Document generated on 04/23/2024 5:33 a.m.

Recherches amérindiennes au Québec

Nouveaux imaginaires et conversions au protestantisme chez les Amérindiens du Guerrero (Mexique)

New Imaginaries and Recent Conversions to Pentecostalism among Indigenous People in Guerrero (Mexico)

Pierre Beaucage

Volume 34, Number 2, 2004

Les nouveaux enfants de Dieu : conversions récentes en Amérique latine

URI: https://id.erudit.org/iderudit/1082276ar
DOI: https://doi.org/10.7202/1082276ar

See table of contents

Publisher(s)

Recherches amérindiennes au Québec

ISSN

0318-4137 (print)
1923-5151 (digital)

Explore this journal

Cite this article

Beaucage, P. (2004). Nouveaux imaginaires et conversions au protestantisme chez les Amérindiens du Guerrero (Mexique). *Recherches amérindiennes au Québec*, *34*(2), 33–47. https://doi.org/10.7202/1082276ar

Article abstract

During recent decades there has been an important movement of conversions of indigenous peoples in Mexico to various protestant churches, namely Pentecostal. This trend has been interpreted by scholars either as a loss of Indian identity due to outside forces (e.g., Hvalkof and Aaby), or as its redefinition and even its strengthening in a context of modernity (Bastiat). Data collected in the montaña of Guerrero (Mexico) suggest that conversions are part of a wider process of decomposition/recomposition of indigenous identities in this region.

Tous droits réservés © Recherches amérindiennes au Québec, 2004

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

https://www.erudit.org/en/

Nouveaux imaginaires et conversions au protestantisme chez les Amérindiens du Guerrero (Mexique)[1]

Pierre Beaucage

Département d'anthropologie,

Université de Montréal, Montréal

> ... il semble parfois que le préjugé religieux soit le seul que le chercheur puisse légitimement assumer. (Manuela Cantón 2001 : 71)

LES HISTORIENS CONSIDÈRENT généralement la diffusion, déjà ancienne, du catholicisme parmi les autochtones de Mésoamérique et des Andes comme la dimension symbolique de la domination coloniale espagnole : c'est la célèbre « conquête spirituelle » (Ricard 1933) ou « colonisation de l'imaginaire » (Gruzinski 1988). Se fondant sur l'étude des documents écrits, l'historien sera porté à adopter le point de vue du groupe dominant, soit les Espagnols, puis les *criollos* qui étaient les seuls à avoir accès à l'écriture. Cette première conversion au christianisme, cependant, faisait partie d'un processus beaucoup plus vaste et complexe, qui comprend bien sûr l'acculturation[2] imposée par les conquérants, mais aussi la résistance et l'appropriation / transformation des nouveaux éléments par les autochtones (Duverger 1987, ch. 3 et épilogue). Dans son analyse des religions autochtones contemporaines, l'ethnologue a insisté davantage sur ce deuxième aspect, inventant le terme de « syncrétisme » pour désigner la coexistence, voire la fusion d'éléments d'origine européenne et d'origine amérindienne dans les croyances et les rituels : qu'il s'agisse de Tlaloc qui devient saint Jean-Baptiste, ou des sacrifices de dindons qui s'entremêlent aux prières chrétiennes dans les pratiques chamaniques. La capacité des cultures mésoaméricaines et andines à intégrer de tels emprunts constituait un des facteurs de leur stabilité relative à long terme, malgré la tendance à l'assimilation dans les sociétés nationales (voir l'introduction à ce numéro).

La naissance et le développement d'un mouvement politique autochtone à dimension continentale, à partir des années 1970, et l'accès des Amérindiens à la parole sont venus modifier en profondeur les termes de ce débat. Par son existence même, le mouvement venait démentir la thèse d'une acculturation linéaire. Il exigeait la reconnaissance des langues et cultures autochtones, le droit à la différence, puis à l'autonomie (Bonfil Batalla, dir., 1981 ; Díaz Polanco, dir., 1995). Par ailleurs, loin de réclamer un repli sur les valeurs et les modes de vie ancestraux, les mouvements autochtones incorporaient à leurs programmes des éléments de la modernité occidentale : l'accès à une éducation de meilleure qualité, à des soins de santé, à un réseau adéquat de communications. À la différence des soulèvements d'autrefois, à dimension messianique, le mouvement autochtone récent peut être considéré comme un produit même de la modernité, dont on n'accepte pas d'être exclu.

En même temps, d'autres transformations profondes affectaient les sociétés autochtones d'Amérique latine. La religion traditionnelle, où s'articulent catholicisme et pratiques chamaniques, pouvait être rapidement mise de côté par d'importants secteurs de la population amérindienne, au profit de nouveaux cultes protestants apportés originellement par des missionnaires qui provenaient

recherches amérindiennes au québec
Vol. XXXIV, N° 2, 2004

La *fiesta* chez les Nahuas, à San Miguel Tzinacapan, Cuetzalan, Puebla, 28 septembre 1991. Une grande partie de la vie communautaire autochtone est centrée sur l'église et le culte catholiques (Photo P. Beaucage)

de la Bible Belt du sud des États-Unis. La nouvelle foi, souvent pentecôtiste ou en tout cas de la mouvance protestante, récusait tant le culte des saints catholiques (taxé d'« idolâtrie ») que les pratiques chamaniques (« sorcellerie »). Aux rituels élaborés du catholicisme, on substituait la lecture de la Bible (la « parole de Dieu »), la prière collective et le chant, avec, en outre, ces éléments caractéristiques du pentecôtisme que sont la glossolalie, la guérison par la prière et l'imposition des mains et, parfois, la prophétie. Au Mexique, l'expansion fut notable parmi les couches populaires urbaines et aussi dans les régions du sud et du sud-est du Mexique, à forte population autochtone. Dans cet article, à partir d'une enquête auprès d'autochtones de l'État du Guerrero, au Mexique, je propose que la conversion au pentecôtisme relève de la même dynamique que l'émergence des mouvements sociopolitiques que l'on peut observer présentement dans les mêmes régions (le plus connu étant le néo-zapatisme au Chiapas). Les deux phénomènes s'enracinent dans la même crise profonde des sociétés autochtones mésoaméricaines contemporaines et constituent des tentatives, divergentes, certes, de comprendre cette crise et de s'en sortir. Auparavant, comme l'expansion pentecôtiste dans ce milieu a fait l'objet d'interprétations anthropologiques fortement divergentes, je me situerai brièvement par rapport aux principales tendances.

Les analyses de l'expansion pentecôtiste en milieu amérindien d'Amérique latine

Conversion et stratégie impériale

Parmi ceux qui ont étudié ces nouvelles conversions en milieu autochtone, on peut dire qu'au début a prédominé le paradigme de la rupture, doublé d'une dimension d'aliénation. Un des premiers travaux d'ensemble élaboré par des anthropologues est le livre collectif *Is God an American?* (Hvalkof et Aaby, dir., 1981). Ses auteurs partent de la prémisse que les peuples autochtones d'Amérique latine, qui ont réussi à préserver jusqu'à maintenant leur culture et leur identité, sont présentement menacés par l'expansion de la culture capitaliste occidentale, dont les « sectes » sont l'avant-garde. Si l'expansion géographique du capitalisme implique souvent l'élimination physique des Amérindiens (le génocide, en particulier pour les microethnies de la forêt tropicale), le prosélytisme religieux entraîne la destruction de leurs cultures (l'ethnocide). Cette dernière dimension intéresse particulièrement les auteurs, qui prennent pour cible le travail de l'Instituto Lingüístico de Verano – ILV (Summer Institute of Linguistics / Wycliffe Bible Translators). Défini comme la « société protestante qui envoie le plus grand nombre de ses membres à l'extérieur » (Hvalkov et Aaby 1981a : 9), l'Instituto a comme objectif officiel la traduction de la Bible dans toutes les langues du monde, y compris, bien sûr, les langues autochtones des Amériques – historiquement, son premier champ d'action. À cette fin, ses missionnaires s'établissent dans des communautés relativement isolées pendant de longues périodes de temps, apprennent la langue et en profitent pour prêcher et arracher les « païens » des griffes de Satan. Les divers essais qui composent le livre, après une présentation de la stratégie globale de l'ILV en Amérique latine (Stoll 1981), sont consacrés à en analyser l'impact concret dans des communautés mayas du Chiapas (Rus et Wasserstrom 1981) et surtout chez des groupes isolés des forêts d'Amérique du Sud (où parfois, le premier contact continu avec la société occidentale s'est fait à travers les missionnaires de l'ILV).

L'argument de cette première ligne d'analyse peut se résumer comme suit. Le mouvement récent de conversion massive au protestantisme (*evangelism*) résulte d'une stratégie de « nouvelle conquête spirituelle » de la part de puissantes sectes ultraconservatrices du sud des États-Unis, dirigée vers ceux qui vivent, selon eux, plongés dans la superstition, la maladie et l'ignorance (Hvalkof et Aaby 1981b : 173). Profitant de la faiblesse ou de la connivence d'États dépendants, ces missionnaires s'introduisent sous des prétextes fallacieux (« étudier les langues autochtones ») et utilisent leurs liens avec les Amérindiens pour les endoctriner, désarticuler leur culture et

Procession de la Saint-Michel chez les Nahuas, à San Miguel Tzinacapan, Cuetzalan, Puebla, 28 septembre 1991. Le culte des saints occupe une place centrale dans le catholicisme traditionnel (Photo P. Beaucage)

diviser les communautés (Vickers 1981 : 59). L'idéologie qu'ils mettent de l'avant est l'individualisme, l'apolitisme et l'acceptation du système en place. En résumé, l'implantation pentecôtiste conduit directement à l'ethnocide.

Ce qui donne encore plus de force à ces assertions, c'est que le discours et la pratique de l'ILV furent, au début, carrément assimilationnistes, ce qui leur valut un accueil favorable de la part des gouvernants et la réprobation de beaucoup d'ethnologues (Rus et Wasserstrom 1981). Bien que, par la suite, la ligne officielle de l'ILV se teignît de relativisme culturel (Stoll 1981 : 35-37), tant les missionnaires que les pasteurs autochtones continuèrent de prêcher, sur le terrain, une rupture totale avec l'« idolâtrie » et la « sorcellerie », termes qui résument assez bien, à leurs yeux, le catholicisme et les pratiques autochtones.

Dans le premier rapprochement entre l'anthropologie et les nouvelles religions amérindiennes, cette analyse de l'ILV peut être considérée comme exemplaire. Bien que les auteurs adoptent une perspective ethniciste, on peut noter que leur point de vue se rapproche beaucoup de la vision marxiste d'une « religion d'oppression[3] ». Qui plus est, ils associent directement la nouvelle expansion du protestantisme avec le plan hégémonique des États-Unis (Hvalkof et Aaby 1981b : 185). Cette définition, pas forcément erronée mais exclusivement négative, du phénomène des conversions autochtones peut s'expliquer à la fois par la perspective macro-sociale adoptée par les chercheurs, par le contexte politique international d'alors et par certaines caractéristiques générationnelles des chercheurs. En premier lieu, l'adoption d'une perspective macro-sociale conduit à privilégier les stratégies et les décisions des hauts responsables ecclésiastiques et des dirigeants politiques, qui apparaissent alors comme ceux qui font réellement l'histoire, alors que les convertis autochtones semblent plutôt des objets, manipulés par des forces qui les dépassent. On a la même impression à la lecture d'une autre publication de la même époque (Domínguez et Huntingdon, dir., 1984) et d'un livre plus récent (Stoll 1990).

