

N° 33 Sommaire

CHRONIQUE

Le Chili renaît-il ?
Par Alain Touraine

7

DOSSIER

RELIGION ET RELIGIOSITÉ EN AMÉRIQUE LATINE

Coordonné par Thérèse Bouysse-Cassagne

Religion et religiosité en Amérique latine
Par Thérèse Bouysse-Cassagne

13

Croix miraculeuses et frontières religieuses : de la Méditerranée au Pacifique
(XVI^e - XVIII^e siècles)
Par Thomas Calvo

15

Les martyrs ou la Vierge ? Frères martyrs et images outragées
dans le Mexique du Nord (XVI^e - XVII^e siècles)
Par Christophe Giudicelli et Pierre Ragon

33

Les mots, les morts et l'écriture : arts de la mémoire et évangélisation
dans les Andes
Par Thérèse Bouysse-Cassagne

57

En quête de chance : les itinéraires rituels de la fortune en Bolivie
Par Virginie de Véricourt

85

La différenciation sociale et spatiale des religions au Brésil
Par Philippe Waniez et Violette Brustlein

103

ÉTUDES

Relations interethniques et processus d'identification à Carthagène (Colombie)
Par Elisabeth Cunin

127

De la rue au Palais municipal, la gestion des conflits sociaux par le parti
de la révolution démocratique (PRD) à Mexico (1997-1998)
Par Hélène Combes

153

SOMMAIRE

Les gangs hispaniques dans le quartier de la Mission
(San Francisco, Californie)

Par Sonia Lehman-Frisch

173

INFORMATION SCIENTIFIQUE

Lectures

203

Photographie de couverture : la crucifixion à San Luis Potosí
(Mexique). Cliché : María de los Angeles Rodríguez Álvarez.

CHRONIQUE

ALAIN TOURAINE



LE CHILI RENAÎT-IL ?

ALAIN TOURAINE*

NOUS N'AVONS plus d'images claires du Chili qui n'en finit pas de sortir de l'ère pinochétiste et qui a failli élire comme président un populiste assez intelligent pour ne pas en appeler au général Pinochet, mais sûr de l'appui de ses partisans. Et cela même au moment où l'ancien président rentrait d'Angleterre et où l'armée lui faisait une réception inquiétante. L'image de l'enfant prodige de l'Amérique latine qui a maintenu une croissance très élevée pendant quinze ans et dont les investissements en Argentine mais aussi au Brésil, en Bolivie et au Pérou sont impressionnants, est détruite par le recul récent de l'économie qui rend plus choquante encore la forte inégalité des revenus.

Qu'est-ce que ce pays, dont le gouvernement dirigé par Allende s'est terminé en 1973 à la fois dans le chaos économique et dans le sang de la répression militaire, qui a dans le monde l'image d'une démocratie, pays qui reste plus financier qu'industriel, devient dix ans après le retour de la démocratie ? Faut-il penser qu'il ne sortira jamais de sa transition sans fin, lui qui n'a pas su rétablir des institutions normales et a perdu le rôle d'innovation politique et culturel qui a été si longtemps le sien ? Ce pays enfin où le syndicalisme eut une si grande influence positive et n'a pas réussi à se redresser après la fin de la dictature. Recourons d'abord aux explications habituelles qui sont justes. Le propre du Chili est d'avoir été un pays possédant dès le début un État fort et même parfois une politique sociale avancée, tout en restant un pays exportateur de matières premières, puis de capitaux, de fruits, etc. C'est à Santiago que la Cepal, dirigée par Raúl Prebisch, a élaboré et diffusé l'idée de développement vers l'intérieur qui supposait une forte intervention de l'État ; mais au Chili

PHOTOGRAPHIE N°1 : LE PALACIO DE LA MONEDA À SANTIAGO, SYMBOLE DE L'ÉTAT CHILIEN (CLIHÉ : ALAIN MUSSET)

* Directeur d'études, EHESS, Paris

l'intervention de l'État a peu été mise au service d'une industrialisation forte. L'esprit de Valparaiso, celui du commerce international et de la banque l'a toujours emporté sur celui de Concepción, principale zone industrielle en dehors de Santiago.

Exprimons ces premières constatations en d'autres termes. L'image la plus centrale du Chili est celle d'un État militaire, mais aussi administrateur et autrefois au moins éducateur. Par conséquent, la société civile économique y a été faible et l'action syndicale, comme en France, y a été plus politique que revendicative, puisque l'État était à la fois l'adversaire principal et le protecteur possible. Comme en France aussi, les communistes ont été plus forts au Chili que les socio-démocrates puisqu'une partie importante du parti socialiste a été nettement à gauche du PC et que Allende a trouvé moins de soutien au PS qu'au PC.

Le gouvernement de Pinochet a brisé avec une violence brutale une opposition qui lui paraissait prête à reprendre le pouvoir par la force, ce qui ne correspondait à aucune réalité mais a permis de créer une économie libérale appuyée sur le libre-échange et les fonds de pension. Les présidents de la Concertation – qui unit les partis de centre-droit et de centre-gauche – n'ont pas vraiment modifié les deux forces qui dominent le Chili : un État fort et une économie exportatrice, d'ailleurs très bien gérée dans la période démocratique par le ministre des Finances, Alejandro Foxley. Ce qui conduit à présenter une hypothèse : parce qu'il est entré plus vite et plus vigoureusement que d'autres pays dans la « transition libérale », le Chili devrait logiquement être un des premiers à en sortir. Cette formulation ne correspond certainement pas à l'état de l'opinion publique, mais elle vise à définir les choix réels devant lesquels se trouve le Chili. L'affaire Pinochet est d'une manière ou d'une autre en voie de liquidation. Une condamnation serait la meilleure des solutions, mais déjà la figure du héros a été recouverte par celle du criminel. Le retour à Pinochet est un mot d'ordre qui n'est plus crédible. Pour la première fois depuis très longtemps, le Chili peut choisir d'être un pays d'esprit social-démocrate, c'est-à-dire d'associer la distribution des revenus avec la croissance économique à travers des institutions libres. La société civile, au Chili comme presque partout en Allemagne, a été une force de refus et de rupture et non pas de réforme. Maintenant une politique de réformes est possible et Ricardo Lagos apparaît comme le président qui peut l'inventer et la construire.

L'Amérique latine a connu presque partout une forte mobilisation politique et idéologique contre la dépendance extérieure. Mais certains de ses pays et surtout le Chili ont connu aussi une croissance intérieure forte. Le moment n'est-il pas venu où, au Chili d'abord, la croissance permet de passer de l'idéologie politique aux réformes sociales? Le Chili y arrivera-t-il? Ses chances sont aussi grandes que celles de la France et les obstacles à franchir sont aussi

considérables dans les deux pays. Le principal de ces obstacles est l'archaïsme de la pensée et de l'action de la gauche traditionnelle. La chance la plus grande du Chili – comme celle du Brésil – est que des présidents, que beaucoup critiquent comme trop réformistes, voire même conservateurs, ont en fait déjà commencé à « reciviliser » la société, ce qui est plus facile au Chili qu'au Brésil, car celui-ci est toujours paralysé par l'absence d'un système politique stable.

Au moment où une grande partie du continent s'écroule dans le chaos et la violence, où la gauche castriste disparaît et où la droite parlementaire est aussi faible dans ces pays que presque partout, la meilleure issue est le développement d'un État décidé à renforcer la société : le développement des nouvelles technologies, comme la redistribution des revenus ; une forte politique d'éducation autant que le renforcement de la représentation politique. Alors que le débat public est dominé encore par l'idée de globalisation, Dieu ou diable, mais surtout bonne manière de fuir ses propres responsabilités et sa propre capacité d'agir, l'impératif le plus fort pour tout le continent est de croire à nouveau en soi-même comme acteur, non pas hors de tout système international de pouvoir, mais capable de choix importants. En décidant dès son arrivée au pouvoir de créer une indemnité de chômage et en même temps de donner à la culture une place centrale dans sa politique, Ricardo Lagos me semble avoir donné des signes clairs de la priorité qu'il veut donner à la société « civile ». La situation brésilienne est plus difficile, mais c'est dans la même direction que F.H. Cardoso essaie de progresser.

Le choix d'une politique libérale extrême ne mène qu'au chaos intérieur ; parallèlement, la gauche politique radicale est écrasée par ses erreurs pro-soviétiques et pro-castristes. La voie que le Chili, le Brésil et même l'Argentine -et peut-être aussi demain le Mexique- essaient d'ouvrir pourrait rapidement apparaître comme la seule possible pour sortir des ruines des dictatures militaires et des charges sociales insupportables exigées par le néo-libéralisme.

RELIGION ET RELIGIOSITÉ EN AMÉRIQUE LATINE

THÉRÈSE BOUYSSÉ-CASSAGNE*

DE LA MÉDITERRANÉE au Pacifique, les croix miraculeuses qui, à partir du XVI^e siècle, marqueront les nouvelles frontières de l'espace planétaire contribueront à donner au message chrétien son caractère universel. Ce *limes* n'en délimitera pas moins un espace d'affrontement de religions comme le démontre l'article de Thomas Calvo qui ouvre ce dossier consacré à la religion catholique en Amérique latine.

Avec le transfert de Jérusalem à Rome des reliques qui symbolisaient la passion du Christ, le bois de la croix avait contribué au recentrage de l'espace chrétien de l'Orient vers l'Occident. Ce premier voyage indissociable du mythe chrétien de « l'Invention de la Vraie Croix » préluait à d'autres parcours, beaucoup plus lointains, qui ne cesseraient d'affirmer et d'étendre la royauté messianique du Christ.

À l'heure où bien des pays d'Amérique latine s'unissent dans des contextes économiques homogénéisants, en même temps que s'expriment violemment les particularismes, sans doute est-il plus que jamais nécessaire de comprendre comment le fait religieux a structuré et continue à structurer à une grande échelle et sur plusieurs continents, un ensemble de pays.

En Amérique latine, la ferveur populaire allait s'exprimer par le truchement de nouvelles dévotions et s'éprendre du corps de saints ou de martyrs qui n'avaient rien à envier à ceux dont l'hagiographie classique célébrait les exploits. Les déboires des saints martyrs de la Nouvelle-Espagne, étudiés par Christophe Giudicelli et Pierre Ragon, qui ne trouvèrent pas grâce auprès de l'Église officielle, firent cependant le bonheur d'images dans lesquelles la jeune chrétienté puisait des symboles de la foi, des références religieuses et des repères identitaires.

* CREDAL - CNRS

Religion du livre, le catholicisme instruisait les Indiens dans les « arts de la mémoire » qui étaient les siens. Aussi, ne peut-on comprendre l'immense travail de réinterprétation symbolique de la société indienne des Andes que si l'on associe son étude à celle des changements qui se produisirent dans les processus cognitifs au moment de l'évangélisation. L'étude du passage à l'écriture, que je propose ici, tente de démontrer comment les valeurs universelles du christianisme et les techniques normatives de l'écriture occidentale se heurtèrent de front aux croyances chamaniques et à la notion même de personne telle que la concevaient les Andins. Une partie des arts andins de la mémoire fut certes réutilisée, il n'en demeure pas moins que le livre demeura un objet étranger pour la grande majorité d'entre eux jusqu'à aujourd'hui.

Le concept de chance étudié par Virginie de Véricourt dans plusieurs contextes religieux différents et contemporains pose le problème des formes de transmission et de redistribution de la chance dans le monde andin. Les stratégies de survie qui entraînent une multitude d'attitudes cognitives et pragmatiques qui sont analysées ici dans leur expression religieuse renvoient à un contexte économique de précarité sous-jacent où- en dehors des catégories habituelles de don/contredon, échange/réciprocité,- l'irrationalité économique s'exprime dans « le jeu » rituel lui-même.

L'article de Violette Brustlein et Philippe Waniez qui clôt cette liste de travaux offre une cartographie des religions au Brésil et permet de visualiser l'extraordinaire mouvement de diversification religieuse auquel on assiste aujourd'hui au Brésil. Nous comprenons également à quel point la religion continue à jouer son rôle de marqueur identitaire et social.

Parvenu à son terme, ce dossier aboutit à un constat de diversité. Symbole de contention idéologique, la croix plantée sur les marges des empires ibériques a largement été débordée dans ses fonctions. Mais il n'en demeure pas moins que cette forme de sociabilité particulière qu'est le religieux reste l'une des variables qu'il faut prendre en compte dans toutes les analyses, passées ou actuelles, qui concernent l'Amérique latine.

