten), du Réseau DIALOG de l'INRS-UCS (coordonnatrice : Carole Lévesque) et de la Faculté des arts et sciences de l'Université de Montréal. Nous les en remercions sincèrement.

Ouvrages cités

ACOSTA, José de, 1987 : « Historia natural y moral de las Indias », in José Alcina Franch, dir., *Historia* 16 (Madrid).

AGUIRRE BELTRÁN, 1970 : *El proceso de aculturación en México*. México, Editorial Comunidad.

BAHR, Donald M., 1991 : « La longue conversion des Pimas-Papagos ». *Recherches amérindiennes au Québec* 21(4) : 5-20.

BARTH, Fredrik, 1969 : « Introduction », in F. Barth, dir., *Ethnic Groups and Boundaries*. Londres, Allen & Unwin : 9-38.

BARTRA, Roger, 1974 : *Estructura agraria y clases sociales en México*. Mexico, Era.

BASTIAN, Jean-Pierre, 1997 : *La mutación religiosa en América latina*. Mexico, Fondo de Cultura Económica.

BEAUCAGE, Pierre, 1973 : « Anthropologie économique des communautés indigènes de la Sierra Norte de Puebla. I : Les communautés de haute montagne ». *Revue canadienne de sociologie et d'anthropologie* 10(1) : 114-133.

BONFIL BATALLA, Guillermo, dir., 1981 : *Utopia y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios de América latina*. Mexico, Nueva Imagen.

—, 1987 : « La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos ». *Papeles de la Casa Chata* 2(3) : 23-43.

CASTILE, Georges Pierre, et Gilbert KUSHNER, dir., 1981 : *Persistent Peoples. Cultural Enclaves in Perspective*. Tucson, University of Arizona Press.

CORTEN, André, 1995 : *Le Pentecôtisme au Brésil. Émotion du pauvre et romantisme théologique*. Paris, Karthala.

CRÉPEAU, Robert, dir., 1988 : « Chamanismes des Amériques », numéro thématique de *Recherches amérindiennes au Québec* 18(2-3).

GARMA NAVARRO, Carlos, 2001 : « Religious Affiliation in Indian México », in Alan Sandstrom et James Dow, dir., *Holy Saints and Fiery Preachers, the Anthropology of Protestantism in Mexico and Central America*. Praeger, Westport (Connecticut) : 57-73.

GILL, Lesley, 1990 : « Like a Veil to Cover Them. Women and the Pentecostal Movement in la Paz ». *American Ethnologist* 17(4) : 708-721.

GOSEN, Gary, 1974 : *Chamulas in the World of the Sun; time and space in a Maya oral tradition*. Cambridge, Harvard University Press.

GOSEN, Gary H., dir, 1986 : *Symbol and Meaning Beyond the Closed Community. Essays in Mesoamerican Ideas*. Albany, State University of New York.

GRUZINSKI, Serge, 1988 : *La Colonisation de l'imaginaire : sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVI^e-XVIII^e siècles*. Paris, Gallimard.

HERSKOVITS, Melville, 1952 : *Les Bases de l'anthropologie culturelle*. Paris, Payot.

HUNT, Eva, 1977 : *The Transformations of the Hummingbird. The Cultural Roots of a Zinacantan Mythical Poem*. Ithaca, Cornell University Press.

JAULIN, Robert, 1970 : *La Paix blanche. Introduction à l'ethnocide*. Paris, Seuil.

KEARNEY, Michael, 1996 : *Reconceptualizing the Peasantry: Anthropology in Global Perspective*. Boulder, Westview Press.

RANGEL, Claudia, 2001 : « Los diversos rostros religiosos en la Montaña de Guerrero: Identidades entre la resistencia y el cambio », in Beatriz Canabal, dir., *Los caminos de la Montaña. Formas de reproducción social en la Montaña de Guerrero*. Mexico, Centro de Investigaciones y Estudios en Antropología Social.

REDFIELD, Robert, 1941 : *The Folk Culture of Yucatan*. Chicago, University of Chicago Press.

SAHAGÚN, Bernardino de, 1981 : *Histoire générale des choses de la Nouvelle-Espagne (Historia general de las cosas de Nueva España)*. Traduit de l'espagnol par D. Jourdanet et R. Siméon; introduction, choix et notes par Jean Rose. Paris, Maspéro.

SCOTCHMER, David G., 1986 : « Convergence of the Gods. Comparing Traditional Maya and Christian Maya Cosmologies », in Gary H. Gossen, dir., *Symbol and Meaning Beyond the Closed Community. Essays in Mesoamerican Ideas* : 197-226.

VILAÇA, Aparecida, 1997 : « Christians Without Faith. Some Aspects of the Conversion of the Wari (Pakaa Nova) ». *Ethnos* 62(1-2) : 91-115.