En ce qui a trait au contexte politique, l'expansion des nouveaux cultes se faisait alors en pleine guerre froide, soit dans le cadre des grands affrontements de la deuxième moitié du XXe siècle. La corrélation idéologique entre protestantisme intégriste et pro-américanisme en Amérique latine semblait une évidence. Par exemple, au Guatemala, le général Efraïm Rios Montt, un des principaux responsables des massacres d'autochtones dans l'ouest du pays au début des années 1980, faisait grand état de son appartenance à une secte, la Iglesia del Verbo (voir l'article de Cantón, dans ce numéro). Les militaires qui se succédèrent au pouvoir dans ce pays, après le coup d'État de 1954, favorisèrent généralement la venue de prédicateurs des États-Unis, qui déployèrent surtout leur zèle dans les banlieues pauvres des villes et dans les régions autochtones (Domínguez 1984 : 17 ; Stoll 1994). D'où l'interprétation des conversions presque exclusivement comme le résultat d'une offensive idéologique de la super-puissance américaine, offensive destinée à affaiblir la résistance populaire dans les sociétés satellites.

En troisième lieu, et sur un plan plus personnel, il faut mentionner que la majorité des chercheurs de ma génération se définissaient comme gauchistes, féministes, ou au moins libéraux et agnostiques, ce qui nous faisait ressentir peu d'affinités avec des doctrines qui préconisent l'apolitisme, l'abstinence, la soumission des femmes et l'imminence de la fin du monde. Ce « préjugé religieux », que j'ai mentionné au tout début, nous rendait d'emblée sensibles aux impacts négatifs du pentecôtisme dans les villages amérindiens, sans nous inciter à le resituer dans l'ensemble des forces qui tendent à transformer le milieu autochtone. Comme disait le sociologue Jean-Pierre Bastian :

> Une abondante littérature de combat a dénoncé les sectes [...] pour leur action aliénante au sein des communautés indiennes, alors qu'elles ne sont pas plus acculturatrices que le catholicisme actuel, souvent polarisé entre les partisans de la théologie de la libération et les agents de l'action catholique. (Bastian 1998 : 602)

En effet, à l'opposé de la perspective de rupture qui a dominé l'étude de l'expansion du protestantisme, la plupart des

Dans la communauté tlapanèque de Tierra Colorada, Malinaltepec, Guerrero, pour la fête des Morts, le 2 novembre, les croix de bois d'un cimetière autochtone sont ornées d'œillets d'Inde (*Tagetes erecta* L.) dont l'odeur âcre aide les âmes à retrouver leur village d'origine
(Photo P. Beaucage, 30/10/1998)

chercheurs adoptaient implicitement le paradigme de la continuité en ce qui concerne le catholicisme. L'ancienneté de la conversion, le syncrétisme rituel et cosmologique, la « représentation holistique des rapports entre individu, communauté et cosmos-divinités, gouvernée par un principe d'immanence » (Le Bot 1994 : 232), ont facilité cette conception. Son adoption spontanée en arrive à faire oublier à plusieurs chercheurs qu'au-delà des rituels locaux, les autochtones catholiques participent, de ce fait, à une Église universelle. Or, celle-ci obéit à sa propre dynamique et elle possède aussi une politique indigéniste, force exogène dont les effets se font sentir dans les communautés, entre autres sous la forme de la théologie de la libération et, plus récemment, de la « théologie indienne » (Norget 1997).

La conversion comme choix

Depuis quelques années, cependant, on observe qu'un nombre croissant de chercheurs adoptent, face aux conversions récentes au protestantisme, une perspective différente de la tendance analytique macro-sociale qui dominait au début. Déjà, en 1987, dans l'étude monographique d'une communauté totonaque du Mexique, l'anthropologue Garma Navarro arrivait à la conclusion que tous ne réagissaient pas de la même manière au prosélytisme protestant. Les individus et les familles les plus engagés dans le changement socio-économique (par exemple, ceux qui s'adonnaient au commerce et à la caféiculture) choisissaient davantage la foi pentecôtiste (Garma Navarro 1987). Plus récemment, Bastian a proposé d'appliquer au développement du pentecôtisme en milieu autochtone la perspective que j'appelle « continuiste »(voir l'introduction à ce numéro). Il affirme que si le nouveau culte progresse autant, c'est que son credo et ses rites sont « en affinité élective avec le chamanisme ancestral : millénarisme pentecôtiste, thaumaturgie, exorcisme et glossolalie s'inscrivent en continuité avec l'univers religieux indien » (Bastian 1998 : 602). Il poursuit en disant que les sectes sont, comme le catholicisme coutumier, « des expressions religieuses élaborées par les Indiens eux-mêmes » (*ibid.*). En même temps, il suggère que le pentecôtisme participe à l'élaboration d'une nouvelle ethnicité, à « la construction d'un sujet ethnique autonome » (*ibid.* : 601). Quant aux hypothèses wébériennes (qui semblent vérifiées chez les Totonaques étudiés par Garma Navarro, 1987), Bastian se montre très prudent, soulignant qu'elles se rapportent à un contexte historique fort distinct : « L'ascétisme que pratiquent les acteurs indigènes n'est pas le fruit d'un puritanisme anglo-saxon [...] Il ne crée pas un esprit d'entreprise chez les convertis, qui survivent dans le capitalisme du pauvre qu'est le secteur informel » (*ibid.* : 605).

Par ailleurs, les propositions de Bastian ne sont pas exemptes d'obscurités ni de contradictions. Ainsi, il voit l'expansion du protestantisme autochtone au Chiapas comme un « indicateur de la révolte » zapatiste à venir (*ibid.* : 592) alors que les protestants chiapanèques sont notoirement (et souvent violemment) anti-zapatistes. (Nous reviendrons plus loin sur les rapports complexes entre mobilisation politique et conversion en zones autochtones).

Pour sa part, Manuela Cantón a cherché à cerner le vécu des Mayas pentecôtistes du Guatemala, en s'appuyant sur une étude de terrain intensive et prolongée parmi eux (Cantón 1998). Cela lui permet de mettre à jour, au-delà des énoncés dogmatiques, les bases communes des diverses dénominations protestantes qui œuvrent en milieu autochtone : leur commune opposition au catholicisme, leur adhésion à une morale personnelle et familiale stricte, et leur décentralisation sur le plan organisationnel. L'auteure insiste surtout sur l'expérience religieuse et sur l'intense émotion qui se manifeste dans les cultes. Elle donne une importance centrale aux récits de conversion. Véritable rite de passage, ces derniers consistent en la narration publique des fautes passées et de la découverte de la lumière, la rupture douloureuse avec un passé « mauvais » et l'engagement dans une éthique de type ascétique (Cantón 1998 : 208 suiv.). Cette expérience essentielle se fonde sur une tradition autochtone, certes, mais non sur la tradition magique du chamanisme, comme le propose Bastian. En fait, elle s'appuie sur la reconnaissance de soi comme pécheur, fruit de cinq siècles de confession catholique. Quant à la prise de parole publique par des hommes et des femmes, elle rompt dramatiquement avec la réserve imposée par la culture maya. L'appartenance au pentecôtisme n'est pas non plus un nouveau cadre pour l'identité ethnique, puisque le nouveau croyant doit s'opposer avec force au contenu culturel de la vie communautaire, ce qui parfois entraîne des conflits majeurs.

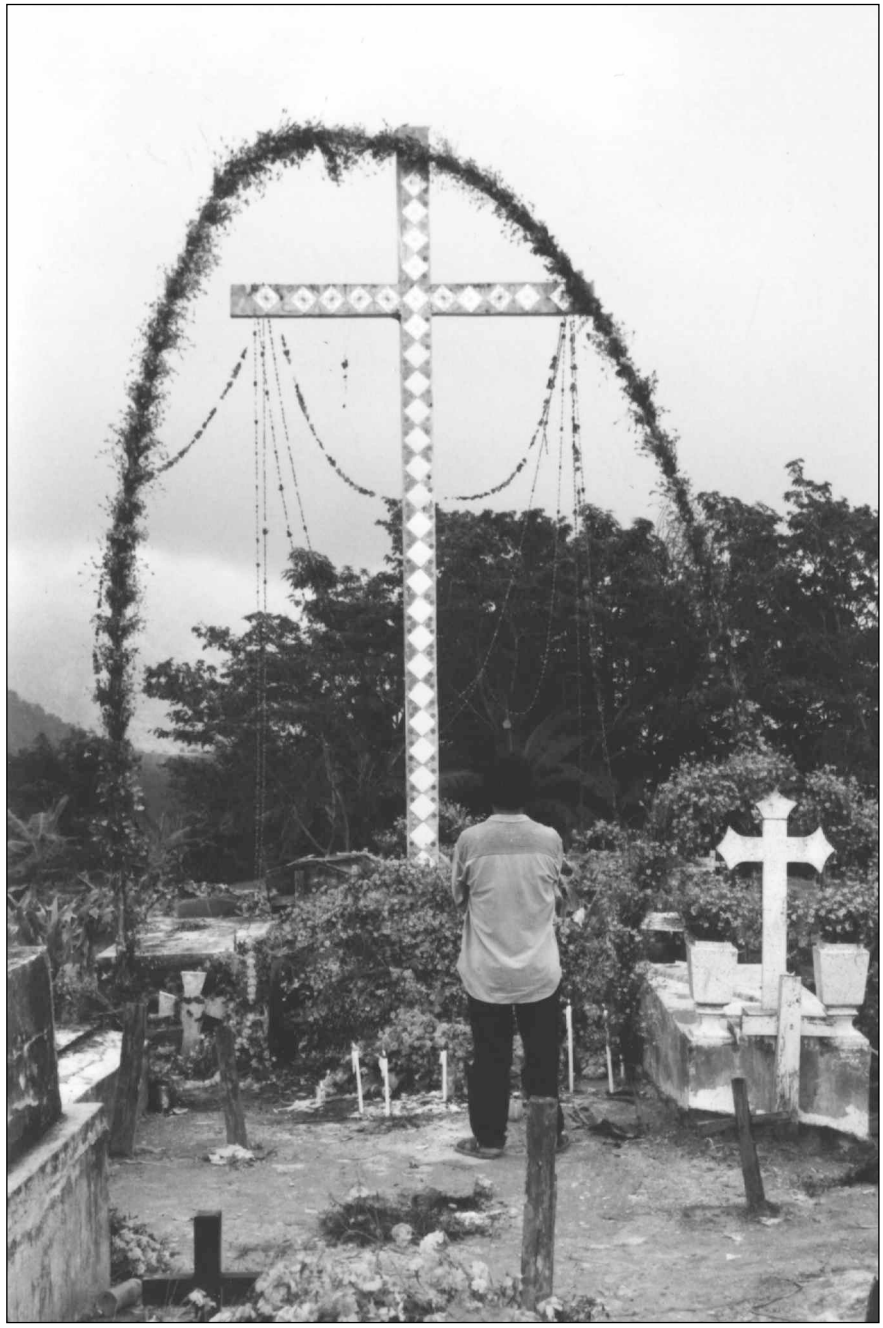
La récompense pour ces efforts, c'est de « naître de nouveau », avec l'aide de l'Esprit saint, et de commencer à recevoir les « bénédictions de Dieu ». Ces bénédictions sont spirituelles, bien sûr, mais aussi matérielles : la santé et une certaine aisance économique. Elles sont à la fois individuelles et collectives, s'appliquant même à tout le Guatemala. La sanglante répression de Ríos Montt, au début des années 80, est interprétée par