CROIX MIRACULEUSES ET FRONTIÈRES RELIGIEUSES : DE LA MÉDITERRANÉE AU PACIFIQUE (XVI^e-XVIII^e SIÈCLES)

THOMAS CALVO*

LA CROIX, instrument de la Passion, fut, par excellence, celui de la lutte contre les forces du Mal. Dans le faisceau d'exemples, on en choisira deux, parce qu'ils sont également plastiques, tout en appartenant à deux univers très éloignés. Dans le *Jardin des délices* de l'abbesse Herrad de Landsberg (XII^e siècle), une enluminure présente Dieu sous la figure d'un pêcheur dont l'hameçon et l'appât, tout à la fois, serait un crucifix¹. Grâce à celui-ci, il réussit à capturer un monstrueux poisson, le Léviathan, qui personnifie le Diable. Lorsqu'il fallut, à l'aube de la conquête de l'Amérique, à nouveau affronter le Méchant, les religieux, cette fois encore, purent s'appuyer sur la même symbolique. Si l'on en croit *la Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*, de Diego Muñoz Camargo, les douze (franciscains), ayant planté une croix, toute une nuée de démons s'abattit – certains portant les emblèmes des anciens dieux (figure n°1).

Avec 1492 et la conquête de l'Amérique, la Croix redevenait, comme au temps de Constantin et du *labarum*, tout à la fois une arme religieuse, un instrument d'appropriation et un témoignage de foi. Les exemples en sont innombrables, depuis la croix élevée par Colomb dans l'île d'Hispaniola, et qui aurait échappé aux pires outrages, jusqu'aux signes de croix effectués sur les blessures des conquistadores et qui les effaçaient... par miracle². La représentation constantinienne fut même réactivée, avec l'émergence de

* Université de Nanterre, CREDAL-CNRS

l'empire hispanique. Encore en 1666, à l'occasion des honneurs funèbres que dédie la ville de Mexico à Philippe IV, le *labarum* trône au centre de tout le dispositif :

« *muy propia [insignia sagrada, militar, imperial] de nuestros Catholicos Reyes, como señores deste nuevo Imperio, como emperadores deste nuevo Mundo.... Cuyas dilatadas provincias debelaron y adquirieron la Yglesia, no en la fuerza de sus armas..., sino en la señal de la cruz* » (I. Sariñana, 1666, fol. 29r).

Un des livres les plus fréquents dans les bibliothèques des conseillers de Castille -au cœur de l'empire et de son idéologie, donc- fut *La invencion de la cruz por el emperador Constantino el magno*, de Francisco Lopez de Zarate, dans son édition de 1648 (J. Fayard, 1979, p. 514-515).

En fait, la véritable confrontation avait eu lieu tout au long du siècle précédent, lorsque l'évangélisation guidait des esprits « armés », c'est-à-dire animés par la Passion. Ceci

perdura longtemps, surtout là où les circonstances étaient difficiles, voire hostiles. Les franciscains ici, fidèles au message de leur fondateur, eurent un rôle déterminant (L. Gomez Canedo, 1988, p. 92 et 110-114 ; J. Montes Bardo, 1998, p. 107-121). Faisons appel au témoignage d'un missionnaire franciscain, fray Francisco del Barrio. Peu après Pâques de 1604, il est un des premiers à avoir le courage de s'aventurer au cœur des montagnes inhospitalières de l'ouest mexicain (la Sierra del Nayarit), face aux Indiens coras :



FIGURE N° 1 : LA CROIX DES FRANCISCAINS ET LES ANCIENS DIEUX DU MEXIQUE SELON DIEGO MUÑOZ CAMARGO

« E allí les predique el nombre de Dios altísimo, e con un XPS pequeño que yo traya de ordinario conmigo, sin un grande que llevaba para quando dezía misa. Les di a entender que era, y lo que significava. E porque se puso asy, y la causa y el bien que de su muerte recreció a todo el mundo. Era cosa de ver quan dociles estavan oyendo a estas cosas e quan maravillados.... Algunos destos suspiravan y otros estavan asombrados, abiertas las bocas, como quien hacia espanto de lo que oya.... Sin duda aquel señor que yo predicava y el que allí les enseñava en la cruz, que uvo de ser algun gran tlatuani y señor » (Th. Calvo, 1990, p. 261).

Beaucoup de ce qui nous retient se trouve ici, dans ces marges lointaines de la chrétienté, en situation de confrontation idéologique, religieuse souvent violente. Dans ce contexte, l'arme privilégiée du catholicisme est la Croix-Passion. Ici le pouvoir formidable de l'instrument est double. La Croix est la « muraille », la forteresse inexpugnable derrière laquelle s'abrite la communauté des fidèles et qui veille aux quatre coins de l'espace, comme nous le verrons. La Passion porte aussi en elle la force de l'exemple et de la persuasion que procurent la Rédemption et le Salut qui l'accompagnent.

C'est aussi une leçon à gradation, dont les éléments peuvent se dissocier, s'imbriquer à d'autres, selon les besoins. Ainsi, face à des néophytes momentanément égarés, c'est à Jésus seul à qui l'on fait appel, le Christ souffrant, mais sans le fardeau cruel de la croix. En 1661, à l'occasion de la révolte indienne de Tehuantepec, le Christ apparaît à l'évêque de Oaxaca, afin de l'inciter à aller pacifier les rebelles. Comme nous sommes dans un contexte de retour au calme, l'image est celle du Christ douloureux, mais non encore supplicié, « en la forma que estuvo en el pretorio de Pilatos, coronado de espinas, todo llagado y corriendo sangre y mirando con apacible semblante » (cité par F. Castro, 1996, p. 34-35).

À usage interne de la communauté catholique, parce que plus élaboré, le symbole de l'eucharistie jouait le même rôle de mobilisation religieuse. L'association de la monarchie des Habsbourg à ce sacrement y ajoutait une dimension impériale (V. Minguez, 1999). Un tableau qui se trouve dans l'église de la *Santa Cruz y Soledad de Nuestra Señora* de Mexico est parfaitement évocateur de cette perspective : Charles II enfant (l'œuvre serait donc des années 1670) retient, d'une seule main le ruban attaché à un calice surmonté d'une hostie, et juché sur une colonne. En vain, les ennemis de la Foi (on reconnaît au premier rang un Maure), tirent de leur côté³. Le tableau (anonyme) est-il mexicain, est-il péninsulaire ? Peu importe, le thème est pleinement hispanique (figure n°2). Et il servira longtemps, même une fois les cadres impériaux dépassés : en 1828, au cours d'un assaut des libéraux contre le village de Jinotepe (Nicaragua), un cavalier étranger du nom de Bayer, lance en main, aurait voulu détruire le Saint Sacrement, mais son cheval y fit résistance, s'inclina devant l'objet saint (E. Zuñiga, 1996, p. 309) !



FIGURE N° 2 : CHARLES II CONTRE LES ENNEMIS DE LA FOI (ÉGLISE DE LA SANTA CRUZ Y SOLEDAD DE NUESTRA SEÑORA, MEXICO)

C'est donc autour de cette idée d'un *limes* religieux ceinturant une communauté, au sens propre et figuré, à l'échelle planétaire ou plutôt transocéanique, que nous souhaitons construire notre propos. Nous irons de l'espace méditerranéen proche, au plus lointain du Pacifique. Mais nous resterons toujours sur les fronts, où se heurtent les éléments - terre et mer-, les principes (le Bien et le Mal), les religions (Islam et Chrétienté), voire les conceptions religieuses (catholicisme et protestantisme...). Apparaîtront alors, et c'est ce qui nous intéresse surtout, les schémas répétés, les modèles

transférés, les réemplois, mais aussi les subtiles adaptations, preuves d'une large compréhension des diversités de milieux. Pour ce faire, nous n'hésiterons pas à franchir, timidement, une frontière (nationale cette fois), afin d'élargir nos approches comparatistes, qui autrement sont exclusivement impériales (hispaniques) : Betharam, en pays béarnais, nous sera utile.

LA CROIX SUR LES MARCHES OCCIDENTALES : FACE À L'ISLAM ET À LA RÉFORME

Durant tout le XVI^e siècle, le royaume de Valence est sur une double frontière de violence, intérieure et extérieure (banditisme et *razzia* barbaresques). Le lien entre les deux est constitué par le problème morisque. Comment ce siècle de violence a-t-il été vécu sur le plan religieux ? Plus que d'autres villes espagnoles, Valence a donné des gages mariaux. Pourtant, dans la seconde moitié du XVI^e siècle, les tensions sociales, le danger musulman vont conduire à restructurer la pratique dans un sens plus combatif, et à chercher des signes

d'espérance par une nouvelle victoire du Christ sur ses bourreaux. Voilà l'essentiel du message de l'ouvrage du franciscain Antonio Juan Andreu de San Jose, *Relacion del milagroso rescate del crucifixo de las monjas de San Joseph de Valencia*, publié à Valence, en 1625 (écrit en fait vers 1600)⁴.

Plus précisément, l'ouvrage vise à une exaltation de la Passion, et de ses symboles, à travers le devenir de ce grand crucifix, sculpté à Valence, destiné à Gérone, et capturé en haute mer par les barbaresques. Débarqué sur les grèves d'Alger, il subira, en vain, les pires outrages, et sera finalement racheté miraculeusement (pour trente réaux) par deux marchands valenciens de passage. Ils le ramènent triomphalement au bercail, où il poursuivra ses miracles. Le tout se situerait vers 1535-1539, moment d'affrontement maximal, entre la prise de Tunis par Charles Quint et son échec devant Alger.

La destinée de ce crucifix gyrovague était-elle de convertir les Maures ? L'auteur rejette expressément une telle hypothèse : on lui demandait souvent « Señor maestro, y con essos tan cuidentes milagros, convirtiose algun Moro ? Y respondiendoles que no : se indignavan grandemente contra ellos » (p. 225). De fait, ce crucifix, et le récit auquel il donne lieu, est bien une machine de guerre idéologique. Il s'agit de prendre l'exacte mesure de ces « quatro morillos descalços (que lo son, aunque fueran quatro mil) » (p. 85), d'exciter contre eux la haine, en rappelant leur rôle de bourreaux de la Chrétienté captive (p. 100). La perspective est clairement raciste : par un jeu de concordances entre la Passion du Christ et celle de son simulacre martyrisé à Alger, il s'agit d'assimiler Juifs et Maures, le roi d'Alger et le païen Ponce Pilate.

Faut-il, pour le reste, situer ce mythe fondateur d'un culte christique dans son contexte idéologique précis ? Il faudra alors rappeler que l'un des plus acharnés partisans de l'expulsion des morisques de 1609, le valencien fray Jaime Bleda, fut aussi l'auteur d'un ouvrage, publié à Valence en 1600, *Quatrocientos milagros y muchas alabanças de la Santa Cruz*. Dix ans plus tard son brûlot contre les mêmes, *Defensio fidei in causa neophytorum* (Valence, 1610), porte sobrement la Croix et les instruments de la Passion comme frontispice.

Instrument de guerre et prosélytisme ne font guère bon ménage sur les marches de la Chrétienté et de l'Islam. Peut-on espérer mieux sur les fronts internes, mettant au contact protestants et catholiques ? Dans la Péninsule même, et hormis les quelques expéditions anglaises dévastant les côtes (Cadix notamment), le catholicisme espagnol n'a guère eu de confrontation directe avec l'ennemi protestant. Il vaut mieux alors faire appel à l'expérience française, autrement plus riche, singulièrement dans le cas du Béarn.

L'air exhalé par catholiques et protestants en Béarn, au début du XVII^e siècle, est-il chargé de la même haine ? Le meilleur guide, ici, est Pierre de Marca : ce Béarnais est un homme important, qui occupera des fonctions politiques et religieuses de premier plan sous Louis XIII et son fils. Il finira même archevêque

de Paris. Entre temps, il trouvera le temps d'écrire le *Traité des merveilles opérées en la chapelle Notre Dame du Calvaire de Beth-Aram*, publié à Barcelone en 1646, au milieu des convulsions politiques connues : le document n'est donc pas innocent, et se présente aussi comme un plaidoyer pour l'attitude française, plus souple que l'hispanique⁵...

Ce qui nous retient surtout, ici, c'est le récit des événements des années 1610-1620, qui voient renaître, dans un contexte aussi conflictuel, le double culte du sanctuaire de Betharam, dédié à la fois à la Vierge et au Christ. Ceci n'allait pas de soi, car Marca lui-même s'emploie à nous démontrer que la région pyrénéenne est depuis très longtemps acquise à la dévotion de la Vierge seule, souvent dans « des lieux écartez, et qui ne sont point recommandables pour autre considération » (p. 4-6) (n'oublions pas, par ailleurs, la proximité de Notre-Dame de Montserrat et de celle du Pilar). Même dans le sanctuaire de Betharam d'avant le XVI^e, la Vierge règne sans partage. Mais le cours des événements va faire du nouveau Betharam une exception. En effet, Jeanne, reine de Navarre, « se laissa facilement surprendre aux nouveaux docteurs » (p. 34-35). Il faudra attendre 1599, puis surtout 1620 pour que la foi catholique soit progressivement rétablie.

C'est au milieu de ce conflit religieux âpre que le culte de Betharam ressurgit, mais transformé : face aux Protestants la Vierge seule manquait d'assise, et toute une série de miracles vont lui adjoindre le Fils et surtout l'image vive de la Passion. Ajoutons que la scénographie d'ensemble favorisait ce dédoublement du sanctuaire :

« Cette chapelle qui est honorée du nom de Notre Dame, et où son secours est réclamé avec de grands effets, est accompagnée de la représentation expresse des mystères de la passion du fils, qui est l'auteur et la source de toutes les grâces. D'autant que cette chapelle est bâtie aux racines d'une montagne (qui rapporte aux descriptions que l'on fait de celle du Calvaire, près de la ville de Jérusalem) du pied de laquelle l'on monte par certaines stations, où les mystères de la Passion sont figurés jusqu'au sommet, où il y a des croix plantées, qui portent dans les esprits des pèlerins une impression vive de ce crucifiement »⁶.

C'est bien une religion avant tout christique, spiritualiste, que l'on s'emploie à développer sur ce nouveau Golgotha, couronné de croix, comme il se doit, entre 1616 et 1623.

Cette mutation ne saurait s'opérer seule, et s'accompagne de signes clairs : en 1616, des prêtres de Garaison reprennent possession du sanctuaire, et l'évêque d'Auch plante effectivement une croix au sommet de la colline. Les prodiges commencent : le souffle du vent la renverse, elle se relève d'elle-même, environnée d'une lumière en forme de couronne. Pour Marca, il s'agit bien d'affirmer « que la bonté de Dieu voulait... couronner sa croix par les victoires

que son oinct remporterait sur la rébellion des sectaires » (p. 96). Mais ici, à la différence du culte valencien, les adversaires ne sont pas irrémédiablement aveugles : un médecin protestant, après une visite à Betharam « fut tellement ému par les objets qui représentent les vénérables mystères de notre salut, qu'il fut obligé de faire en la montaigne sa méditation et sa prière, de ce qu'il avait inspiré à ses serviteurs un si louable et si pieux dessein ; comme il déclara après son retour en la ville de Nay » (p. 96).

Finalement, en occultant la Vierge derrière la Passion et la Croix, les catholiques français affermissent leurs positions, mais jettent aussi un pont vers les autres chrétiens. Par là aussi, ils suivent leurs propres penchants, qui à ce moment les éloignent des « obsessions » mariales des Espagnols⁷. Instrument de combat en deçà des Pyrénées, la Croix devient moyen de conversion au-delà.

LA CROIX COURONNANT LE NOUVEAU MONDE

Pont en France, borne dans l'univers hispanique : on peut trouver le raccourci violent. Mais s'il est vrai dans une perspective spirituelle, face à l'Islam, il peut répondre aussi à une vérité géographique et politique. La Croix, très tôt, va borner l'espace sous la sauvegarde de la chrétienté hispanique. Y a-t-il meilleur exemple que le Christ crucifié de Fisnisterre (près du cap de même nom), dont le culte est associé dans un premier temps à une pierre miraculeuse, au bord de l'océan ? Jusque en 1492, on put croire que c'était là l'ultime limite, où le soleil venait s'immerger (J.J. Cebrian Franco, 1982, p. 51-64)...

Christophe Colomb repoussa les limites : il lui revenait donc de dresser de nouvelles bornes. L'histoire a été maintes fois racontée par les chroniqueurs, dont Francisco Lopez de Gomara :

« Sanaron muchos enfermos con el palo y devocion de una cruz, que puso Christoval Colon la segunda vez que passo, en la vega que llamaron por esto de la vera cruz, cuyo palo tomavan por reliquias. Los indios de guerra provaron de arrancarla, y no pudieron, aunque cavaron mucho » (fol. XIXr).

Proto-symbole chrétien en Amérique, accompagné de ses proto-miracles, qui révèle d'entrée sa plasticité : objet de conversion et de consolation pour les uns, étendard de guerre pour les autres, mais référence, indéracinable, pour tous. La Croix est aussi, dans cet exemple colombien, la borne qui marque le seuil d'entrée. C'est dans ce sens que l'entend Hernan Cortes qui baptisera le point d'ancrage qui lui ouvre le Mexique du nom de Veracruz, après avoir semé tout son itinéraire, depuis Cozumel, de croix. Il fera culminer son œuvre en imposant une grande croix sur le *Templo mayor* de Mexico, une fois celui-ci en ruines.

Avec l'évangélisation, le symbole d'appropriation domine, la croix surmonte tous les points hauts, se retrouve à tous les carrefours. L'action des religieux est ici déterminante : même avec leur corps, à travers la pratique de la prière en croix, ils propagent la dévotion. Avant la fin du XVI^e siècle, Mendieta écrivait :

« El origen de esta devocion seria la continua predicacion y doctrina que aquellos sus primeros maestros les daban de la muerte y passion del Hijo de Dios en el madero de la cruz, y el ejemplo que por obra les enseaban con su vida, que toda era cruz y penitencia. Y en especial viendolos poner muchas veces en la oracion en cruz, en casa y por los caminos... » (t. 1, p. 473-474).

Quelques décennies plus tard, Grijalva précisait :

« dentro del pueblo son innumerables las [cruces] que hay; porque todas las veces que cruza calle la ponen, y en los caminos siempre que se dividen, en los montes por asegurarlos, en los valles para hermostrarlos » (p. 164).

L'image d'un Nouveau Monde pacifié, mais toujours marqué au sceau de la Croix devient vite obsédante : en 1649, au Pérou on pouvait relever, dans un sermon :

« Dios puso en todas las criaturas su marca y señal para que conociesemos que todas las criaturas son obra de Dios... No has visto tambien cortando una lucma por la cabecita, que se aparece alli una cruz de color pardo, y en los platanos, si los partes por en medios, tambien se ve alli la misma cruz y en la flor de la granadilla y en el puche-puche tambien se ven las insignias de la pasion de Cristo » (cité dans J.L. Gonzalez, 1989, p. 34-35).

Ainsi, de toute éternité, la nature américaine faisait allégeance à la Croix. En échange, celle-ci devait être en mesure de favoriser ses habitants, sans l'intervention des Espagnols. Ainsi nous le rapporte un *titre primordial* de la région de Cuernavaca (de la fin du XVII^e siècle). Il décrit un épisode des années 1520 :

« Ahora ustedes van a saber como aparecio la Santa Cruz : una mujer noble llamada doña Maria Salome la hizo aparecer. Ella ordeno que se cortara un arbol de zapote negro y de el aparecio la Santa Cruz » (cité par R. Haskett, 1998, p. 156).

Le temps passait, l'espace central américain se peuplait de croix, miraculeuses ou non, la dévotion s'étendait, mais le rôle de borne et contrefort, qui avait été d'abord premier, restait celui de la dévotion à la Croix. La description toute militaire qu'a laissée, vers 1640, fray Alonso de la Rea, de la fête de l'Invention de

la Croix, où tambours, clairons et poudre l'emportent sur cloches, prières et encens, est révélatrice. Elle atteint son sommet au cours d'un combat :

« A las tres de la tarde marcha el campo a la plaza donde esta un castillo de chichimecos en que tienen a la santa cruz cautiva.... A las cuatro entra la milicia... se planta el campo frontero del castillo y ordena una escarmuza con los chichimecos » (p. 165).

Sur les limes, le simulacre conservait tout son pouvoir de contention, restait au centre des affrontements. Bras en croix ou serrant un crucifix, les religieux attendent leur martyr⁹. Les images du Christ crucifié sont parmi les premières victimes de la fureur des Indiens tepehuanes en 1617, elles savent d'ailleurs se venger de profanations qui passent par le feu, la hache ou la dérision (Fr. A. Tello, 1984, t. III, p. 312-313). Mais c'est surtout sur le pourtour du Pacifique, lieu d'affrontement permanent, entre cultures et religions, que la Croix étend et conserve son rôle de vigie protectrice, voire de signe de reconnaissance. Le témoignage le plus extraordinaire nous est rapporté par le chroniqueur Grijalva. En 1543, l'expédition de Lopez de Villalobos est reçue, dans une petite île du Pacifique, à deux mois de navigation des côtes du Mexique, par des indigènes « y hacian la señal de la cruz con los dedos y la besaban » (p. 119). Comme le suggère, à juste titre, l'auteur, quelque Portugais avait dû passer par là⁹....

L'OMBRE PORTÉE DE LA CROIX SUR LES RIVAGES DU PACIFIQUE

Mais c'est surtout sur les côtes pacifiques de l'Amérique que l'ombre protectrice de la Croix s'étendit, entre la fin du XVI^e siècle et le début du XVII^e siècle. Jusqu'à l'irruption de Francis Drake et sa circumnavigation (1577-1580), le Pacifique avait été un lac ibérique. À partir de là, il fallut compter avec les coups de main ravageurs, plus ou moins répétés, des hérétiques anglais et hollandais. Après un premier vent de panique, il se posa, pour les autorités de la vice-royauté de Mexico, le problème de la défense de côtes largement dépeuplées, souvent malsaines, où les ports – y compris Acapulco- n'avaient qu'une activité intermittente, limitée. Il ne pouvait être question de fortifier les 4 ou 5 ports (y compris ceux de Nouvelle Galice) que le galion de Manille, les contacts avec le Pérou ou les expéditions vers la Californie maintenaient en vie. On préféra s'en remettre à la nature, comme l'écrivait, à une date aussi tardive que 1673, l'audience de Guadalajara à la Régente¹⁰, et à la Providence, sous sa forme la plus lisible, la Croix.

On la vit se multiplier, au long de la côte occidentale de l'actuel Mexique, dans la seconde moitié du XVI^e siècle. Protectrice, elle était aussi en mesure d'irradier d'autres messages, au gré des circonstances. Une des plus anciennes fut sans doute celle du port de la Navidad, vers 1560. Sa symbolique est claire, conquérante et évangélisatrice, comme aime à le rappeler le chroniqueur fray Antonio Tello, un siècle plus tard :

« Lo primero que hicieron fue una cruz muy grande..., y luego hicieron una galera muy grande, cubierta de paja, para astillero donde pudiesen a la sombra labrar las maderas. Acabaronse los galeones y fue la armada a la conquista [des Philippines] » (Fr. A. Tello, 1945, p. 59).

Elle se voulait donc, au départ, gage de Rédemption pour tout le continent asiatique.

Mais la plus célèbre, parce que son mythe fondateur reprenait, le premier sur ces terres, les schémas déjà connus s'appliquant aux « croix de frontière » que nous évoquons, est celle de Guatulco [Huatulco]. Ce port du sud constitue le marchepied obligé pour toute flotte remontant le long de la côte pacifique de la Nouvelle Espagne. Il fut systématiquement visité, saccagé par les ennemis, notamment au XVI^e siècle : d'abord Drake en 1579, puis surtout Cavendish le 3 août 1587. Or il y avait là une grande croix (cinq brasses de haute), odorante, et supposée plantée rien moins que par saint André : sa vue ne pouvait qu'offusquer

« los enemigos de nuestra Santa Fe Catolica... como gente sin luz, y ciegos, con el aborrecimiento que tienen a las imagenes, destruian todas las que podian aver a las manos, y viendo enhiesta esta alta y hermosa cruz, quisieron quemarla... » (Fr. J. de Torquemada, 1986, t. III, p. 205).

Pendant trois jours Cavendish essaya, en vain, de la brûler. Nous sommes loin de la confrontation pacifique de Betharam, entre protestants et catholiques. Ce miracle, diffusé par Torquemada, devint un pont aux ânes obligé, pour les chroniqueurs et voyageurs ultérieurs, qui y ajoutèrent une pincée supplémentaire de miracles : pour fray Isidro de la Asuncion, la croix aurait été martyrisée, en vain, par le feu, le fer, et par des tentatives de déracinement (p. 108). Le seul voyageur à ne pas en parler, bien qu'il passa effectivement par Huatulco, fut l'apostat anglais Thomas Gage : on comprend aisément pourquoi (1982, p. 282).

La reprise, en terre américaine, d'un tel schéma, ne pouvait que susciter l'émulation, donner naissance à des avatars. Certains furent explicites, comme celui de la croix de la côte de Colima : après avoir évoqué le destin de la croix de Huatulco, le chroniqueur Juan de Grijalva ne peut s'empêcher de relater le

miracle dont il fut témoin (vers la fin du XVI^e siècle). Un pirate mis le feu au chantier naval du port de Xuchitzi, la petite croix qui surmontait l'édifice échappa, miraculeusement à l'incendie, et fut pieusement recueillie par les habitants du lieu (p. 269-270).