les croyants comme une période de lutte particulièrement aiguë entre le Bien (représenté par le dictateur pentecôtiste) et le Mal (la guérilla communiste), combat d'où le Bien est sorti victorieux. En présentant son schéma de compréhension du pentecôtisme autochtone, l'auteure ironise sur la « théorie de la conspiration nord-américaine » et donne la priorité aux facteurs sociaux endogènes : l'anomie croissante des villages amérindiens (produit de guerres et crises continuelles) qui fait souhaiter de nouveaux réseaux de solidarité, l'« éthique individuelle stricte face à une éthique sociale faible » et, enfin, « l'appareil religieux presque indifférencié » du pentecôtisme populaire où le rôle du pasteur est à la portée de plusieurs fidèles qui pourront fonder plus tard leur propre groupe, étendant ainsi la foi à travers la prolifération des Églises locales (Cantón 1998 : 272-273). Elle rejoint ici une des études pionnières du protestantisme en Amérique latine, celle de Willems qui rattachait l'expansion du protestantisme au Chili dans les années 1960 avec la crise profonde que traversait à l'époque la société chilienne (Willems 1967)

La nouvelle approche face au phénomène des conversions religieuses autochtones peut sembler aux antipodes de la perspective inspirée du matérialisme historique, qui prévalait il y a vingt ans. Cependant, le marxisme lui-même ne s'est pas limité à la vision de la religion comme outil d'aliénation au service de la classe dominante. Dans *La Guerre des paysans en Allemagne*, Engels interprète ainsi le soulèvement protestant de Münzer, au XVIe siècle :

> L'hérésie qui exprimait directement les besoins paysans et plébéiens était presque toujours liée à une insurrection [Le mouvement] voulait que les relations d'égalité du christianisme primitif soient rétablies entre les membres de la communauté et qu'on les reconnaisse comme base de la société civile. (Engels 1974 : 62)

L'analyse marxiste a ainsi conçu *certaines* religions comme des mécanismes d'oppression, dans les sociétés de classes, mais en a vu d'autres comme l'expression, confuse certes, d'une volonté de libération. Dans les années 1960 et 1970, cette deuxième ligne d'interprétation sera reprise, entre autres par des chercheurs qui étudieront les mouvements politico-religieux autonomes qui surgiront dans le Tiers-Monde, souvent de nature millénariste et messianique (voir Hobsbawm 1965, Lanternari 1962, Worsley 1968). Sans négliger l'importance du niveau macro-social (tendances économiques mondiales, crises politiques nationales, nouvelles doctrines sociales et religieuses), cette approche considère comme facteurs essentiels la perception et l'agir des sujets, individuels et collectifs.



Pour la fête des Morts, on orne les cimetières, où se déroulent des cérémonies pour les défunts (Tierra Colorada, Malinaltepec, Guerrero)
(Photo P. Beaucage, 30/10/ 1998)

Crise, révolte et conversions dans la Montaña du Guerrero

C'est cette approche, centrée sur le sujet et le contexte social local, que j'adopterai ici. Pour comprendre le sens profond de la conversion d'un nombre croissant d'Amérindiens du sud du

Mexique aux nouveaux protestantismes, il m'apparaît essentiel de présenter d'abord, brièvement, les principaux traits de leur structure sociale et de leur imaginaire, à partir des recherches récentes (Sarmiento Silva 2001, Rangel Lozano 2001, Canabal Cristiani 2001) et à partir de deux séjours sur le terrain au Guerrero ; l'un en mai-juin 1999, l'autre en août-septembre 2002). Je considérerai le phénomène de la conversion au protestantisme comme la construction d'une utopie parallèle et concurrente à d'autres utopies (agraires, politiques et nativistes) qui traversent présentement le monde autochtone mexicain ; cette construction est en même temps la (re)construction d'une communauté. Je la situerai dans le contexte des transformations profondes qui affectent les régions autochtones du Centre et du Sud mexicains depuis 1970, avec leurs dimensions démographiques, économiques et culturelles. En comparaison avec le rêve de retour à la petite communauté autosuffisante et traditionnelle que l'on peut rencontrer dans certaines utopies agraires et nativistes, nous verrons comment le millenium pentecôtiste consiste en une « utopique situation d'acculturation dans laquelle on obtient, dans un degré variable de syncrétisme, les éléments souhaités d'une culture étrangère » (Ullán de la Rosa 2000 : 19). Mon hypothèse de base est que la conversion au pentecôtisme, comme l'adhésion à l'une ou l'autre des utopies qui ont cours actuellement en milieu rural, représente une des issues possibles à la décomposition du cadre socioculturel sur lequel reposaient les identités communautaires. Le choix de cette option entraîne à son tour d'autres contradictions qui débouchent fréquemment sur des conflits (Rangel Lozano 2001).

Les groupes amérindiens, objet traditionnel de l'ethnologie américaniste, sont entrés depuis trois décennies dans un processus de changement social et culturel accéléré, à plusieurs dimensions, autant au Guerrero que dans les autres zones rurales du Mexique.

La zone qui entoure la petite ville de Tlapa, dans la partie orientale de l'État du Guerrero, présente les caractéristiques habituelles des régions qu'on appelle multi-ethniques au Mexique, c'est-à-dire où la population est majoritairement autochtone mais où le contrôle politique et économique repose entre les mains d'une élite métisse résidant principalement dans les centres urbains (Aguirre Beltrán 1967). La ville elle-même est située à l'extrémité méridionale d'une *cañada*, vallée longue et étroite qui la relie au plateau central mexicain. Dans les montagnes qui l'entourent (*la montaña*) et qui s'étendent, au sud, jusqu'à la plaine côtière, vivent les Amérindiens : Nahuas dans les environs, Tlapanèques au sud et Mixtèques à l'est, ces derniers chevauchant la frontière de l'État d'Oaxaca tout proche. Les centaines de communautés sont administrativement regroupées en de vastes municipes, chacun placé sous la juridiction du chef-lieu (*cabecera*). Communautés, elles le sont au sens fort : les titres fonciers des villages sont collectifs, les individus et les familles n'ayant que l'usufruit des terres. Après le « maire » local (*comisario*), le personnage le plus important est le « commissaire aux terres » (*comisariado*), responsable de résoudre les multiples problèmes qui surgissent concernant les limites et les héritages. En effet, il n'existe généralement aucun cadastre et il revient aux autorités du village (*la autoridad*) de régler les litiges en fonction d'une coutume qui est censée reposer sur le consensus. Malgré une division formelle des tâches, les membres du conseil communal, bénévoles et élus pour trois ans sur proposition de l'équipe sortante, participent collectivement à la gestion des affaires quotidiennes.

Sur le plan religieux, c'est un catholicisme traditionnel qui domine, avec un cycle de fêtes axé sur les temps forts du calendrier agricole. Il est fréquent que des rituels autochtones parallèles se déroulent pendant les fêtes chrétiennes. Ainsi, au printemps, pour la « demande de pluie » (*petición de lluvias*), qui coïncide souvent avec la Saint-Marc (27 avril), messe et oraisons se succèdent pendant la journée, à l'église du village, puis sacrifices de chevreaux et dindons, prières, danses et libations, toute la nuit, à l'autel de la divinité païenne, sur une montagne avoisinante (Van der Loo 1991). La contribution et la participation de tous à ces célébrations sont jugées essentielles sous peine de heurter les divinités qui riposteront en retenant la pluie (Rangel Lozano 2001 : 210 suiv.).

La terre de la Montaña est généralement peu fertile : les pentes défrichées pour les brûlis doivent être laissées en jachère longtemps avant d'être à nouveau semées de maïs. Chaque village tend à doter les jeunes couples sans héritage de lots situés à la périphérie de l'espace cultivé, qui jouxtent, aujourd'hui, les terres mises en exploitation par les villages voisins. Or, si l'organisation sociale et rituelle serrée permet de régler les conflits internes, il n'en va pas de même entre les communautés, où sévissent souvent d'interminables conflits fonciers, qui s'accompagnent d'un cycle de vendettas. Ces conflits se sont sans doute accentués avec la croissance démographique du dernier siècle, renforçant la réputation de violence que possède la *montaña* (sinon l'État du Guerrero tout entier). Dans la zone rurale autochtone, il existe cependant un mécanisme rituel qui permet d'atténuer périodiquement les tensions intercommunautaires : c'est l'« échange de pèlerinages ». Des délégations religieuses sont invitées à visiter officiellement les villages voisins lors des fêtes patronales ; on s'attend alors à une stricte réciprocité (Hébert 2000).

Cette société provinciale est entrée, depuis trois décennies, dans un processus de changement social accéléré. D'abord, avec le développement progressif du réseau routier, il y eut une pénétration plus poussée de l'économie marchande. Déjà présent depuis la fin du XIXe siècle dans les communautés, en raison des migrations saisonnières de la main d'œuvre et du développement de l'élevage des chèvres puis des cultures commerciales (canne, café), l'échange marchand inclut désormais, outre la quasi-totalité des biens produits et consommés, la terre et la force de travail. La production d'autosubsistance décroît, tandis que l'émigration à long terme se généralise. L'État mexicain, naguère corporatiste et interventionniste poursuit depuis deux décennies son désengagement de l'économie et de l'agriculture. Sous son impulsion, la privatisation des terres communales (*ejidos* et *comunidades*), loin d'être achevée, se poursuit néanmoins, pendant que s'accélère l'exode des jeunes vers le port d'Acapulco, les zones d'agriculture capitaliste et les États-Unis (Canabal Cristiani 2001 : 42 suiv.). Même ceux qui n'émigrent pas sont rejoints chez eux par la mythologie moderne que répand la télévision.

Cette transformation se fait, depuis 1970, dans le contexte d'une crise agricole nationale qui s'approfondit, malgré de rares embellies. Ce furent d'abord les cultures de subsistance qui devinrent de moins en moins rentables, voire carrément impraticables, pour des raisons tant économiques qu'environnementales. Depuis dix ans, les principales cultures commerciales comme la canne à sucre et le café, ont été à leur tour ruinées par les aléas des marchés internationaux, sans que des solutions de rechange à grande échelle aient été trouvées. Les communautés sont maintenant fragmentées entre un secteur

Diverses célébrations où se mêlent les traditions précolombiennes et catholique ont lieu au cimetière le 2 novembre, jour de la fête des Morts (Tierra Colorada, Malinaltepec, Guerrero)
(Photo P. Beaucage, 1/11 1998)

paysan d'autosubsistance (de plus en plus restreint), des petits commerçants, de rares entrepreneurs agricoles et diverses catégories de salariés.