Le mythe de la croix de Navidad, même si fray Antonio Tello ne fait pas allusion à Huatulco, serre encore de plus près le modèle, puisque intentionnellement les corsaires (cette fois hollandais) tentèrent, en vain comme il se doit, de la brûler. Avec une variante, cependant, qui n'est pas sans rappeler le mythe de la Guadalupe mexicaine : des roses, aux vertus thaumaturges, apparurent après l'incendie. À la suite, et pour échapper à d'éventuelles profanations, elle fut transportée à Autlan, qui devint son éponyme.

VERS LA NORMALISATION ?

Passé le premier choc, la présence des pirates hérétiques s'espaçant (à partir du second quart du XVII^e siècle), les croix brutes, durcies au feu ou aux intempéries, perdirent de leur sauvagerie et aussi de leur allure imposante. Celles de Huatulco, d'Autlan furent placées sous la protection et la surveillance de l'Église, incorporées à des édifices religieux. Elles furent retaillées, enchassées, devinrent des objets de culte, et non plus de combat. Dans le cas de celle d'Autlan (ci-devant de Navidad), c'est le Père Antonio Tello qui se chargea lui-même du toilettage (1945, p. 62). Dans l'opération, les croix furent hachées menu, disséminées ; celle de Xuchitzi, même, partagée entre les témoins, disparut. Avec humour, fray Isidro de la Asunción pouvait déclarer : « la devocion de los fieles ha hecho [avec la croix de Huatulco] lo que no pudieron los herejes, porque (ahora) esta dividida en muchas partes » (1992, p. 108). Toujours miraculeuses, elles ne témoignaient plus des grands affrontements religieux, mais aidaient à accoucher, permettaient de lutter contre la douleur et les maladies. Trempés dans de l'eau ou du vin, leurs copeaux ne procuraient plus que des tisanes insipides, comme les miracles qu'ils continuaient à réaliser¹¹. Dans le meilleur des cas, elles se souvenaient de leurs origines, et conjuraient la foudre, les incendies ou les cas de possession (Fr. I. de la Asunción, 1992, p. 108).

Plus tardivement, d'autres croix, moins entourées de fracas et d'embruns, firent leur apparition, en bordure de cette même côte. Le mythe qui accompagne l'apparition de la croix d'Isquintlan [Ixcuintla] déplace aussi, dans l'extrême Occident, des recettes déjà séculaires du monde chrétien. En 1607, dans un univers où fleuve, marécages et môle menaçant du Nayarit s'entremêlent, apparaît brusquement, apporté par une inondation dévastatrice jusqu'au chœur de l'église, « un santo crucifixo en una cruz ». Il était escorté par une vache, que le flot charria en sa compagnie (Fr. A. Tello, 1984, t. III, p. 281) !

L'animal a ici son importance : outre qu'il nous rattache indéfectiblement à l'univers occidental, ce bovidé nous rappelle nombre d'inventions d'images saintes auxquelles ont pris part ses congénères, en Espagne même¹². Mais surtout cette vache donne son sens à l'irruption intempestive de la Croix : cette dernière vient domestiquer. Même aux lisières du Mexique sédentaire, en ce début de XVII^e siècle, ce n'est plus la garantie d'une maîtrise sur les forces du Mal qui préoccupe les fidèles, mais sur celles de la Nature.

Dans un contexte proche, la croix de Tepic, toute terrestre dans sa composition (c'est une croix végétale, dessinée « naturellement » sur le sol), apparut en 1619. Le témoignage de Domingo Lazaro de Arregui est contemporain (1620) :

« Vio [un mozo] en el suelo una señal de una cruz en esta manera, que un pedacillo del campo como de diez o doce varas de ambito en que la tierra, estando algo mas esponjada se levantaba algo mas que lo a ella vecino, habia diferencia en la yerba a los demas de aquellos campos » (1980, p. 139).

Bien évidemment les miracles ne se firent pas attendre. Sur ce canevas, les auteurs de la fin du XVII^e et du XVIII^e siècle, ajoutèrent certains prolongements : la croix en dessinait trois autres plus petites, figurant la Trinité ; on relevait à proximité la trace des pieds de l'apôtre Mathieu (certains affirmaient que c'était ceux du Christ lui-même). Même ceux qui doutaient d'une telle affirmation, ne demandaient qu'à être convaincus :

« Si a Mexico debe el mundo emular sus felicidades, por la aparicion de un signo tan grande como Maria Santissima [de Guadalupe], que le protege, el signo que al reino de la Nueva Galicia sombrea y defiende, es tambien grandisimo, y ambos signos lo son del colmo de felicidades »¹³.

Ainsi, vers 1742, date de cette affirmation, l'instrument de la Passion semblait avoir perdu passablement de son « mordant », coïncé entre l'emblème du culte marial et l'esprit de clocher !

Mais tout feu n'était pas éteint. La normalisation même, qui avait appri-voisé les moins équarries de ces croix de conquête ou de combat, étendait finalement, diluait l'influence christique, c'est-à-dire de la Passion. On vit, à la fin du XVII^e, début du XVIII^e siècle, se multiplier les tableaux perpétuant le souvenir de l'épisode de Huatulco : quatre au moins ont été conservés, dont celui de la cathédrale de Oaxaca, sans doute de l'école de Villalpando (figure n°3). Certains détails ne sont pas sans rappeler *Les Lances* : la croix elle-même, les mâts des navires affirment la verticalité, garantissent la victoire du Ciel sur le feu qui semble venir des entrailles du sol (*Los pinceles de la historia.*, 1999, p. 220-227).

Est-ce ce tableau, associé à la contemplation d'un fragment de la croix de Huatulco, qui servit de « composition de lieu », au Père fray Francisco Ajofrin, en 1765 ?

« De este santo leño de [Huatulco] se corto el que hoy se venera en la Santa Iglesia Catedral de Oaxaca y que he adorado con no poco consuelo de mi espíritu, recordando otros prodigios de la santa cruz » (p. 101).

Même des effigies, qui ne furent jamais inscrites au martyrologe, comme le Christ d'Esquipulas, au Guatemala, dont toute la force sereine – il est un dieu de pardon- vient de l'esthétique, troublèrent les âmes. Rapprochant en esprit

le site de Copan, ses sacrifices humains et ce beau crucifix, le président de l'audience de Guatemala Arcos y Moreno retrouvait l'agressivité d'antan, lorsque les croix jalonnaient les frontières religieuses :

« Esta tiranía que poseyo el comun enemigo por tantos siglos, quiso la divina Majestad, usando de su gran misterio destruir, poniendo a la imagen de Cristo Crucificado en el pueblo de Esquipulas, inmediato diez leguas al valle de Copan, en cuyo caso alejaría los demonios, que poseian aquel terreno, precipitandoles a sus infernales cavernas » (cité dans R.P. L. Diez de Arriba, 1988, p. 173).



FIGURE N° 3 : LA CROIX MIRACULEUSE DE HUATULCO (CATHÉDRALE DE OAXACA).

DU BON USAGE DES IMAGES ET DES SYMBOLES

Avons-nous, finalement, seulement abouti à fermer une boucle, et répéter que la Passion et ses attributs délivrent un message fort, universel, et donc se prêtent à tous les instants ? Peut-être, mais nous aurons aussi pu affiner. Il y aura eu un moment (à la charnière des XVI^e-XVII^e siècles) où les tensions se sont révélées maximales, de la Méditerranée au Pacifique, et où seuls la Croix et le Christ crucifié ont été en mesure d'apporter un message audible, même

si parfois il fut terrible. Au milieu de la fureur et de l'incompréhension, ce message aura su varier. Irréductible face à l'Islam lorsqu'il s'écrit en espagnol, il sait être plus accommodant, en France et s'ouvre aux protestants. Au Nouveau Monde, sur la frontière qui dresse face à face mondes et religions, ce message retrouve, un temps bref, son caractère absolu, calciné et dur comme les croix de Huatulco, Navidad-Autlan. En vis-à-vis, il fallait retrouver la trace du Mal, tout aussi absolu : celui-ci arrive à bon escient, vers 1580, avec les pirates hérétiques, équivalents des barbaresques. En comparaison les Indiens tepehuanes font pâle figure.

C'est là la leçon principale : rien ne se crée, tout s'adapte... Christs aquatiques, méditerranéens¹⁴ ou remontant le fleuve à Ixcuintla, croix mises au bûcher, croix qui s'agitent, à Betharam ou à Zapotitlan (Nouvelle Galice) (Fr. A. Tello, 1945, p. 55), vaches vagabondes et instruments de la Providence : de Méditerranée au Pacifique, c'est les mêmes recettes, avec des décalages, des déviations de sens. Notons ainsi plus de rusticité dans les troncs mal équarris de Huatulco ou la Navidad : c'est qu'il fallait prendre en compte ce monde enfant, plein et membru, pour paraphraser Montaigne.

Dans cette même perspective, courant le XVII^e siècle, les frontières religieuses s'estompent, même en lisière du Pacifique. Pendant un long moment la catholicité (surtout hispanique) vibre à l'unisson d'autres sirènes (mariales), moins terribles que la Croix¹⁵. Mais le souvenir lancinant des Christs torturés surnage dans la mémoire. Au début du XVIII^e siècle, c'est lui qui revient, à Valence -où l'on essaie de relancer le culte du crucifix de San Jose (P. Esclapes, 1740)-, comme à Oaxaca, avec Ajofrin ou face aux ruines de Copan...

Troncs en croix de Navidad-Autlan ou de Huatulco, beau Christ du Pardon d'Esquipulas, crucifix navigateurs de Valence, tous ces simulacres auront finalement le même destin, aviver les passions des hommes. Ainsi ils auront touché à l'universalité, que leur marginalité première, frontalière, semblait leur refuser.

Notes

1 Ceci pourrait être la lointaine réminiscence d'un des premiers symboles chrétiens, le poisson accolé à l'ancre, voir A. Sanz (1951), p. 42.

2 Ces deux cas sont rappelés, après J. de Solorzano Pereira et A. de Herrera, par I. Sariñana (1666), fol. 29. D'autres témoignages dans G. Gonzalez Davila (1981 [1649]), p. 1. Voir par ailleurs, J.L. Gonzalez (1989), p. 19-43 ; J. Gussinyer i Alfonso (1998).

3 Reproduit dans G. Perez Cancio (1970), fig. 18.

4 Nous nous appuyons sur le mémoire de maîtrise de Raquel Rodriguez, Nanterre, 1991 (département d'espagnol).

5 Il eut par ailleurs un réel succès, puisqu'en 1648 paraît, cette fois à Pau, une troisième édition. C'est celle que nous utilisons.

6 C'est nous qui soulignons, p. 10-11.

7 Ainsi, vers 1617, précisément, le Père Joseph, future éminence grise de Richelieu, fonde les Filles du Calvaire.

- 8 Certains poussent le mimétisme très loin, tel le franciscain fray Pedro del Monte, vers 1580, véritable « fou de Dieu » qui en vient à perdre l'esprit, et qui disparut sans laisser de traces, dans l'immensité du nord mexicain : « oraba en pied, los brazos en cruz, y mirando al cielo, muchas veces se quedaba elevado », Fr. A. Tello (1984), t. III, p. 100-117.
- 9 L'anecdote est d'ailleurs rapportée par Garcia de Escalante Alvarado (1999, p. 42) qui participa à l'expédition.
- 10 « Y aunque son muchos los puertos que hay en estas costas, los conocidos son el de Banderas, la Navidad, Salagua, Colima [Manzanillo] y Acapulco, estos ultimos estan defendidos por naturaleza, especialmente el de Acapulco por ser playa montuosa... », dans W. M. Mathes (1976), p. 47-48.
- 11 Voir la liste que dresse Tello pour celle d'Autlan, 1945., p. 60-68.
- 12 Celle de Guadalupe, notamment.
- 13 M. de la Mota Padilla, 1973, p. 186. L'ouvrage de F. de Florencia, écrit à la fin du XVII^e siècle, Origen de los dos celebres santuarios de la Nueva Galicia, Mexico, 1757, est important pour la mise en place du mythe : ici les pieds représentés sur la gravure sont ceux du Christ.
- 14 Ainsi le Christ du Grao de Valence, qui aurait traversé depuis l'Orient.
- 15 Même la Vierge, malgré certaines vertus guerrières, n'est pas en mesure de s'imposer comme le « Dieu de justice » qui est derrière la Croix, voir M. Alaperrine-Bouyer (1999), p. 62. Quant aux « Vierges de frontière » du pays valencien, leur réalité est toute autre : voir à ce sujet M. Albert-Llorca et J.P. Albert, (1995).

Bibliographie

- Ajofrin, Fr. F. (1959), *Diario del viaje que por orden de la sagrada congregacion de Propaganda Fide hizo a la America septentrional en el siglo XVIII*, vol. II, Madrid, Alaperrine-Bouyer, M. (1999), *La Vierge guerrière*, Paris, 105 p.
- Albert-Llorca M et J.P. Albert (1995), « Mahomet, la Vierge et la frontière », *Annales*, p. 855-886.
- Andreu de S. Joseph, Fr. A. J. (1625), *Relacion del milagroso rescate del crucifixo de las monjas de S. Joseph de Valencia, que esta en Santa Thecla y de otros*, Valencia, 309 p.
- Asuncion, Fr. I. de la (1992), *Itinerario a Indias (1673-1678)*, Mexico, 131 p.
- Calvo, Th. (1990), *Los albores de un nuevo mundo. Siglos XVI y XVII*, Mexico. 316 p.
- Castro, F. (1996), *Nueva ley y nuevo rey. Reformas borbonicas y rebelion popular en Nueva España*, Mexico, 288 p.
- Cebrian Franco, J. J. (1982), *Santuarios de Galicia (diocesis de Santiago de Compostela)*, Santiago, 281 p.
- Diez de Arriba, R.P. L. (1988), *Historia de la iglesia catolica en Guatemala*, Guatemala, t. I.
- Escalante Alvarado, G. de (1999), *Viaje a las Islas del Poniente*, (introd. de C. Martinez Shaw), Santander, 155 p.
- Eslapés, P. (1740), *Historia del cautiverio i dichoso rescate de la milagrosa imagen de Christo crucificado, que se venera en el convento de religiosas de San Josef...*, Valencia, 176 p.
- Fayard, J. (1979), *Les membres du Conseil de Castille à l'époque moderne (1621-1746)*, Genève-Paris, 611 p.

- Gage, Th. (1982), *Nuevo reconocimiento de las Indias occidentales*, Mexico, 367 p.
- Gomez Cañedo, L. (1988), *Pioneros de la cruz en Mexico. Fray Toribio de Motolinia y sus compañeros*, Madrid, 221 p.
- Gonzalez, J. L. (1989), *El huanca y la cruz. Creatividad y autonomia en la religion popular*, Lima, 179 p.
- Gonzalez Davila, G. (1981 [1649]), *Teatro eclesiastico de la primitiva iglesia de las Indias Occidentales*, Mexico, 307 p.
- Grijalva, Fr. J. de (1985), *Cronica de la Orden de N.P.S. Agustin en las provincias de la Nueva España*, Mexico, 540 p.
- Gussinyer i Alfonso, J. (1998), « La cruz en la iconografia paleocristiana de America : Mesoamerica 1511-1524 », dans P. Garcia Jordan et alii, *Lo que duele es el olvido. Recuperando la memoria de America Latina*, Barcelone, p. 51-74
- Haskett, R. (1998), « El legendario Don Toribio en los titulos primordiales de Cuernavaca », dans X. Noguez et S. Wood (coord.), *De Tlacuilos y escribanos*, Mexico, p. 137-165.
- Lazaro de Arregui, D. (1980), *Descripcion de la Nueva Galicia*, Guadalajara, 190 p.
- Lopez de Gomara, F. (1978 [1552]), *Historia de las Indias y conquista de Mexico*, Mexico [ed. facsimil Condumex], CXXII + CXXXXIX fol.
- Los pinceles de la historia. *El origen del reino de la Nueva España, 1680-1750*, (1999) Mexico, 319 p.
- Mendieta, Fr. G. de (1997), *Historia eclesiastica indiana, Mexico*, 2 t.
- Marca, P. de (1648), *Traité des merveilles opérées en la chapelle Notre Dame du Calvaire de Beth-Aram*, Pau.
- Mathes, W. M. (1976), *Piratas en la costa de Nueva Galicia en el siglo XVII*, Guadalajara., 79 p.
- Minguez, V. (1999) « *La monarquía humillada. Un estudio sobre las imagenes del poder y el poder de las imagenes* », Relaciones n° 77, p. 123-148
- Montes Bardo, J. (1998), *Arte y espiritualidad franciscana en la Nueva España*, Jaen, 334 p.
- Mota Padilla, M de la (1973), *Historia del reino de la Nueva Galicia en la América septentrional*, Guadalajara, 626 p.
- Pérez Cancio, G. (1970), *La Santa Cruz y Soledad de Nuestra Señora. Libro de fabrica del templo parroquial*, Mexico, 268 p.
- Rea, Fr. A. de (1996), *Cronica de la Orden de N. Serafico P. S. Francisco, provincia de S. Pedro y S. Pablo de Mechoacan en la Nueva España*, Mexico, 254 p.
- Sanz, A. (1951), *Historia de la cruz y crucifijo (su morfología)*, Palencia, 285 p.
- Sariñana, I. (1666), *Llanto del Occidente en el ocaso del mas claro sol de las Españas. Funebres demostraciones que hizo, pyra real que erigio en las exequias del rey N. Señor D. Felipe III El Grande, el Exmo Señor D. Antonio Sebastian de Toledo, marques de Manzera...*, Mexico.
- Tello, Fr. A. (1945), *Cronica miscelanea de la Sancta Provincia de Xalisco*, libro IV, Guadalajara, 316 p.

- Tello, Fr. A. (1984), *Cronica miscelanea de la Sancta Provincia de Xalisco*, libro segundo, Guadalajara, 3 t.
- Torquemada, Fr. J. de (1986), *Monarquia indiana*, Mexico, 3 t.
- Zuñiga, E. (1996), *Historia eclesiastica de Nicaragua*, Managua, 602 p.

RÉSUMÉ - RESUMEN

Quelle place occupent la Croix et la Passion, dans l'univers de la Contre-Réforme, et plus précisément hispanique? Incontestablement, à la charnière des XVI^e et XVII^e siècles, elles constituent des instruments de contention, singulièrement sur les marches (idéologiques, religieuses, géographiques) de l'empire, de la Méditerranée au Pacifique. Signes de reconnaissance, leur identification apparaît à travers les martyres (et miracles) que ces croix subissent d'Alger à Huatulco ou Navidad. Est-ce une spécificité hispanique? Dans le cas français (ici Betharam, en Béarn), au même moment, la Croix est autant un pont (entre catholiques et protestants) qu'une muraille. Par la suite, les vertus guerrières semblent s'émousser, mais le souvenir reste, que des croix « domestiquées » savent opportunément raviver, en plein XVIII^e siècle.

Qué lugar ocupa la cruz de la Pasión en el universo de la Contrareforma, y sobre todo de la Contrareforma Española? Incontestablemente, en la encrucijada del siglo XVI-XVII, constituye un instrumento de contención en las fronteras (ideológicas, religiosas, geográficas) del imperio, del Mediterráneo al Pacífico. Signo de reconocimiento su identificación aparece a través de los martirios (y milagros) que la cruz sufre de Argel a Huatulco o Navidad. Trátase de una especificidad hispánica? En el caso francés (Betharam en el Bearn), la Cruz es tanto un puente entre católicos y protestantes como una muralla. Al correr de los tiempos las virtudes guerreras parecen alojarse, pero queda el recuerdo que las cruces « domesticadas » saben reactivar en pleno siglo XVII.



Figure n° 1 : Le miracle de Notre-Dame de la Macana (collection privée).

LES MARTYRS OU LA VIERGE ? FRÈRES MARTYRS ET IMAGES OUTRAGÉES DANS LE MEXIQUE DU NORD (XVI^e-XVII^e SIÈCLES)

CHRISTOPHE GIUDICELLI*
PIERRE RAGON**

EN NOUVELLE-ESPAGNE, l'histoire du martyr chrétien s'apparente fort à celle d'une rencontre deux fois manquée. En effet, à l'aube de la mission mexicaine, une poignée de missionnaires se lance dans une quête éperdue mais aussitôt inassouvie du martyr. Puis, quelques années plus tard, dans le Nord du pays, plusieurs dizaines de prédicateurs trouvent la mort en se mettant au service de la foi, sans que l'Église juge nécessaire de les faire honorer comme des saints. Les temps avaient-ils déjà changé ? Le lieu s'y prêtait-il moins ? Si la définition canonique du martyr peut paraître simple, dans la réalité, n'est pas martyr qui veut.

Aux premiers missionnaires manquèrent les bourreaux. Pourtant, beaucoup, notamment parmi les frères prêcheurs, s'en étaient allés aux Indes dans l'espoir d'y trouver la mort, à l'exemple de quelques glorieux ancêtres partis pour le Maghreb un peu plus tôt¹. Toribio Motolinía, le premier chroniqueur franciscain de la Nouvelle-Espagne, le rappelle sans ambiguïtés : « beaucoup de nos frères s'embarquèrent parce qu'ils désiraient le martyr et le recherchaient depuis longtemps, ayant déjà demandé l'autorisation de partir pour une terre d'infidèles ». Mais, à la fin des années trente du XVI^e siècle, au moment où il écrit, cette quête se trouve frustrée puisque jusqu'alors « dieu n'avait pas voulu que (les frères mineurs) connussent le martyr en versant leur sang »

* CEMCA

** Université de la Sorbonne nouvelle-Paris III- IHEAL, CREDAL-CNRS

(Motolinia, 1973 : 286). Au-delà de la déclaration générale du chroniqueur franciscain, la vie du père fondateur de la mission franciscaine au Nouveau Monde, Martin de Valencia, témoigne du lien puissant qui unit alors la vocation missionnaire et la recherche de la mort au service de la foi. Martin de Valencia, brûlant du désir d'atteindre l'union mystique avec dieu, fut d'abord tenté par la vie contemplative au sein de la Chartreuse. Il se trouvait alors « très éloigné d'œuvrer à la conversion des laïcs et il n'aimait que la solitude et le recueillement ». Mais dieu, qui le réservait pour d'autres tâches, dit son hagiographe, le retint sur le chemin du monastère en lui infligeant une violente douleur au pied. Revenu au sein de son ordre, toujours adepte de la contemplation, il en vint peu à peu à perdre le goût de la vie. C'est alors seulement que dieu orienta définitivement son destin, lui donnant la grâce de l'amour. Pris du désir éperdu d'aider son prochain, il abandonna la vie de solitude et « voulut souffrir le martyre parmi les infidèles afin de les convertir et de sauver leurs âmes » (Mendieta, 1971 : 574-577).

Cependant, la mission des Indes, du moins à ses débuts, fut loin de poser les mêmes difficultés que celles tentées en terre d'Islam et les prédicateurs durent renoncer à satisfaire leurs aspirations de gloire personnelle en Nouvelle-Espagne. Martin de Valencia tenta vainement de partir pour l'Extrême-Orient tandis que la plupart de ses coreligionnaires se contentaient de multiplier les mortifications et les travaux harassants au service de la diffusion de l'Évangile, s'infligeant le seul martyre de leurs peines. Sans doute, à la fin du XVI^e siècle, la quête de la mort au service de la foi poussa-t-elle encore quelques religieux à s'embarquer pour les Philippines et à aborder les côtes de la Chine ou du Japon. Avouons cependant que les risques du voyage dissuadèrent plus de vocations qu'ils n'en suscitérent car le plus souvent, on se contentait alors, selon l'heureuse formule de Mendieta, « du martyre sans la mort » (Vetancurt, 1982 : 87 et 90 ; Mendieta, 1971 : 731).

Pourtant, dès les années quarante du XVI^e siècle, au moment même où Motolinia déplorait l'absence de martyrs au sein de la mission franciscaine, dans le Nord de la Nouvelle-Espagne, les premiers prédicateurs tombaient sous les coups des Indiens.

L'IMPOSSIBLE SAINTETÉ DES MARTYRS DU NORD

En 1540 et 1541, le soulèvement dit « du Mixton », du nom du sommet où se réfugièrent les insurgés, fournit ses deux premiers martyrs à la mission franciscaine du Mexique. Les populations Caxcanes de la vallée du río Juchipila, entre Zacatecas et Guadalajara, mal soumises, donnèrent le signal de la révolte mais c'est un peu plus au sud que les frères Juan Calero et Antonio de Cuellar

perdirent la vie, lorsque le mouvement embrasa la région de Tequila et d'Ameca, aux limites de la Nouvelle-Galice et de la Nouvelle-Espagne. Le 10 juin 1541, Juan Calero, resté seul au couvent d'Etzatlán, partit pour le village insurgé de Tequila : il entendait ramener les Indiens à l'obéissance par la seule force de son prêche. Il échoua et, sur le chemin du retour, un groupe d'Indiens le rejoignit et lui donna la mort. Deux mois plus tard, revenu de Mexico, son compagnon Antonio de Cuellar, perdit également la vie alors qu'il tentait d'apaiser les Indiens du village d'Ameca.