Le processus s'accompagne d'une complexification rapide des structures sociales des communautés où, en plus des organisations économiques, apparaissent des regroupements politiques (liés ou non aux partis officiels) et religieux. Au Guerrero, la longue crise a favorisé la montée de forces politiques indépendantes du Parti révolutionnaire institutionnel (PRI) au pouvoir : elles ont pris la forme de mouvements de guérilla (dans les années 1970 puis dans les années 1990), ainsi que d'une gauche institutionnalisée, affiliée d'abord au Parti communiste mexicain puis au Parti de la révolution démocratique (PRD) [Sarmiento Silva 2001 : 240-242]. Parallèlement des dizaines de milliers de paysans, surtout autochtones, se rassemblaient dans des associations de producteurs (comme la coopérative de café *Luz de la Montaña*) et dans un mouvement régional qui vise la sécurité publique et le développement (le Conseil des autorités indigènes – CAIN).

Alors que, dans l'ensemble du pays, la plus grande participation populaire aux institutions politiques, depuis les années 1980, s'accompagne d'une diminution du niveau général de la violence politique, par comparaison avec les années 1970, on n'observe pas cette corrélation dans les régions autochtones du Sud ni du Sud-Est (Sarmiento Silva 2001 : 240-241). De fait, le nouveau pluralisme social et politique heurte de plein fouet le fonctionnement des institutions civiles et religieuses locales, fondées sur l'égalité postulée de tous les membres, sur l'homogénéité culturelle et sur le consensus. Cette organisation locale s'était articulée, après la Révolution, aux structures corporatistes qui ont prévalu pendant les soixante-dix ans de domination du PRI. Alors qu'aujourd'hui, partisans du PRI et du PRD se livrent souvent une lutte acharnée pour le contrôle du pouvoir local.

En même temps sont apparus sur la scène villageoise des acteurs porteurs de formes nouvelles du religieux ; du côté du catholicisme on a eu successivement l'Action catholique, la théologie de la libération, puis la théologie indienne (Rangel Lozano 2001 : 217 suiv.). Le catholicisme lui-même, aujourd'hui, ne fait plus l'unanimité. À partir des années 1970, on assiste dans la région à une croissance rapide de la présence protestante. Un réseau de temples, de chapelles et d'autres lieux de cultes, qui s'appellent *evangélicos*, *pentecostales* ou *Iglesias de Dios,* a vu le jour autant dans les chefs-lieux que dans les villages. Ce réseau est le fruit d'une activité prosélyte intense, amorcée à Tlapa par un couple de missionnaires provenant des États-Unis (des baptistes, dans les années 50) et poursuivie depuis par des envoyés d'autres dénominations, nord-américains et mexicains. En conséquence, les catholiques « officiels » s'opposent désormais aux « coutumiers » (*costumbristas*), et surtout aux

Chez les Tlapanèques, les offrandes, destinées à sustenter les défunts dans l'au-delà, comprennent des cierges, de la nourriture et des boissons (Tierra Colorada, Malinaltepec, Guerrero)
(Photo P. Beaucage, 30/10/ 1998)

pentecôtistes, pendant que ces derniers fustigent les « idolâtres » (les catholiques) et les « sorciers » (*brujos*, c'est-à-dire les chamanes). Dans un travail antérieur, j'ai suggéré que, si les clivages socio-économiques pouvaient être surmontés grâce aux mécanismes traditionnels de redistribution symbolique et de participation aux rituels communautaires, il en allait autrement du factionnalisme politique et religieux, qui brise justement le consensus communautaire requis pour la solution des conflits (Beaucage 2001).

Il en est résulté un éclatement de l'imaginaire traditionnel et l'amorce d'un processus inachevé de décomposition-recomposition des identités amérindiennes. Les représentations mythico-religieuses et les rituels correspondants, conjuguant catholicisme traditionnel et chamanisme, assuraient la reproduction des rapports sociaux communautaires et ceux que les humains entretiennent avec le monde naturel/surnaturel, ainsi que les forces occultes qui le soutiennent ou le menacent. La crise économique et écologique, et les multiples conflits sociaux, montrent que cet ordre est menacé.

Pentecôtisme et nouvel imaginaire autochtone

En dépit de différences doctrinales et cultuelles, les nouvelles Églises chrétiennes (ou para-chrétiennes, comme les Mormons) ont en commun un message de salut simple et un type de rites qui constituent une des clefs de leur succès. Quand un chercheur pose des questions concernant la doctrine, il est immédiatement renvoyé, bien sûr, à la Bible, soit l'Ancien soit le Nouveau Testament, auxquels on se réfère constamment comme étant *la palabra de Dios* (« la parole de Dieu »). Cependant il ne s'agit pas d'une référence indiscriminée. On sollicite le texte sacré en fonction de l'orientation de l'Église et des nécessités du moment. Les groupes millénaristes, pour qui le second retour du Christ est imminent, ont une préférence marquée pour certains passages des Écritures, en particulier pour l'Apocalypse de saint Jean et les Actes des Apôtres. Dans l'*Iglesia de Dios de la Profecía*, de Tlapa, on cite fréquemment le Lévitique, en rappelant qu'il ne faut pas manger du porc, des fruits de mer et autres nourritures « immondes ». En fait, tant les prêches que le discours religieux en général, constituent une *oralité* tout à fait structurée dans laquelle s'insèrent, selon les besoins, les extraits des Écritures.

Pour dégager les éléments marquants de ce discours, je prendrai ici pour base une longue entrevue avec le diacre Alberto et son épouse Juana[4]. Tous deux d'origine nahua et membres de la *Iglesia de Dios de la Profecía*, ils vivent présentement à Tlapa et exercent une partie de leur ministère dans les villages. Je compléterai à l'occasion avec les propos de Petra (Tlapanèque), ainsi que de Luis et Miguel (Nahuas), immigrés récents qui proviennent des environs de Tlapa. Les points suivants ressortent plus particulièrement.

À la base de tout, il y a l'expérience personnelle directe, à travers laquelle Dieu indique à quelqu'un qu'il doit laisser l'idolâtrie et le péché. Cette expérience divise définitivement la vie en un *avant*, une *rupture* et un *après*. L'*avant* : « Avant mon dieu était une croix de bois, des saints de papier qu'on colle au mur » (Alberto). Souvent on y ajoute des éléments moraux : l'ivrognerie, la violence domestique : « Avant, les hommes buvaient et quand ils revenaient à la maison [du travail agricole migratoire] ils ne rapportaient rien. Peut-être ils battaient leurs femmes » (Petra). Le processus qui mène à la *rupture* commence souvent par un accident, une maladie grave, un choc : « Ma blessure au pied s'est transformée en un cancer, comme la gangrène » (Alberto). Alors, le futur converti saisit une occasion de se rapprocher de Dieu :

> Un Frère [un converti] m'a montré sa Bible [...] Nous sommes tombés [*sic*] sur un passage de Mathieu, où il est dit que le Christ a guéri deux aveugles [...] J'ai commencé à prier (*orar*)[5], à aller au temple. Et Dieu Tout-Puissant a fait un miracle : il a guéri mon pied.

À chaque converti, l'Esprit se manifeste de façon particulière et, parfois, de façon spectaculaire : « J'allais très mal. Ils m'avaient récité les sept évangiles et ils avaient tiré mon ombre (*me jalaron la sombra*), comme disent les sorciers. Mais rien ! Ce qui m'a guéri, ce fut la parole de Dieu. » (Luis) Ici, on oppose, comme c'est souvent le cas, l'inanité des pratiques chamaniques (agir sur l'ombre) teintées de sorcellerie d'origine européenne (les « sept évangiles ») à l'efficacité de la vraie foi. Parfois, la guérison est exclusivement d'ordre moral : « J'étais un ivrogne... » (Miguel). Après cette manifestation du pouvoir divin, le croyant décide d'accepter Dieu.

L'*après* de l'acceptation de Dieu est une vie transformée. « Alors, je suis resté ici à Tlapa, sans faire de cas de la chaleur ni des moustiques. Car j'allais ailleurs... » (Alberto) « Il faut laisser tomber toutes les mauvaises habitudes (*malas costumbres*) qu'on avait avant. » (Juana) Pour les pentecôtistes, ces « mauvaises habitudes » sont nombreuses. Une morale stricte oblige à rejeter les fêtes profanes, la danse, l'alcool et le tabac. Les bijoux sont interdits aux femmes et elles doivent porter des jupes longues. Dans *l'Iglesia de Dios de la Profecía*, que

fréquentent Alberto et Juana, s'ajoutent les proscriptions alimentaires du Lévitique (surtout le porc) ainsi que le café, le thé et le coca-cola. Le baptême dans l'Esprit efface toutes les actions antérieures, bonnes ou mauvaises. Ce ne sont pas les « bonnes actions », après la conversion qui assureront le salut, dont on n'est redevable qu'à Dieu : c'est parce qu'on a reçu l'Esprit qu'on agira bien.

Le changement dans les rapports de genres est plus complexe. La doctrine établit clairement la suprématie de l'homme sur la femme à l'intérieur de la famille : « L'homme est la tête. » En même temps, on précise les limites de son pouvoir. Les femmes interviewées mentionnent que la conversion des hommes met un terme à l'alcoolisme et, partant, à la violence domestique. Petra ajoute : « Maintenant, quand ils partent pour travailler, ils reviennent avec de l'argent. » D'ailleurs, les femmes sont souvent les premières à se rapprocher de la nouvelle religion, ainsi que les plus assidues aux prières et aux prêches. (Les témoignages recueillis à Tlapa concernant les changements dans les rapports de genre concordent avec ceux provenant des quartiers populaires de Mexico, et avec les observations de Cantón – voir son article dans ce numéro).

Par dessus toute chose, le miracle fait par l'Esprit implique une contrepartie : le « Pacte » par lequel le croyant se met au service du Seigneur. Chaque converti doit remplir la « commission » dont furent chargés les apôtres, et qui leur fut confirmée à la Pentecôte : évangéliser. « J'ai dit au Seigneur : 'J'irai en voir d'autres qui sont malades comme moi et je leur porterai ton message.' D'autres missions se sont ouvertes grâce à mon témoignage. » (Alberto) Dans la perspective millénariste, cette prédication a un caractère d'urgence : nous vivons dans les « derniers temps » (*tiempos postreros* ou *venideros*) annoncés par l'Évangile, car le second retour du Christ est proche. La prédication ne se limite pas au seul dépositaire du ministère de l'évangile : tous doivent prêcher la parole (incluant, bien sûr, l'ethnologue qui fait l'enquête!).