Ces deux premiers martyrs ouvrent la longue série des missionnaires morts au service de la foi car nombreux furent les prédicateurs qui s'enfoncèrent dans le grand Nord du Mexique pour n'en plus jamais revenir. Peu après l'épisode de la guerre du Mixton, deux ou trois autres religieux, demeurés parmi les indiens Pueblos de la vallée du Río Grande après l'échec de l'expédition de Vázquez de Coronado, furent martyrisés près de Tiguex. Quatre autres moururent encore au cours des années cinquante : Bernardo Cossin et ses deux compagnons en Nouvelle-Biscaye, Juan de Tapia à quatre lieues au nord de Zacatecas, entre les mains de Guachichiles qu'il tentait d'évangéliser. Ensuite, la chronologie se fait plus floue, mais on connaît encore sept martyrs pour les deux décennies suivantes, toujours dans les environs d'Etzatlán et de Zacatecas ainsi qu'en Nouvelle-Biscaye. Alors, pour l'essentiel l'allongement de la liste tient aux efforts entrepris par l'autorité vice-royale qui tente de renforcer son contrôle sur les territoires mal maîtrisés autour de l'important centre minier de Zacatecas. La colonisation entreprise dès les années cinquante par le vice-roi Luis de Velasco n'amène qu'un répit passager et relatif : dès 1561, une « ligue chichimèque » se constitue et relance la guerre tout autour de Zacatecas, remobilisant parfois les Caxcanes et les populations des environs d'Etzatlán (Powell, 1975 : 88-128). Dans ces troubles périrent Francisco Lorenzo et le jeune frère Juan, martyrisés à Cacaluta ; puis ce fut le tour de Juan Cerrato, dans les environs de Zacatecas, ainsi que celui de Francisco Doncel et de Pedro de Burgos, son compagnon, près de San Miguel, un préside protégeant le chemin royal menant aux mines de Zacatecas. Pour autant, les expéditions lointaines n'avaient pas totalement cessé et elles continuèrent d'apporter leurs lots de martyrs. Les frères Pablo de Acevedo et Juan de Herrera périrent dans le lointain Sinaloa lors d'une expédition conduite par le gouverneur de la Nouvelle-Biscaye, Francisco de Ibarra, parti à la recherche de la mythique Copala.

À partir des années quinze-cent-soixante-dix les martyres furent moins nombreux, non sans que de temps à autre un violent accès de fièvre les fit se multiplier. La brutale politique de « guerre à feu et à sang » mise en place par Martín Enríquez déboucha sur une nouvelle flambée de violence juste après son départ, au début des années mille-cinq-cent-quatre-vingt. Cinq nouveaux missionnaires perdirent alors la vie sur la frontière chichimèque tandis que le rêve

d'une évangélisation pacifique du Nouveau-Mexique en engloutissait trois autres². Mais, pour les franciscains, les occasions de mourir au service de la foi et de l'Espagne se firent définitivement plus rares avec la stabilisation de la frontière chichimèque dès le milieu des années quinze-cent-quatre-vingt. Le ménologe qu'établit Agustín de Vetancurt pour la province du Saint Évangile et la chronique de José Arlegui pour celle de Zacatecas révèlent le net ralentissement du rythme des martyrs franciscains au cours du siècle suivant³. À partir de la fin du XVI^e siècle, le Nouveau-Mexique devint quasiment l'unique théâtre des exploits des martyrs franciscains en Nouvelle-Espagne. Occupé à partir de 1593, ce nouveau gouvernement demeura longtemps une zone mal maîtrisée et peu sûre. Soumis aux raids des Indiens nomades, régulièrement victime de troubles sporadiques, il fut même totalement évacué par les Espagnols entre 1680 et 1692. Sans doute, en 1628, l'arrivée d'un nouveau groupe de religieux, fort d'une trentaine de missionnaires, renforça l'emprise de l'Espagne sur les populations de la région : en sens inverse, elle ne tarda pas non plus à susciter de nouvelles réactions de rejets et quatre missionnaires y trouvèrent le martyre entre 1631 et 1633. À ces morts, s'ajoute un peu plus tard celle de Pedro de Ávila, victime de la brutale réaction des Indiens qu'il tentait de regrouper dans son village de mission. La grande révolte de 1680 alourdit considérablement ce bilan. En quelques jours, vingt et un franciscains périrent sous les coups des Indiens insurgés : ce désastre constitue le plus grave échec qu'ait subi la mission franciscaine du Mexique.

Si les Observants de l'ordre de saint François furent les premiers et longtemps les principaux acteurs des missions du Nord, d'autres, notamment les jésuites et les Récollets y payèrent aussi le prix du martyre. La première mission des frères de la Compagnie de Jésus, fondée sur le río Petatlán (Sinaloa), date de 1591. Le premier évangéliste jésuite, Gonzalo de Tapia, fut aussi le premier martyr de la congrégation en Nouvelle-Espagne puisqu'il perdit la vie quatre ans après, assassiné à l'instigation d'un « sorcier » indigène (Pérez de Ribas, 1992 : 48-50). Cinquante ans plus tard, la Compagnie de Jésus avait déjà perdu onze des siens dans ses missions du Sinaloa (trois frères) et de la Sierra Tepehuana (huit) ; d'autres suivirent ensuite, dans la Sierra Tarahurama et en Californie (Alegre, 1960 : 4 - 97 et 365-368). Les Récollets *de la Propaganda Fide*, installés à Querétaro à partir de 1683 ne tardèrent pas non plus à verser leur sang puisqu'en 1696 cinq d'entre eux périrent au Nouveau-Mexique peu après sa reconquête (Espinosa, 1964 : 491-494).

Ce rapide panorama ne prétend pas à l'exhaustivité : à la fin du XVI^e siècle, Gerónimo de Mendieta lui-même n'était pas sûr de pouvoir l'atteindre, tant les théâtres des missions les plus périlleuses se trouvaient éloignés des centres de la colonisation espagnole. Ce tour d'horizon témoigne cependant de l'importance des martyrologes franciscain et jésuite. De fait, dans ces deux communautés, mais aussi parmi les dominicains qui perdirent l'un des leurs lors de la révolte

des Tepehuanes, l'on cultive le souvenir de ces morts au service de la foi. Au fil des ans, les réputations de sainteté s'affermissent, les hagiographies se fixent ; dans certains cas, on ouvre même une enquête officielle afin d'obtenir la béatification des victimes. Peu à peu, des portraits obligés de martyrs idéaux se précisent.

Il fallait tout d'abord que leurs exécutions intervinssent « *in opium Fidji* » (en horreur de la foi) : qu'à travers la mise à mort du missionnaire, son assassin cherchât à étouffer la voix du Seigneur. Aussi, insiste-t-on sur les circonstances de ces assassinats afin de prouver que les bourreaux des martyrs visent bien la foi du Christ à travers leurs victimes. La fin du jésuite Hernando de Santarén, le fondateur des missions de la Sierra de Topia, a valeur d'exemple. Serré de près par ses assassins, il met pied à terre et leur demande la raison de leur conduite. La réponse de ses agresseurs est sans ambiguïté : « nous ne te tuons pas parce que tu nous as nui, mais parce que tu es prêtre » (Pérez de Ribas, 1992 : 515). En d'autres occasions, ce sont les mutilations infligées aux missionnaires qui prouvent l'intention des agresseurs. De façon privilégiée, les assassins visent la tête, et singulièrement la bouche du prédicateur. Les meurtriers du père jésuite Julio Pascual s'acharne sur le crâne du cadavre, la plaçant sur une poutre pour mieux pouvoir le réduire en bouillie à coups de masse. Le franciscain Antonio de Cuellar, pour sa part, est visé à la bouche : une flèche la traverse puis pierres et coups de bâton pleuvent sur ses lèvres « pour les fermer afin qu'il ne prêche plus ». Dans le cas de Juan Calero, après lui avoir infligé de nombreux coups mortels, les Indiens « lui brisent les dents, disant qu'ainsi il lui serait désormais impossible de prêcher ». En d'autres occasions, ils amputent le cadavre de la main ou du bras qui consacre l'hostie (Mendieta, 1971 : 738 et 740 ; Pérez de Ribas, 1992 : 50-51 et 260-261). Parfois, la destruction des vêtements sacerdotaux, des objets du culte et des images, ensuite jetés pêle-mêle autour du cadavre du martyr, prouve l'intention des meurtriers. Il importe aussi que la victime accepte de mourir pour la foi : elle doit se montrer sereine et témoigner de sa confiance en dieu. Bon nombre d'entre elles enlacent un crucifix, s'agenouillent devant leurs bourreaux ou encore continuent à prêcher la foi du Christ en leur faisant face. Julio Pascual et son compagnon, martyrisés au Sinaloa, passèrent toute une nuit dans leur maison en flammes, « s'agenouillant souvent, élevant les yeux et le cœur vers le ciel, soumettant leur volonté à celle de Dieu ». Au petit matin, les deux jésuites sortirent au-devant de leurs assaillants, et « emplis de dévotion, le rosaire à la main, ils s'agenouillèrent, demandant à Notre Seigneur la faveur de sa grâce » (Pérez de Ribas, 1992 : 260 ; Vetancurt, 1982 : 3, 6, 16, 70 et 121-122).

Les prodiges accompagnant la mort du martyr et les merveilles de son corps saint ne manquent pas non plus de confirmer la valeur de son sacrifice. Les flèches que les Indiens tirent en direction de Bernard Cossin sont arrêtées par une force mystérieuse qui les renvoie contre ses agresseurs. Antonio Tello,

particulièrement sensible au merveilleux, croit savoir qu'à la mort de Juan de Padilla, « le soleil se voila la face, des boules de feu et des comètes apparurent et la terre fut inondée » (Mendieta, 1971 : 745-746 ; Tello, 1973 : 355). Le corps abandonné de Sebastián Montaña, le martyr dominicain de la Sierra Tepehuana, est gardé et protégé par de mystérieux lévriers jusqu'à l'arrivée des secours : alors seulement les chiens disparaissent, signe incontestable de leur nature angélique. Trois agneaux entourent le cadavre de Pedro de Ávila (Nouveau Mexique, 1670), atrocement mutilé et jeté au pied d'une croix : par leur présence, « ils attestent que le défunt est l'un d'entre eux, si ceux qui vont parmi les barbares sont comme des agneaux parmi les loups » (Franco, 1900 : 376 ; Vetancurt, 1982 : 109).

Empruntant sans retenue aux répertoires les plus classiques, les hagiographies des martyrs du Nord n'en finissent pas de détailler les qualités merveilleuses de leurs corps saints. Lorsque les Espagnols découvrent la dépouille de Juan Calero, cinq jours après sa mort, le cadavre est « frais, sans marque de corruption et son sang est aussi chaud que si l'on venait tout juste de le martyriser alors que les corps de ses compagnons ont été dévorés par des chacals, des loups ou ces oiseaux charognards qu'on appelle les vautours ». Celui de Sebastián Montaña, martyrisé en novembre 1616, demeure quatre mois exposé aux intempéries. Il n'empêche qu'à l'arrivée des renforts espagnols, il est « souple, flexible, mou, comme s'il était vivant ». Au moment où l'on entreprend de le déplacer, le sang se remet à couler et une suave odeur se répand, une odeur de sainteté qui émane également du corps de Juan Calero (Mendieta, 1971 : 738-739 ; Franco, 1900 : 377). Renouant avec la tradition hagiographique des martyrs de l'Église primitive, certains récits insistent sur la résistance des corps saints que leurs bourreaux ne parviennent pas à outrager. Trois fois le bras coupé de Gonzalo de Tapia, est jeté au feu afin d'être cuisiné : trois fois, il ressort aussi frais ; pareillement, les têtes de deux franciscains martyrisés dans le Nord du Jalisco au cours des années quinze cent quatre-vingt ne cuisent pas bien qu'on les laisse trois jours dans le brasier (Pérez de Ribas, 1992 : 50-51 ; Vetancurt, 1982 : 70-4)

De fait, plusieurs indices l'annoncent, des cultes locaux tendent parfois à se constituer autour de ces réputations de sainteté. Avide de reliques, l'assistance s'arrache les fragments de l'habit de Juan Calero lors de sa mise en terre et Antonio de Cuellar est acclamé comme un martyr par la foule qui assiste à ses funérailles. Les restes de Gonzalo de Tapia, son cadavre et sa tête tout d'abord emportée comme trophée par ses agresseurs, son calice et ses ornements, sont pieusement recueillis et conservés au collège jésuite de Sinaloa. De son crâne, utilisé comme vase de libations par les Indiens non convertis, on dit qu'il fit des miracles, écartant de l'ivrognerie les peuples qui s'y adonnaient. Pareillement, les manipulations effectuées au tombeau de Sebastián Montaña illustrent la

vigueur de sa *fama sanctitatis*. Sept ans après sa mort, afin de satisfaire une demande populaire, sa tombe est rouverte en présence de l'évêque de Guadiana. Un procès-verbal est alors dressé, attestant le miraculeux état de conservation... de ses os, comme il arrive souvent en de telles circonstances. On commence par donner l'un de ses précieux restes à l'évêque, puis cédant à la pression populaire, on distribue quelques côtes prélevées sur le cadavre, une mâchoire, des dents ; contre la dépouille, on applique des mouchoirs et des rosaires afin de les charger de sa mystérieuse puissance ; enfin, parmi l'assistance, de la terre du tombeau est répartie à pleines mains. L'une de ses côtes ne tarde pas à faire un miracle, sauvant de la mort la propre commère du curé (Mendieta, 1971 : 739 et 741 ; Pérez de Ribas, 1992 : 137-140 ; Franco, 1900 : 378-382).