Sur le plan identitaire, ceux qui ont « reçu l'Esprit » ne considèrent plus qu'ils font partie de la communauté d'« idolâtres » et de « sorciers » dans laquelle ils sont nés. Ils jouissent de dons particuliers, comme la capacité de prier vraiment Dieu (*orar*) et d'attirer sur eux et sur leur famille ses « bénédictions ». Celles-ci, bien sûr, sont spirituelles, mais elles sont aussi matérielles : la santé et une certaine prospérité sont celles que l'on mentionne le plus. Ils peuvent aussi « parler en langues », entrer en transe et même bondir de façon spectaculaire (*rebotar*) quand « l'Esprit se sert d'eux » (*cuando los usa el Espíritu*). Seuls les gestes posés au nom de l'Esprit sont efficaces. Les croyants ne vont plus demander la pluie aux divinités du sommet de la montagne, mais, ensemble, ils prient Dieu pour qu'il pleuve. Les pasteurs et diacres affirment pouvoir, « au nom de l'Esprit » neutraliser les mauvais sorts jetés par les sorciers : « Car il y a des sorciers, et ils sont bien mauvais ! » (Alberto). Les révélations et les prophéties viennent guider les croyants dans les moments cruciaux de leur vie personnelle et religieuse. Comme Juana qui, dans un songe, vit son mari (alors absent à Mexico), tout vêtu de blanc, couronné de fleurs et portant au cou « une médaille et un pied en or ». Quand il revint de Mexico elle apprit qu'on l'avait nommé diacre.

Dans le groupe, l'autorité revient au pasteur, aidé d'un ou de plusieurs diacres, évangélistes et, parfois, d'un prophète (ou d'une prophétesse). Cette dernière fonction n'est pas toujours remplie et son exercice est particulièrement délicat : on en connaît dont les révélations ont déclenché de graves conflits internes, voire des schismes. En plus d'une capacité remarquable à utiliser à propos le corpus de citations bibliques, ces leaders peuvent mobiliser le pouvoir divin pour guérir les malades, conférer des « bénédictions » diverses aux fidèles (bonnes récoltes, succès en affaires) et même guérir les possédés du démon (*endemoniados*) par leurs prières et leurs jeûnes. Dans les récits de guérison, on compare souvent ces pouvoirs « réels » à l'inutilité des rites catholiques (Juana) ou du travail des médecins (Alberto).

Le temps personnel et celui de l'Église locale s'entrelacent constamment avec le temps cosmique. Toute l'humanité bénéficie des bénédictions divines qu'obtiennent les croyants de Tlapa par leurs prières. Sur le plan spirituel, nous vivons présentement un « temps de grâce » (*tiempo de gracia*) car il est encore possible de se repentir. « Si Dieu retarde la fin du monde, c'est grâce aux prières des croyants. » (Juana) Il faut profiter de ce délai pour prêcher la parole de Dieu à ceux qui veulent encore se convertir. C'est pour cela qu'il y a tant de vrais croyants dans le monde : « C'est comme un fruit mûr... c'est une prophétie ! » (Juana).

> Ce sont aussi des temps dangereux, car tout est en train de s'achever (*todo se está acabando*), comme l'eau. Les fontaines se tarissent [...] C'est une prophétie d'Isaïe. Il a dit : « Pendant les derniers jours, il y aura des calamités, l'eau se fera rare. Apparaîtront des maladies que les médecins ne pourront pas guérir. Au lieu de pluie, il tombera de la cendre. » Ça, on le voit ! Mais au lieu de nous effrayer, nous allons prier au temple, pour tous, même pour ceux qui n'ont pas la foi. Nous prions pour que Dieu arrête ces calamités. (Juana)

Car le règne de la Bête (*la Bestia*) est arrivé : « Cette image dotée de parole », dont le chiffre est 666, selon l'apocalypse, et qui fait le tour du monde pour qu'on l'adore, c'est, bien sûr, le pape Jean-Paul II. En même temps, c'est le manque de foi qui est la source de tous ces malheurs : « Mon frère, si nous croyions tous en Dieu, nous n'aurions pas cette calamité comme maintenant qu'il ne pleut pas. [...] Dieu ouvrirait les fenêtres du ciel ! »

En effet, malgré tous les efforts, on ne peut espérer sauver tous les hommes. L'Ennemi réussit à détourner la majorité. Car « si nous sommes tous des créatures de Dieu, *nous ne sommes pas tous des enfants de Dieu* » (les italiques sont de moi). Beaucoup d'«idolâtres » (catholiques) et de « ceux qui suivent les sorciers » (Amérindiens) sont aveugles : ils ne veulent pas de la parole du Seigneur. Malgré leur hostilité omniprésente à l'égard du catholicisme, ce que les pentecôtistes de Tlapa dénoncent encore avec plus de force, ce sont les rituels indigènes : « Pour demander la pluie, ils vont immoler un chevreau sur la montagne et ils dansent et boivent toute la nuit. Même s'ils disent une messe, ils sont tous là, ivres, à danser ! » (Alberto)

Si la vie antérieure du croyant se déroulait dans le cadre relativement fermé d'une *communauté* agricole, sa nouvelle vie s'inscrit dans un *réseau* restreint de gens, les vrais croyants. En effet, par le jeu des factions locales, la conversion au pentecôtisme, dans le Sud mexicain, n'atteint presque jamais toute une communauté, ni même une majorité. De sorte qu'« être croyant » revient à être minoritaire dans un milieu traditionnellement homogène qui, malgré ses divisions, fonctionne à partir d'un consensus de base, cosmologique, rituel et moral, qui est rompu par la présence des nouveaux convertis. Ces derniers s'attendent, d'ailleurs, à ce que les conflits éclatent tôt ou tard dans les villages : « Il est écrit qu'on nous maltraitera

pour prêcher la parole de Dieu, qu'on nous frappera. C'est arrivé à Chiepetlán, dans mon propre village. » (Alberto) À San Juan Puertamontaña, le collectif pentecôtiste (plus de deux cents personnes) a préféré déménager près de Tlapa, car l'Esprit avait averti le pasteur en songe de ce qui se préparait contre eux (Petra).

Sur le plan de la politique, le discours contient l'ambiguïté qui a été soulignée ailleurs. D'abord une profession d'apolitisme : « Dieu fait les rois et les présidents... » « Il faut rendre à César... » « Nous prions Dieu pour qu'Il les inspire... » Puis, on en vient à la *realpolitik* : si un candidat à la mairie ou à la présidence de la république « est de Dieu », s'il « appuie », s'il « donne la liberté pour que tous connaissent le message de Dieu », c'est pour lui qu'on votera! Les pentecôtistes, comme les autres protestants mexicains, vouent une grande admiration aux politiciens libéraux comme Juárez et Madero, qui ont brisé le monopole de l'Église catholique dans le domaine religieux. Et, pour leur première grande manifestation publique unitaire à Tlapa, en 2002, les protestants de la région avaient choisi le 21 mars, anniversaire de naissance de Juárez. Et ils insistent sur le fait qu'ils agissent toujours en pleine conformité avec la loi de 1992 sur la liberté des cultes.

Un examen, même sommaire, des croyances et des rites des pentecôtistes autochtones de la région de Tlapa, nous montre que la rupture culturelle l'emporte nettement sur la continuité. Sur le plan des croyances, on pourrait certes tracer un parallèle entre la notion autochtone de destinée, liée à la présence d'une « âme-double animale » (appelée *nagual* ou *tonal*), d'une part, et la conception calviniste de la prédestination, qu'on trouve en filigrane derrière tout le discours sur le salut, d'autre part. (Cette dernière ressort dans la phrase citée plus haut : « Nous ne sommes pas tous des enfants de Dieu. ») En effet, selon une croyance généralisée parmi les autochtones mésoaméricains, les événements importants qui affectent la vie d'un individu dépendent essentiellement du sort du compagnon animal qui lui échoit le jour de sa naissance (Zamora 1988). Mais la comparaison ne résiste pas à une analyse en profondeur : dans la vision cosmique mésoaméricaine, tous les individus sont promis à un même au-delà, indépendamment de leur conduite, à condition que les rituels funéraires soient scrupuleusement observés. Les fautes graves (adultère, inceste, homicide d'un proche, manque de respect aux êtres surnaturels) sont punies dans cette vie. Cette conception, qui a résisté à cinq siècles de catholicisme, est bousculée par la doctrine du « salut d'un petit nombre des Frères », conformément à la volonté de Dieu.

En ce qui concerne le rituel, même si dans les villages on utilise les langues amérindiennes au temple, même si certaines pratiques, comme les transes et la guérison, ont des correspondances dans les cérémonies chamaniques, tant la forme que le sens des pratiques et croyances sont profondément transformés. Une comparaison effectuée avec les pratiques qui ont cours dans un milieu urbain comme Mexico, nous montre que l'amérindianisation du culte à Tlapa semble minimale. L'excès, explicitement recherché dans la fête traditionnelle (ivresse, nourriture abondante, danse jusqu'à épuisement), est ici remplacé par la réserve respectueuse qui convient aux Enfants de Dieu. La fête, comme expression obligatoire, manifeste et multiforme de l'entité communautaire locale, cède la place à la rencontre des seuls élus, pour prier Dieu et chanter ses louanges *(la alabanza)*. Cette retenue est rompue par la musique (dont se charge un groupe de jeunes hommes) et par la prise de parole. Les « témoignages », plus ou moins spontanés mais souvent véhéments et passionnés, constituent une double rupture : d'une part, par rapport au silence des fidèles pendant les rituels catholiques et, d'autre part, par rapport à la division sexuelle de l'expression orale publique. En effet, les femmes brisent le monopole masculin du discours public, et les hommes adoptent par ailleurs un langage fortement émotif qui est habituellement réservé à l'expression des émotions féminines.

La rupture culturelle n'est cependant pas complète. La valorisation protestante du travail est très proche de celle de la culture autochtone (Beaucage 1989) : les convertis continuent de semer le maïs et de garder les chèvres, de vaquer aux tâches domestiques et de faire du petit commerce comme avant. C'est l'utilisation du produit du travail qui est différente : une fois la dîme payée au temple, le reste sera consacré à la subsistance familiale. Comme il est normal pour des néophytes, les pentecôtistes insistent constamment sur ce qui les distingue des autres autochtones plutôt que sur les ressemblances : ils ridiculisent et condamnent leurs pratiques d'antan, qui sont encore celles de leurs voisins, reprenant inlassablement les termes d'« idolâtrie » et de « sorcellerie ». L'amérindianité est définie en termes entièrement négatifs et appartient au passé : la vérité, porteuse d'avenir, a été apportée de l'extérieur et on vénère la mémoire des premiers missionnaires qui vinrent des États-Unis pour apporter la foi. Dans le nouvel imaginaire, en même temps que le lien symbolique avec ceux qui s'obstinent dans les croyances et pratiques traditionnelles est rompu, se tisse un autre lien, avec les « Frères » d'autres communautés, des villes et même des États-Unis. C'est ce que j'ai appelé, dans un texte antérieur le processus de décomposition / recomposition symbolique de l'identité autochtone, qui implique un fractionnement de l'univers social local en même temps que la construction d'une nouvelle communauté plus large, à plusieurs paliers (Beaucage 2001).

Cependant la nouvelle utopie n'est pas une modernité généralisée : on dénonce avec virulence les maux moraux de la société urbaine : drogue, alcoolisme, prostitution, indécence de la mode féminine et perversité de la télévision. En outre, malgré une prédilection observée pour les derniers développements techniques (comme le téléphone cellulaire), on souligne souvent avec insistance les limites de la science, en comparaison avec la parole de Dieu, qui guérit et fait des miracles. En même temps que le pentecôtisme procède à un désenchantement du monde traditionnel autochtone, il produit, dialectiquement, un « réenchantement », sur des bases bien différentes (De la Torre 2000 : 69). Nos observations sur ce plan rejoignent celles de Lesley Gill chez des femmes aymaras des quartiers pauvres de La Paz (Gill 1990) : si la foi nouvelle ne permet pas de changer radicalement sa position sociale et économique, elle permet de donner un sens à sa vie passée, aux malheurs survenus avant qu'on ne connaisse la Parole de Dieu. Et elle permet aussi de lier cette histoire individuelle aux bouleversements actuels du monde, perçus comme une suite de catastrophes qui sont le prélude à un monde meilleur qui ne saurait tarder.

Pentecôtisme et conflits intracommunautaires

Avant l'adoption de la *Loi sur les associations religieuses* de 1992, les activités des Églises locales non catholiques se déroulaient généralement en marge de la légalité. De cette époque, la mémoire collective des nouveaux croyants perpétue le souvenir de conflits nombreux, dont le scénario général est à peu près le suivant. Quand les premiers missionnaires sont arrivés, ils ont été très mal reçus. On leur interdisait d'entrer

dans les villages, ou on les en expulsait violemment. L'église baptiste de Tlapa conserve, bien en évidence, les photos d'un groupe de croyants qui furent arrêtés, attachés et battus dans un village où ils étaient allés prêcher, dans les années 50. On les avait même donnés pour morts, mais ils survécurent et purent revenir à la ville. Cet événement spectaculaire, souvent remémoré même dans les autres dénominations, constitue une sorte de martyre initial qui aurait consacré la naissance de la Foi véritable dans la région. Notre interlocuteur, diacre de l'*Iglesia de Dios de la Profecía,* raconte qu'il a lui-même été battu et mis à la porte de son village natal. On avait toléré qu'il fasse du prosélytisme parmi ses parents et amis, mais quand il a entrepris de construire un temple avec ceux qu'il avait gagnés à sa cause, « le peuple s'est soulevé » (*el pueblo se levantó*) et a détruit la mission.

Assemblée pour le premier anniversaire du Consejo de Pueblos Indígenas de la Costa Montaña y de la Montaña de Guerrero, août 1997
(Photo P. Beaucage)

Depuis la Réforme religieuse de 1992, il semble qu'on accepte plus facilement la prédication initiale des pentecôtistes dans les villages. La crise éclate plus tard, lorsque les néophytes s'abstiennent de participer financièrement à la célébration de la fête patronale, s'absentent des corvées d'entretien ou de réfection de l'église ou refusent les postes de responsables religieux (*mayordomos*) qu'on leur propose. « Alors vous ne pouvez pas rester ! » répliquent les autorités locales au terme d'assemblées houleuses où fusent les accusations.

Les nouveaux convertis ont beau argumenter qu'ils possèdent un permis en règle du ministère de l'Intérieur (*Gobernación*), qu'ils paient leurs impôts et remplissent leurs devoirs civiques et qu'ils sont prêts à participer aux corvées municipales, la participation rituelle est jugée essentielle. Le plus souvent, les interventions des autorités civiles et même de la hiérarchie catholique en faveur du respect des droits religieux du groupe minoritaire n'y font rien. Une fois que le conflit est amorcé, son terme logique, c'est l'expulsion (Rangel Lozano 2001). Lors de notre séjour à Tlapa, en août-septembre, il y avait trois groupes de réfugiés, par suite d'expulsions récentes qui suivaient exactement ce scénario. Dans un des cas, une soixantaine de familles tlapanèques de San Juan Puertamontaña se convertirent par suite de la prédication de Sabino, un villageois qui s'était lui-même converti dans les plantations du Culiacan, où il était ouvrier agricole saisonnier. Bientôt vinrent les insultes et même les menaces répétées : « De la part des ivrognes, pas des autorités. Parce que nous ne buvons pas et ne voulons pas participer à la fête. » À la suite d'une vision de Sabino, les soixante familles abandonnèrent le village pour venir s'établir dans les environs de Tlapa, où ils fondèrent une communauté qu'ils baptisèrent Nueva Filadelfia, sur des terres achetées à une commune voisine. Les hommes continuent d'émigrer plusieurs mois par an dans les plantations mais « ici, nous avons la paix » (Petra).

La dissidence religieuse heurte de plein fouet les normes des communautés, dont la vision du monde est également holistique et exclusive : une famille ne peut cultiver sa parcelle en se conformant *seulement* aux prescriptions de la loi mexicaine. Il est plus important de participer au rituel pour demander la pluie que de collaborer aux travaux de terrassement sur la route. Celui qui n'accepte pas de « porter la charge » (*llevar el cargo*) quand c'est son tour, s'exclut lui-même du groupe, ainsi que sa famille. Par ailleurs, le conflit fait partie de l'imaginaire fondamentaliste, sous la forme de la persécution religieuse, qui assimile leur mission à celle des premiers chrétiens et martyrs dont parle l'Écriture. Les nouveaux groupes de convertis autochtones reproduisent inévitablement les comportements qui ont déjà enclenché des conflits dans des agglomérations voisines, c'est-à-dire le prosélytisme et le refus de participation aux rituels catholiques.

Une solution serait la conversion totale et rapide de toute une communauté villageoise. Elle est plus fréquente chez les groupes amazoniens, qui souvent se réduisent de quelques familles apparentées[6]. Au Mexique, elle se produit parfois dans les tout petits hameaux, qui ne comptent que quelques familles étendues. Mais les prêcheurs cherchent plutôt à rallier les éléments les plus ouverts à la foi nouvelle dans divers villages rapprochés de leur centre d'opérations. De sorte que la communauté de convertis est presque toujours, localement, minoritaire. Je crois que cette minorisation du croyant dans un milieu hostile n'est pas le fruit du hasard des conversions. Tout comme l'imaginaire communautaire amérindien, l'imaginaire religieux fondamentaliste a besoin d'un Autre pour s'affirmer : *son* Autre, c'est l'idolâtre, l'ivrogne, le violent, face auquel le Peuple élu de Dieu peut mesurer le changement survenu.

Le conflit religieux n'éclate pas partout, cependant, et les néophytes peuvent choisir de négocier, parfois avec succès, une identité acceptable par les autres villageois. Ils s'approprient alors ostensiblement des éléments symboliques modernes présents dans les communautés, comme le chant de l'hymne

national et le salut au drapeau (rituel scolaire incontournable) ainsi que la participation à la célébration du Jour de l'Indépendance, le 15 septembre. Comme je l'ai mentionné plus haut, les pentecôtistes pratiquent une insertion sélective dans la modernité, et le maniement de certains symboles laïques est jugé tout à fait compatible avec la Foi. Dans plusieurs communautés, l'adhésion aux nouveaux mouvements sociaux, tels des coopératives et des associations paysannes, fournit également une base d'interaction qui semble diluer les conflits. Les protestants y sont réputés pour accomplir scrupuleusement leurs tâches; ils passent outre à la présence catholique, souvent assez manifeste dans le fonctionnement des organisations (crucifix, prières), tant qu'on ne leur demande pas de poser des gestes contraires à leurs convictions. C'est ce qui semble se produire dans des communautés tlapanèques de la *costa montaña* (Hébert 2000).

Pentecôtisme et crise communautaire

Si le milieu communautaire est si holistique, comment le protestantisme peut-il y pénétrer et s'y développer, comme on le voit présentement ? Et comment expliquer que les régions autochtones du Sud et du Sud-Est mexicains soient à la fois celles où se développent à la fois des mouvements contestataires radicaux et un protestantisme millénariste conservateur. Je crois qu'il y a une relation entre les deux phénomènes. Pour la saisir, il faut revenir aux transformations survenues au Guerrero (comme en Oaxaca et au Chiapas) depuis trente ans.

Comme je l'ai mentionné au début, jusqu'à la fin des années 1960 la Montaña du Guerrero, avec un système routier embryonnaire, dépendait encore largement d'une agriculture de subsistance, complétée par l'élevage à petite échelle (chèvres, ânes et bovins) [Oettinger 1980 : 159 suiv.]. Dans la basse montagne, les Tlapanèques cultivaient également de minuscules parcelles de canne à sucre ou de *jamaica – Hibiscus sabdariffa* (Hébert 2000). La croissance de l'enclave touristique d'Acapulco et l'extension de la culture et du trafic de stupéfiants (marijuana puis pavot) ne firent qu'exacerber les contradictions entre la richesse d'une élite de grands propriétaires, politiciens corrompus et narcotrafiquants, et la pauvreté de l'ensemble de la population. Les expropriations de terres pour la construction de barrages, la négligence et les abus administratifs, et même l'annonce des célébrations du cinq-centième anniversaire de l'arrivée de Colomb furent autant de déclencheurs pour les mobilisations de paysans, d'instituteurs, d'autochtones.

Alors que les années 1950 et 1960 avaient vu se déployer ce que Bartra a appelé une « insurrection civile étouffée » (Bartra 1996 : 109-132), la décennie suivante fut marquée par la naissance et le développement du plus important mouvement de guérilla que le Mexique ait connu depuis les années 1930 (*ibid.* : 133-146). Le message révolutionnaire rencontra un écho favorable dans le vaste bassin de misère des communautés de l'arrière-pays, métisses mais aussi autochtones (Hébert 2000). Pendant plusieurs années, sous la direction successive de deux jeunes métis scolarisés, Genaro Vásquez et Lucio Cabañas, le groupe révolutionnaire réussit à tenir en échec les troupes lancées à sa poursuite. Entre 1969 et 1974, des milliers de soldats furent déployés dans la région pour ratisser systématiquement les montagnes et mettre à sac les villages soupçonnés de sympathiser avec les rebelles, avec un bilan de centaines de morts, disparus, torturés, parmi la population civile (Hipólito 1982).

Il est important de noter que le mouvement de guérilla d'alors ne résultait pas, comme ça se produit souvent, d'une « décomposition du mouvement populaire » (Sarmiento Silva 2001 : 243). En effet, contrairement aux ligues agraires, par exemple, le *Partido de los Pobres* (« Parti des pauvres ») ne cherchait pas à regrouper des villages entiers ; il recrutait, parmi les jeunes surtout, les éléments les plus radicaux et les emmenait dans la montagne pour recevoir un bref entraînement militaire. Son expansion adopta donc une forme similaire à celle du prosélytisme pentecôtiste, soit la formation de petits noyaux d'adeptes dans plusieurs villages. Les deux mouvements s'inscrivirent dans le même contexte de la perte progressive de pertinence et de légitimité des structures sociales traditionnelles, désormais inefficaces face à la crise économique, puis à la guerre de faible intensité. La stratégie contre-insurrectionnelle fit grand usage de la délation, mettant à profit les dissensions internes des communautés, qui allèrent en s'accentuant en même temps que se renforçait la pression des militaires.