Pourtant, aucun de ces cultes naissants n'obtint la reconnaissance officielle de Rome. Si parfois, comme pour Sebastián Montaña ou Pedro de Ávila, des enquêtes furent conduites sur place, aucune n'aboutit à l'ouverture d'un procès en bonne et due forme devant le Saint-Siège (Franco, 1900 : 367 ; Vetancurt, 1982 : 109). À l'évidence, les martyrs du Nord peinaient à faire des saints convenables. Avouons que beaucoup partaient avec des handicaps considérables, plusieurs facteurs concourant à entraver la reconnaissance publique de leurs cultes. Le premier d'entre eux, -et non le moindre-, tenait au destin de leurs dépouilles. Il n'est pas de crime sans cadavre. Or, dans un certain nombre de cas, du moins en ce qui concerne l'ordre de saint François, jamais les corps martyrisés ne purent être récupérés. À cet égard, le sanctuaire franciscain d'Etzatlán qui, un temps, rassembla quatre corps de martyrs (ceux de Juan Calero, d'Antonio de Cuellar, de Francisco Lorenzo et de son compagnon) constitue une exception⁵. En sens inverse et de manière paradoxale, une curieuse anecdote empruntée à la vie de Francisco Letrado souligne combien ces martyres sans corps sont problématiques : de Letrado, mort au Nouveau Mexique en 1632, « les soldats (partis à sa recherche) ne retrouvèrent pas la dépouille car les barbares l'avaient emportée... Alors qu'ils en désiraient une relique, la corde (de son habit) leur tomba entre les mains, envoyée du ciel : aussitôt, ils la divisèrent en morceaux et se les répartirent » (Vetancurt, 1982 : 16). En l'occurrence, seul un miracle permit de combler le manque de relique.

Les circonstances de la mort de ces missionnaires, -comme la valeur de leurs vertus-, furent difficiles à établir. Sillonnant les marges lointaines de l'empire, coupés des centres de décisions, ils étaient généralement peu connus de leurs coreligionnaires. Ainsi, Mendieta ignore-t-il jusqu'aux noms des deux compagnons de Bernard Cossin, martyrisés dans le lointain Sinaloa. Faute de témoins, on ne sait rien de précis sur la fin des missionnaires demeurés seuls à Tiguex après le retrait de l'expédition de Cíbola, pas plus que sur celle des trois franciscains

partis vers le bassin du Río Grande en 1581. De manière générale, et à quelques exceptions près, les notices biographiques que fournissent les chroniques franciscaines sont des plus indigentes et souvent il est malaisé d'établir la valeur des vertus des martyrs. Ouvertement, Alonso Franco va jusqu'à douter de celles de Sebastián Montaña avec qui, bien des années auparavant, il a fait son noviciat (Mendieta, 1971 : 743-746 et 763 ; Franco, 1900 : 367).

Au-delà, presque toujours, les enquêtes engagées sur place sont délicates à mener car les informateurs susceptibles d'apporter quelque lumière sur la conduite des missionnaires n'apparaissent pas toujours, aux yeux de la hiérarchie ecclésiastique, comme des témoins légitimes. Lorsque Rome accepte l'ouverture d'un procès apostolique, ses lettres rémissoriales enjoignent toujours aux évêques de réunir des témoins âgés et de bonnes mœurs. Or, les informateurs susceptibles de fournir des renseignements sur les martyrs du Nord sont peu nombreux et bien souvent à l'opposé de cette définition : soldats, aventuriers, soudards, fonctionnaires royaux dans le meilleur des cas voisinent avec une poignée de coreligionnaires du martyr. Ce déficit est grave car ces causes, plus que d'autres, ont besoin d'être fortement soutenues. S'il est glorieux de mourir pour la foi en affrontant, au Japon, en Chine ou ailleurs, une civilisation millénaire, le martyr trouvé parmi de modestes groupes de chasseurs-collecteurs ou au contact de pauvres cultures d'agriculteurs ne peut revêtir le même éclat⁶.

Toutes les communautés missionnaires, il est vrai, ne se trouvaient pas également démunies. Sans parvenir à surmonter tous les obstacles, les jésuites, mieux organisés, surent pousser leur avantage plus loin que les autres.

LES « MARTYRS JÉSUITES DES TEPEHUANES »

Tous les martyrs ne sont pas mort-nés : on ne devrait pas conclure trop vite à l'impossibilité structurelle pour les ordres missionnaires de parvenir à faire engager une procédure canonique en bonne et due forme pour leurs membres morts au service de la foi au nord du Mexique : la cause des « martyrs des Tepehuanes », qui reste ouverte à Rome, est là pour nous le rappeler.

Le début du XVII^e siècle est particulièrement favorable à la Compagnie de Jésus, qui, dans la foulée de la béatification (1609) puis canonisation (1622) de son fondateur, Ignace de Loyola, voit deux de ses membres les plus éminents en matière d'évangélisation accéder également à la béatification : François-Xavier, bien sûr, en 1619, puis François Borgia, le fondateur de la Province mexicaine de la Compagnie, en 1624. Ses affaires vont d'ailleurs plutôt bien sur le terrain, puisqu'elle jouit, depuis le tournant du siècle, de la faveur des vice-rois successifs, qui obtiennent pour elle la préférence royale pour

l'évangélisation du Nord, tranchant ainsi un conflit qui l'opposait aux franciscains en terres de missions (Alegre, 1958 : 2 - 513-514).

Or, au mois de novembre 1616, les Indiens Tepehuanes se soulèvent contre les Espagnols de Nouvelle Biscaye, qui était alors la province la plus septentrionale de Nouvelle-Espagne, à l'exception du Nouveau-Mexique, encore en voie balbutiante de colonisation. En l'espace de quelques jours, tous les piliers de la présence européenne s'effondrent. À de rares exceptions près, tous les Blancs sont massacrés, les mines et les exploitations agricoles sont détruites et pillées. L'infrastructure missionnaire mise en place par la Compagnie de Jésus depuis le début du siècle n'échappe pas à l'ouragan : toutes les missions de la « Provincia de Tepehuanes » installées sur le piémont de la Sierra Madre Occidentale sont rayées de la carte. Les Indiens révoltés font d'ailleurs preuve d'un acharnement tout particulier contre la religion catholique, ses symboles et ses ministres. En effet, outre un franciscain et un dominicain, six des sept missionnaires des Tepehuanes sont au nombre des victimes des premiers jours de la rébellion, Diego de Orozco, Bernardo de Cisneros, Juan del Valle, Luis de Alavés, Juan Fonte (ou Joan Font) et Gerónimo de Moranta, ainsi que deux autres missionnaires jésuites qui eurent le malheur de traverser la région à ce moment précis (Hernando de Tovar et Hernando de Santarén), ce qui porte à huit le nombre de missionnaires mis à mort en quelque sorte dans l'exercice de leurs fonctions, chiffre énorme lorsque l'on sait que jusqu'alors le Père Gonzalo de Tapia était le seul mort qu'avait eu à déplorer la Compagnie sur le front de l'évangélisation du Nord-Ouest mexicain.

Les Tepehuanes mettent ainsi un terme brutal à une conquête spirituelle particulièrement dynamique, qui était en train de gagner le sud de l'actuel état de Chihuahua.

D'emblée, les caractéristiques millénaristes de la révolte, fondée sur un culte nouveau qui exige l'éradication de la religion catholique et le massacre de ses représentants, attirent l'attention des autorités religieuses, promptes à déceler dans la mort des missionnaires une intervention directe du démon (AGN, Inquisición, exp. 4, f° 208). Il ne fait guère de doutes que ces « apôtres » sont morts pour la cause de la foi. Aussi, très vite, les autorités religieuses, sous l'impulsion de la Compagnie, mettent en branle toute la lourde machine juridico-théologique afin de démontrer la sainteté des martyrs de la Province des Tepehuanes par un procès en bonne et due forme (AGN, Jesuitas II-12, ff° 1r0-4v°).

Dès janvier 1617, soit à peine deux mois après les faits, s'ouvre une première enquête ecclésiastique, à la demande du Père Francisco de Arista, recteur de la Maison Professe de la Compagnie de Jésus de Durango, et visiteur des missions des Tepehuanes et de Parras, afin d'informer le Père Général de la Compagnie à Rome (AGN, Jesuitas II-12, ff° 1r°-4v°). Il s'agit là du premier pas

en direction d'un véritable procès. L'instruction est menée dans les formes, sous l'autorité de Juan Martínez de Mendía (ou Cugastimendía), vicaire, juge ecclésiastique et supérieur de Durango, qui est aussi commissaire de l'Inquisition. Neuf témoins sont convoqués, qui doivent répondre à onze questions. Si l'ensemble de l'interrogatoire porte sur le déroulement des faits de la fin novembre 1616, à savoir les massacres perpétrés sur l'ensemble du territoire, et plus particulièrement sur la mort des missionnaires de la Compagnie, certaines questions doivent retenir plus particulièrement l'attention. Il s'agit des questions 2, 3, 4, 7 et 8. Les deux premières font revenir les témoins sur ce qui doit apparaître comme le fondement de la révolte : la prédication, dans les mois qui précédèrent le soulèvement, d'un vieil *hechicero* qui brandissait une idole et prêchait, partout où il se rendait, la nécessité absolue d'en finir avec les Espagnols, et en particulier d'exterminer les religieux. Le caractère démoniaque de cet Indien est explicité dans la question : il s'agit d'« un indien possédé », et cela ne peut faire aucun doute, si l'on en juge par les terribles pouvoirs dont il dispose. N'a-t-il pas fait s'ouvrir la terre pour qu'elle engloutisse les quelques sceptiques qui doutaient de sa parole, et ce en deux endroits différents (*Ibid*, question n°3)? De même, comme le suggèrent les questions 7 et 8 et le confirment les réponses apportées par des témoins oculaires, rares rescapés du massacre de la mission de Santiago Papasquiario, les rebelles détruisirent et profanèrent systématiquement tous les objets du culte et les images qui passèrent à leur portée, avec un raffinement iconoclaste que n'auraient sans doute pas renié certains ennemis chrétiens du culte des images⁷. Autant dire que la motivation principale des Tepehuanes révoltés est la haine de la foi : il paraît donc logique que les Pères jésuites aient été des morceaux de choix, ainsi que l'établit la quatrième question. Le supplice du Père Orozco, à Santiago Papasquiario est à ce sujet assez éloquent : «... trois ou quatre Indiens [le] saisirent, et le promènèrent en chantant *dominus vobiscum*, et *quirieleison*, ainsi que d'autres versets que l'on chante à la messe, puis ils lui tirèrent une flèche par derrière et une autre par-devant » (AGN, Hist. 311, f° 8v°)...

Autrement dit, il s'agit, par la présentation de ces témoignages d'établir juridiquement ce que les religieux dirent dès qu'ils eurent l'écho des événements : les missionnaires des Tepehuanes ont été mis à mort *in odium fidei*, ce qui est la définition même du martyr (AGN, Hist. 300, f° 117). Cette enquête apporte des informations inestimables, en citant des témoins de première main : trois Espagnols rescapés de Santiago, un autre présent dans l'estancia de Guatimapé, une mulâtresse prisonnière des insurgés, ainsi que des *vecinos* de Durango qui ont pris part à la première mesure de secours du gouverneur. Mais elle ne saurait en aucun cas suffire au dossier de candidats à la canonisation. Les témoins sont trop peu nombreux, et leur « qualité morale » est sujette à caution : mis à part, peut-être, Andrés de Heredia, un moine franciscain du

couvent de Valle de Topia, et D. Martín de Egurrola qui, par son âge (plus de cinquante ans) et ses fonctions (*ex-teniente de gobernación y capitán general de la provincia*) peut sembler un témoin honorable, le plus gros est composé de paysans et de soldats, personnages réputés plus ou moins recommandables en ces terres lointaines... Là n'était pas le propos pour l'instant, il s'agissait avant tout pour le Père Arista de lancer la procédure.