Après l'assassinat des leaders et la quasi-extermination de la guérilla, le « développement » voulut prendre la relève de la répression. L'Institut mexicain du café, restructuré en 1974, adopta justement comme une de ses régions-pilotes la Sierra de Atoyac, foyer de la guérilla de Lucio Cabañas. Il y implanta un programme de modernisation de la caféiculture, programme qui se diffusa dans la *Costa Montaña* au début des années 1980. Une organisation coopérative naquit dans cette dernière zone, sous la double impulsion d'un agronome progressiste et d'un prêtre catholique (dont la paroisse inclut des dizaines de villages autochtones). *Luz de la Montaña* (nom de la coopérative) servit de base, il y a cinq ans, à la formation d'une organisation politique régionale, le Conseil des autorités indigènes (*Consejo de Autoridades Indígenas* – CAIN). Grâce à la création d'une « police communautaire », le Conseil a déjà à son actif la suppression du banditisme de grand chemin qui sévissait dans la zone tlapanèque. L'organisation a également réduit les conflits fonciers inter-communautaires, qui se traduisaient par un cycle sans fin d'homicides et de vendettas (Hébert 2000). À la différence de la guérilla et des missions protestantes, le mouvement populaire ne s'adresse pas à une « avant-garde » et il ne cherche pas à court-circuiter les structures traditionnelles. Il s'efforce plutôt de les renforcer et de les coordonner pour des fonctions nouvelles, qui correspondent aux problèmes nouveaux de la région.

Les groupes protestants, d'abord réticents à appuyer le mouvement (sans doute à cause de la présence du prêtre), ont accepté de participer quand ils eurent suffisamment d'indices de son ouverture.

Cette présence sacerdotale n'est pas le fruit du hasard. L'Église catholique a tenté, depuis quarante ans, de freiner l'expansion du protestantisme dans les régions rurales au moyen d'une pastorale particulière. Au début, la « théologie de la libération » a voulu mobiliser paysans et pauvres des villes en vue du changement social. Avec le reflux des luttes et l'avènement de Jean-Paul II, cette pastorale s'est transformée en une « théologie indienne », qui met de l'avant divers changements pour administrer plus efficacement des paroisses autochtones (Rangel 2001). Si l'engagement social du clergé local n'est pas interdit, il est cependant encadré de beaucoup plus près, pour éviter ce que l'on considère comme les « dérives politiques dangereuses » des années 1970.

Tant le surgissement de mouvements radicaux et populaires que la conversion d'une fraction significative des autochtones au pentecôtisme, dans le Sud mexicain, semblent donc s'inscrire dans un contexte où les institutions et la vision du

monde traditionnelles ne correspondent plus à une société rurale en pleine transformation, confrontée à un pouvoir politique régional qui refuse les solutions légales et démocratiques. Qu'il suffise de rappeler que, malgré le renforcement du mouvement d'opposition en diverses régions de cet État très morcelé (Sarmiento Silva 2001 : 252-253), la structure du pouvoir demeura inchangée comme cela est apparu de façon frappante dans l'impunité qui a suivi le massacre d'Aguas Blancas, en 1997. Dans cette situation de crise profonde et durable, la conversion au pentecôtisme représente aussi une option radicale, tout comme la guérilla qui s'enracine dans le même milieu à la même époque.

Conclusion

L'analyse des données que nous avons effectuée à ce jour confirme que l'expansion d'un pentecôtisme millénariste en zone autochtone est un phénomène beaucoup plus complexe qu'une nouvelle « colonisation de l'imaginaire » par des envoyés des États-Unis. Dans la *montaña* du Guerrero, elle ne correspond pas non plus à « l'expression confuse d'une volonté de libération » au sens marxiste du terme : si les pentecôtistes critiquent certains agissements des gouvernants, ils ne remettent jamais en cause la légitimité de l'État. Si les autochtones y prennent une part active, la conversion, dans la *montaña* du Guerrero, ne se traduit pas non plus par la construction d'une nouvelle culture autochtone « en affinité élective avec le chamanisme ancestral », comme l'affirme Bastian (1998 : 602). Elle implique plutôt une rupture avec les aspects symboliques et sociaux fondamentaux des cultures amérindiennes, telles qu'elles ont été redéfinies après le choc de la conquête espagnole. Malgré la décentralisation administrative des Églises protestantes locales, tant le mode de formation des pasteurs que la circulation d'imprimés et de cassettes audio et la visite régulière de pasteurs des centres urbains font que la nouvelle acculturation est beaucoup plus étroitement encadrée que la première « conquête spirituelle ». Preuve en est la lecture quasi identique de la Bible, avec le même corpus de métaphores et de citations dans les chapelles de la *montaña* que dans les temples de la capitale, comme nous avons pu l'observer. Partant, cette acculturation peut être beaucoup plus profonde et efficace. En second lieu, la coïncidence des « zones de protestantisme » et des « zones de guérilla », pendant une période historique donnée, peut trouver son explication dans la crise profonde que traversent les structures sociopolitiques de la communauté et de l'État, dont l'immobilisme ne reflète pas les bouleversements survenus sur le plan économique, démographique et dans l'imaginaire autochtone.

Pour analyser les nouvelles conversions autochtones, j'ai voulu utiliser une approche dialectique, en considérant les phénomènes culturels et religieux non comme le simple reflet d'une réalité autre qui les déterminerait, mais comme des champs d'option et d'action pour des acteurs sociaux. Les premières études anthropologiques de l'expansion récente du protestantisme l'ont conçue et présentée comme le résultat d'une entreprise d'aliénation idéologique qui accompagnait l'expansion de l'impérialisme américain. Mais cela n'expliquait pas pourquoi certaines fractions des sociétés autochtones du Mexique se convertissent, générant par la suite des tensions avec les majorités qui conservent la religion traditionnelle, alors que d'autres groupes, aussi exposés, demeurent imperméables (Beaucage 1991). On ne peut non plus établir de lien causal simple entre conversion et modernité, bien que, parmi les initiateurs locaux du mouvement, on trouve régulièrement des personnes que la migration ou le commerce ont mis en contact plus direct avec l'extérieur (c'est également vrai pour les mouvements politiques). Notre hypothèse, à ce stade, est que, dans les communautés qui voient leur reproduction biologique, sociale et culturelle menacée par des forces qui dépassent les capacités intégratrices de leurs structures traditionnelles (violence, exode massif, sécheresse prolongée), des individus et des groupes choisissent des options radicales telles que l'adhésion à une secte protestante ou à un groupe révolutionnaire. Dans les deux cas, cette désertion apparaîtra particulièrement intolérable à la majorité, puisque la situation de crise exige une cohésion accrue. Le conflit tend alors à s'accentuer, débouchant finalement sur l'expulsion des hérétiques (ou la délation des rebelles) comme mesure de thérapie collective. L'implantation réussie de mouvements populaires à participation large, comme Luz de la Montaña et le CAIN, pourrait réduire l'attrait de ces options.

Notes

1. Les données concernant les nouveaux mouvements religieux au Mexique ont été recueillies au Mexique, en août et septembre 2002, dans le cadre de la recherche sur « les nouveaux imaginaires sociaux en Amérique latine ». Cette recherche, présentement en cours, est le fait d'une équipe pluridisciplinaire et internationale dirigée par M. André Corten, de l'Université du Québec à Montréal et financée par le Conseil de recherche en sciences humaines du Canada (CRSH). Je tiens à remercier toutes les personnes qui, au Mexique, nous ont permis de mener à bien cette recherche, en particulier le professeur Carlos Garma Navarro, du département d'anthropologie de l'Universidad Autónoma Metropolitana (Iztapalapa), et la professeure Claudia Rangel Lozano, du département de sociologie de l'Universidad Nacional Autónoma de México, pour leur contributions éclairantes concernant les nouveaux cultes protestants dans les régions rurales et autochtones du Mexique. Le professeur Sergio Sarmiento Silva, de l'Instituto de Investigaciones Sociales, et la professeure Rangel nous ont également fait profiter de leurs contacts au Guerrero. Je remercie également M. Denis Gagnon et Mme Joëlle Rostkowski pour leurs commentaires sur une première ébauche de ce texte.
2. On a critiqué, à juste titre, l'utilisation mécaniciste qui fut faite au XXe siècle du concept d'acculturation, avec lequel on occultait la complexité du changement social et culturel chez les peuples autochtones, tout en prétendant l'expliquer. Comme le fait remarquer Wachtel, le terme recouvre des processus fort distincts d'imposition, d'emprunt libre, d'intégration (Wachtel 1974). Je partage ces critiques, mais le concept m'apparaît conserver une valeur pour désigner de façon générale les processus prolongés d'emprunts entre des peuples et des cultures, sans préjuger de leurs modalités (imposition, libre choix), ni de leurs causes (conquête, contacts commerciaux, etc.)
3. Concernant le phénomène religieux, le matérialisme historique propose en effet : « La religion n'est que le reflet, dans l'esprit des gens, des forces externes qui contrôlent leur vie quotidienne [...] Au début de l'Histoire, ce sont les forces de la Nature qui sont ainsi reflétées [...] Puis, les forces sociales commencent à être actives, dominant l'homme avec la même nécessité naturelle apparente que les forces de la Nature. » (Engels 1955 : 147). Dans les sociétés de classes, donc, ce « reflet » distorsionné correspond aux formes dominantes d'exploitation que l'idéologique (dont la religion) permet de reproduire : « Dans cette société [capitaliste] le christianisme, avec son culte de l'homme abstrait, *surtout dans ses formes bourgeoises, protestantisme, déisme*, etc. est le complément religieux qui convient. » (Marx, I, iv, 1965 : 613-614 – les italiques sont de moi)
4. J'ai effectué une douzaine d'entrevues dans la ville de Tlapa et aux environs, en août et septembre 2002, auprès d'autochtones

nahuatl et tlapanèques, hommes et femmes, qui avaient récemment immigré dans cette ville, par suite de conflits survenus dans leurs communautés d'origine après leur conversion au pentecôtisme. Dans le but de me familiariser avec le discours pentecôtiste mexicain, j'avais auparavant effectué sept entrevues, dans la région de Mexico, avec des représentants et des membres des Églises *Centro de Comunidades Cristianas*, (Calacoaya), *Iglesia Guerreros de Luz* (Ciudad del Mar) et *Iglesia de Dios de la Profecía* (Ecatepec).

5. Les convertis interviewés insistent sur la différence entre *rezar* (« réciter mécaniquement des prières ») et *orar* (« prier vraiment Dieu, dans l'Esprit »). Seuls les « vrais croyants » peuvent prier vraiment.
6. C'est le cas chez les Pakaa Nova (ou Waris) qui se convertirent en masse, séduits par l'idée qu'ils constitueraient une communauté de Frères, leur modèle rêvé d'organisation sociale. La menace de l'Enfer, par contre, leur déplut au point de provoquer leur désertion massive (Vilaça 1997).

Ouvrages cités

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, 1967 : *Regiones de refugio*. Mexico, Instituto Indigenista Interamericano.

ALAI (Agencia Latinoamericana de Información), 1978 : « El Instituto Lingüístico de Verano, instrumento del imperialismo ». *Nueva Antropología* 9 : 117-142.

BARTRA, Armando, 1996 : *Guerrero bronco. Campesinos, ciudadanos y guerrilleros en la Costa Grande*. México, Sinfiltro.

BASTIAN, Jean-Pierre, 1998 : « Protestantisme et ritualité chez les Mayas du Chiapas ». *Études théologiques et religieuses*73 : 591-606.

BEAUCAGE, Pierre, 1989 : « L'effort et la vie. Ethnosémantique du travail chez les Garifonas du Honduras et les Maseuals (Nahuats) du Mexique ». *Travail, capital et société* 22(1): 11-38.

— , 1991 : « Le catholicisme et les Garifona du Honduras ». *Recherches amérindiennes au Québec* XXI(4) : 67-76.

— , 2001 : « Fragmentation et recomposition des identités dans quatre communautés des régions caféicoles du Mexique. » *Recherches amérindiennes au Québec* XXXI (1) : 9-20.

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

CANABAL CRISTIANI, Beatriz, 2001 : « Estrategias de subsistencia y contorno regional », in Beatriz Canabal Cristiani, coord., *Los caminos de la Montaña. Formas de reproducción social en la Montaña de Guerrero*. México CIESAS / UAM-Xochimilco : 25-62.

CANTÓN, Manuela, 1998 : *Bautizados en fuego. Protestantismo, discursos de conversión y política en Gautemala (1989-1993)*. Plumstock Mesoamerican Studies/CIRMA. Vermont, É.-U./ Antigua (Guatemala).

— , 2001 : « Gitanos protestantes. El movimiento religioso de las Iglesias 'Filadelfia' en Andalucía, España ». *Alteridades* 11(22) : 59-74.

DÍAZ POLANCO, Hector, 1995 : *Étnia y nación en América latina*. Mexico, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

DE LA TORRE, Renée, 2000 : « Los nuevos milenarismos de fin de milenio ». *Estudios del Hombre* 11 : 57-78.

DOMÍNGUEZ, Enrique, 1984 : « The Great Commission », in E. Domínguez et D. Huntington, dir., *The Salvation Brokers. Conservative Evangelicals in Central America. N.A.C.L.A. Report on the Americas* 18(1) : 12-22.

DOMÍNGUEZ, E., et D. HUNTINGTON, dir., 1984 : *The Salvation Brokers. Conservative Evangelicals in Central America,* numéro spécial du *N.A.C.L.A. Report on the Americas* 18(1).

DUVERGER, Christian, 1987 : *La Conversion des Indiens de Nouvelle-Espagne*. Paris, Seuil.

ENGELS, Frederick, 1955 : *Anti-Dühring* (extraits), in *K. Marx and F. Engels on Religion*. Moscou, Foreign Languages Publishing House.

— , 1974 : *La Guerre des paysans en Allemagne*. Paris, Éditions sociales.

GARMA NAVARRO, Carlos, 1987 : *El protestantismo en una comunidad totonaca*. Mexico, Instituto Nacional Indigenista.

— , 2001 : « Religious Affiliation in Indian Mexico », in James Dow et Alan Sandstrom, dir., *Holy Saints and Fiery Preachers, the anthropology of protestantism in Mexico and Central America,* Westport (Connecticut), Praeger : 57-72:

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

GRUZINSKI, Serge, 1988 : *La Colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol XVIe-XVIIIe siècle*. Paris, Gallimard.

HÉBERT, Martin, 2000 : *Sous le regard des ancêtres. Conflits et coopération chez les Tlapanèques du Guerrero (Mexique)*. Université de Montréal (Thèse de doctorat).

HIPÓLITO, Simón, 1982 : *Guerrero, amnistía y represión*. México, Grijalbo.

HOBSBAWM, Eric, 1965 : *Primitive Rebels*. New York, Norton.

HVALKOF, Søren, et Peter AABY, 1981a : « Introducing God in the Devils's Paradise » in Søren Hvalkof et Peter Aaby, dir., *Is God an American? An Anthropological perspective of the Missionary Work of the Summer Institute of Linguistics*. IWGIA/SI : 9-16.

— , 1981b : « No Tobacco, no Hallelujah », in Søren Hvalkof et Peter Aaby, dir., *Is God an American? An Anthropological perspective of the Missionary Work of the Summer Institute of Linguistics*. IWGIA/SI : 173-187

HVALKOF, Søren, et Peter AABY, dir., 1981 : *Is God an American? An Anthropological Perspective on the Missionary Work of the Summer Institute of Linguistics*. Copenhague. International Working Group on Indigenous Affairs.

LANTERNARI, Victor, 1962 : *Les Mouvements religieux des peuples opprimés*. Paris, Presses universitaires de France.

LE BOT, Yvon, 1994 : *Violence de la modernité en Amérique latine. Indianité, société et pouvoir*. Paris, Karthala.

MARX, Karl, 1965 : *Le Capital*. Paris, Gallimard, La Pléiade, 2 vol.

NORGET, Kristin, 1997 : « The Politics of Liberation : the Popular Church, Indigenous Theology and Popular Mobilization in Oaxaca, Mexico ». *Latin American Perspectives* 24(5) : 96-127.

OETTINGER, Marion, 1980 : *Una comunidad tlapaneca. Sus linderos sociales y territoriales*. México, Instituto Nacional Indigenista.

RANGEL LOZANO, Claudia, 2001 : « Los diversos rostros religiosos en la Montaña de Guerrero : identidades entre la resistencia y el cambio », in Beatriz Canabal Cristiani, dir., *Los caminos de la Montaña. Formas de reproducción social en la Montaña de Guerrero*. México CIESAS / UAM-Xochimilco : 197-238.

RICARD, Robert, 1933 : *La « Conquête spirituelle » du Mexique*. Paris, Institut d'ethnologie.

RUS, Jan, et Robert WASSERSTROM, 1981 : « Evangelization and Political Control : the SIL in Mexico », in Søren Hvalkof et Peter Aaby, dir., *Is God an American? An Anthropological Perspective on the Missionary Work of the Summer Institute of Linguistics*. Copenhague, International Working Group on Indigenous Affairs : 163-172.

SARMIENTO SILVA, Sergio, 2001 : « Procesos y movimientos sociales en la montaña de Guerrero. Entre el corporativismo y la violencia », in Beatriz Canabal Cristiani, coord., *Los caminos de la Montaña. Formas de reproducción social en la Montaña de Guerrero*. México CIESAS / UAM-Xochimilco : 239-256.

STOLL, David, 1981 : « Words Can Be Used in So Many Ways », in Søren Hvalkof et Peter Aaby, dir., *Is God an American? An*

Anthropological perspective of the Missionary Work of the Summer Institute of Linguistics IWGIA/SI : 23-40.

— , 1990 : *Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth*? Berkeley, University of California Press.

— , 1994 : « "Jesus is Lord of Guatemala": Evangelical Reform in a Death-Squad State », *in* M. Marty et S. Appleby, dir., *Accounting for Fundamentalisms*. Chicago, University of Chicago Press : 99-123.

ULLÁN DE LA ROSA, F. Javier, 2000 : « Plurimorfología del fenómeno mesiánico-milenarista : la secuencia histórica de los movimientos ticuna ». *Estudios del Hombre* 11 : 13-40

VAN DER LOO, Peter, 1991 : « Vamos a rezar a San Marcos. A Tlapanec Pilgrimage », in Pedro Carrasco, dir., *To Change Place. Aztec Ceremonial Landscape*.University of Colorado Press : 212-218.

VICKERS, 1981 : « The Jesuits and the SIL : External Policies for Ecuador's Tucanoans through Three Centuries », in Søren Hvalkof et Peter Aaby, dir., *Is God an American? An Anthropological perspective of the Missionary Work of the Summer Institute of Linguistics*. IWGIA/SI : 51-62.

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

WACHTEL, Nathan, 1974 : « L'acculturation » in J. Le Goff et P. Nora, dir., *Faire de l'histoire*. Paris, Gallimard, t.1 :124-146.

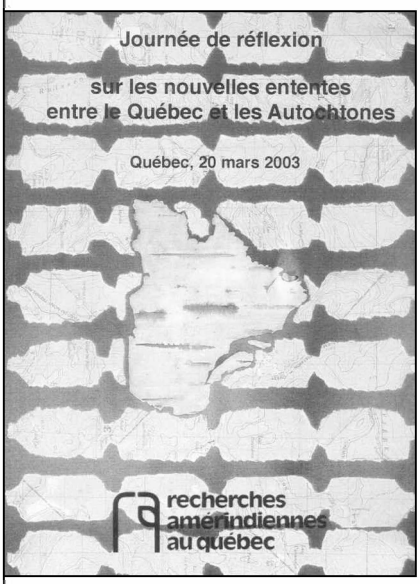
WILLEMS, Émile, 1967 : *Followers of the New Faith. Culture Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile*. Nashville, Vanderbilt University Press.

WORSLEY, Peter, 1968 : *The Trumpet Shall Sound*. Londres, London School of Economics Press.

ZAMORA, Eliseo, 1988 : « L'âme captive et les quatre lieux du monde » (Présentation, traduction et notes de Pierre Beaucage). *Culture* 8(2) : 81-85.

VIENT DE PARAÎTRE

« JOURNÉE DE RÉFLEXION SUR LES NOUVELLES ENTENTES ENTRE LE QUÉBEC ET LES AUTOCHTONES, QUÉBEC, 20 MARS 2003 »



Un document audiovisuel (format VHS et DVD) qui marque la création d'une nouvelle collection de documents audiovisuels
Montage vidéo (VHS et DVD) : Maurice Bulbulian
Réalisation DVD : Laurent Girouard

Les années 2002 et 2003 ont été marquées par d'âpres discussions autour des projets d'entente entre le Québec et certaines communautés innues. Le 20 mars 2003, en dehors de toute arène politique, vingt-cinq conférenciers et plus de 250 participants ont pu s'exprimer sur l'avenir des relations entre le Québec et les Autochtones.

Le captage vidéo de l'ensemble des discussions de cette journée est présenté sous forme de cinq DVD (ou de trois bandes VHS). Un outil essentiel pour mieux comprendre les négociations qu'entreprendront les communautés innues après la signature de l'Entente de principe avec le gouvernement du Québec.

DVD (coffret de 5 DVD – avec un menu de navigation permettant un visionnement sélectif de chaque atelier ou de chaque conférencier) : 149,85 $ (+ 10,49$ TPS, 12,05$ TVQ et 5$ poste).

VHS (coffret de 3 VHS) : 89,65 $ (+ 6,29$ TPS, 7,21$ TVQ et 6$ poste).

Faites parvenir votre commande accompagnée d'un chèque à :
Recherches amérindiennes au Québec
6742, rue Saint-Denis, Montréal, (Québec) H2S 2S2
Tél : (514) 277-6178 — reamqu@globetrotter.net
www.recherches-amerindiennes.qc.ca

© Recherches amérindiennes au Québec • REPRODUCTION INTERDITE