Et, de fait, cette démarche allait connaître une suite d'une toute autre envergure, une fois la région « pacifiée », en 1622. Cette fois, l'initiative part de Rome : le Père Général de la Compagnie, en l'occurrence Mucio Vitelleschi, par l'intermédiaire du Provincial de la Nouvelle Espagne, Nicolás de Arnaya, lance un second procès ecclésiastique à Durango. Ce procès est placé sous l'autorité des plus hautes instances de la Compagnie à Durango (les Pères Juan de Avalos et Francisco de Arista en particulier), qui représentent le Père Arnaya. Il est d'emblée auréolé d'une solennité dont ne pouvait pas bénéficier le précédent, et pour cause : il est présenté devant Gonzalo de Hermosilla, tout premier évêque du diocèse de Durango (fondé en 1620), entré en fonction l'année précédente, lequel nomme les juges et le *nuncio cursor* (Alegre, 1958 : 2 - 9 et AGN, Hist. 311, exp. 6, ff° 2-3). Les audiences ont lieu tout naturellement au siège de l'évêché, tout au moins pour la partie du procès qui se déroule dans la capitale de la Nouvelle Biscaye, car l'instruction est itinérante : les témoignages sont recueillis dans les principaux centres miniers de la province qui ont été touchés par la révolte et, pour ce faire, on installe, des tribunaux à Guanaceví, Indé et San Andrés, pour lesquels sont dûment nommés des juges délégués. L'enquête est beaucoup plus approfondie, elle fait appel à un nombre nettement supérieur de témoins – trente-quatre –, qui apportent des informations sur l'ensemble des lieux où les Pères exercèrent leur « apostolat » et connurent le martyre, alors que la *probanza* du Père Arista, organisée dans le feu de l'action, et à une période où on n'avait guère d'informations précises sur ce qui s'était passé au Zape, portait essentiellement sur le massacre de Santiago Papasquiario et la mort des Pères Hernando de Tovar et Hernando de Santarén. La « qualité morale » des témoins est également de loin supérieure à celle du premier procès : sont notamment cités D. Amaro Fernández Passos, juge ecclésiastique, proviseur de l'évêché et vicaire général du diocèse ainsi que l'ex-gouverneur de la province au moment de la révolte, Don Gaspar de Alvear y Salazar, dont les titres sont une bonne caution morale : « Chevalier de l'Ordre de Santiago, grand Merino de Biscaye, et ancien Gouverneur et Capitaine Général de ce Royaume et Province » (*Ibid.*, ff° 7r°-11v°). De même comparaissent treize capitaines (*capitanes*), comptant parmi les personnalités les plus importantes de la province, ainsi qu'un bon nombre de fonctionnaires (*alcaldes mayores, alfereses*), en sus des témoins nécessaires mais pas suffisants pour assurer la crédibilité d'un tel procès : témoins oculaires de basse extraction

tels que des Espagnols pauvres, des Indiens *laborios* ; on cite même la confession d'un Tepehuán qui a participé à la mise à mort des quatre Pères du Zape.

D'autre part, la nature et l'orientation des questions vont beaucoup plus loin que celles de la première enquête : il ne s'agit plus seulement de montrer que les missionnaires ont été tués *in odium fidei*, mais, bien plus encore, qu'ils avaient, en vie et au-delà, les vertus propres aux saints. En effet, on pourrait diviser l'interrogatoire, composé de vingt-cinq questions, en deux groupes, qui tendent à faire connaître, par les réponses suscitées, les caractéristiques de la vie puis de la mort de chacun des Pères qui feraient d'eux des saints. Les quinze premières questions sont destinées à vérifier l'exemplarité de leur vie, leur irréprochabilité absolue. On s'intéresse donc à la pureté de leur origine, l'éten-due de leur foi, charité, miséricorde, humilité, espérance en Dieu, chasteté, etc. La seconde partie des questions, en revanche, concerne plus explicitement la sphère de la sainteté, et touche directement à la puissance divine que l'on reconnaît (ou non) chez ces candidats à la canonisation. Les questions 16 à 19 ont trait à ce que nous pourrions appeler ici la puissance « subjective » du saint, c'est-à-dire la manifestation de son inclination à la sainteté durant sa vie : on cherche à savoir s'il fit preuve d'un esprit prophétique, en particulier lié à son futur martyr, s'il fut un bon apôtre (c'était là son rôle principal, en ces terres de mission), s'il a cherché et désiré le martyr, et s'il est mort au service de la foi. Enfin, avec les dernières questions, qui ont trait à ce que nous appellerons donc la puissance « objective » du saint, on retrouve les éléments fondateurs du culte des saints de la religion catholique, réaffirmé par le Concile de Trente, et sans aucun doute favorisé par la Compagnie, au Mexique comme ailleurs : les témoins sont invités à dire si ce qui a appartenu aux Pères est considéré comme relique, si eux-mêmes sont considérés par les fidèles comme des saints, si leur vénération s'accroît avec le temps, si on en appelle à leur intercession, et, bien sûr, si celle-ci a produit quelque effet. Notons que dans ce cas précis, comme dans bien d'autres, le symptôme de dévotion populaire est censé précéder la sanction officielle de l'Église.

Les réponses des témoins vont naturellement dans le sens escompté : tous les Pères ont eu une sainte vie, dévouée à la conversion, et leur mort est très clairement à mettre sur le compte de la haine de la foi qu'ont conçue des Indiens apostats. Leur martyr, au sens canonique du terme, se dessine donc très nettement. Parmi les qualités surnaturelles que leur reconnaissent les témoins, on notera avant tout, chez plusieurs d'entre eux, le don de prophétie : Luís de Alavés aurait ainsi eu la révélation de sa mort ainsi que de celle de tous ses compagnons quatre mois avant qu'elles ne surviennent, en lévitant, et ce en présence de deux enfants. De même, le gouverneur Alvear attribue un sens prophétique à une lettre du Père Juan del Valle qu'il retrouve à Santiago Papasquiario, dans les papiers du destinataire de cette missive, le Père Cisneros,

et qui disait : « Mon cher Père Cisneros, le Seigneur soit loué, et que lui soient rendues des grâces infinies, en ce royaume de Biscaye s'achève le siècle d'erreur et vient pour nous celui du bonheur ». Ce témoin en déduit que le Père del Valle l'écrivit avec un esprit prophétique.

Les Pères Moranta et Tovar auraient également eu la prémonition de leurs martyres. Quant aux autres, la qualité de leur apostolat parmi les Indiens « barbares » suffit à faire d'eux de saints hommes.

Pour ce qui est de la dévotion dont ils sont immédiatement l'objet, il faut noter le cas particulier des quatre Pères morts dans la mission du Zape, pour l'importante raison que l'on a retrouvé leurs corps, intacts, non corrompus, et, à en croire certains témoins, exhalant une odeur agréable deux mois après leur mort. À partir de ce « miracle » visible, les quatre Pères sont donc immédiatement l'objet d'une grande vénération de la part des Espagnols du *real de minas* voisin de Guanaceví, qui commence, suivant un scénario éprouvé, par une tentative de dépeçage des corps, dans l'espoir d'obtenir une précieuse relique miraculeuse : « pour ce qui est desdits Gerónimo de Moranta, Joan Fonte, Joan del Valle, Luis de Alavés, le présent témoin porta leurs corps du village du Zape aux mines de Guanaceví, et après son arrivée avec lesdits corps, les habitants desdites mines les revêtirent de riches tuniques blanches et les disposèrent, couverts de nombreux parfums, dans les cercueils ; à cette occasion, lesdits habitants desdites mines de Guanaceví essayèrent d'arracher de leurs membres et corps des bras entiers, afin de les conserver comme reliques, en personnes qui connaissaient la vie que menaient lesdits religieux, et le présent témoin ordonna que lesdits corps fussent gardés par des soldats qu'il désigna pour cela, mais, malgré cette précaution, en raison de la grande foi dont ils étaient l'objet et de la mort qu'ils avaient connue, certains desdits habitants leur arrachèrent des doigts et des cheveux, qu'ils prirent comme reliques... »

Leur intercession est bien sûr sollicitée, en premier lieu par le gouverneur qui, abandonné par certains soldats de la province de Santa Bárbara, peu soucieux, puisqu'on ne les paye pas, du sort réservé à la maigre troupe qui l'accompagne, et pressés de rentrer chez eux, en appelle à la protection des corps, qu'il emmène dans son périlleux retour à Durango. Le voyage se passe sans encombre : il parvient même à inverser la tendance sur le plan militaire, et à infliger une sévère défaite aux Tepehuanes. Par la suite, le pouvoir miraculeux de l'appel à ces Saints, intronisés en quelque sorte sauvagement, et de leurs reliques ne se démentira pas, et continuera à apporter des réponses à des problèmes graves de la vie quotidienne : « et il sait également qu'on appliqua à une femme dont il a oublié le nom, alors qu'elle était gravement affectée par les douleurs de l'enfantement, un rosaire du Père Juan del Valle ainsi qu'un reliquaire qui lui avait également appartenu, que prêta l'*alferez* Vicente de Soparduy,

et qu'ensuite la femme en question eut un accouchement heureux » (*Ibid.*, réponses aux questions 16, 19, 20-25)...

Si les reliques de ces « saints » sont largement dispersées — la Province mexicaine de la Compagnie conserve d'ailleurs les bras droits de Luís de Alavés et de Gerónimo de Moranta (Gutiérrez Casillas, 1981 : 116) —, la dévotion resta surtout vive à Guanaceví et dans les alentours de la mission du Zape, théâtre de leur martyre. Ce qui est loin d'être indifférent si l'on songe qu'y naît simultanément le culte de la « Virgen del hachazo », dont on verra qu'il finit par absorber les caractéristiques miraculeuses de ces « saints ».

Quant à la béatification, tant désirée par les jésuites mexicains, des huit « martyrs » des Tepehuanes, elle est toujours en attente. Pendant plusieurs décennies, on tenta de l'obtenir : un nouveau procès, d'ailleurs consacré au seul Père Santarén, fut ouvert et, en 1640, la douzième congrégation provinciale obtint du Père Général qu'il intervînt auprès du pape Urbain VIII lequel, au demeurant, venait de définir les modalités de déclaration officielles du martyre (AGN, Hist. 316, ff° 215-301 ; Alegre 1958 : 2 - 670-671). Puis, apparemment, la procédure tomba en sommeil. Elle y demeure encore, malgré le désir toujours répété par les jésuites, plus de quatre siècles après, de donner de nouveaux saints au Mexique (Gerardo Decorme, 1964 : prologue).

LES IMAGES MARTYRES

Alors que toutes les causes des martyrs morts en Nouvelle-Espagne s'enlisaient, la dévotion pour leurs reliques ne pouvait largement s'épanouir. En effet, seule Rome était habilitée à proclamer un martyr et l'élargissement de son culte était suspendu à la décision du Saint-Père, qu'il concédât une canonisation, procédât à une béatification ou accordât une simple autorisation de culte. La législation pontificale, renforcée par Urbain VIII, obligeait même les défenseurs des causes à la plus grande réserve puisque Rome exigeait l'absence de tout culte spontané antérieur à sa propre décision (procès de *non cultu*). À la fin du XVI^e siècle, Mendieta laisse encore à dieu seul le soin de déterminer le nombre de ceux qui, parmi les missionnaires assassinés, « obtinrent la palme et la couronne du martyr ». Torquemada le copie mais après lui, tous les hagiographes se doivent de faire leur palinodie et d'insérer dans leurs ouvrages un court texte où ils assurent, en la matière, se soumettre au jugement définitif de Rome (Mendieta, 1971 : 768 ; Torquemada, 1975 : 634 ; Vetancurt, 1982 : 133 ; Pérez de Ribas, 1992 : 137). Le malheureux destin des reliques de Sebastián Montaña montre comment cette contrainte put se révéler rédhibitoire. Au cours des années 1620, son corps fut conduit à Mexico. Bien entendu, ce transfert mouvementé, fut contesté par les habitants de Guanaceví qui,

jusque-là, avaient conservé sa dépouille. Les autorités dominicaines de la capitale le justifèrent au nom du plus grand rayonnement qu'elles entendaient donner à la dévotion : elles espéraient alors obtenir de l'archevêque qu'il autorisât le culte public de ses reliques (Franco, 1900 : 382-384). Peine perdue : déjà, l'autorité épiscopale n'avait plus ce pouvoir.

Privée de ses objets, la dévotion pour les martyrs du Nord tendit à se fixer sur d'autres figures. Alors, les déboires des saints martyrs firent le bonheur de quelques-unes des images outragées qui, bien souvent, les avaient suivis dans leur fin glorieuse. En effet, la mise à mort du missionnaire se trouvait le plus souvent accompagnée du saccage de son église et de la destruction de tout ce qui servait au culte catholique ou pouvait le rappeler. Dans un premier temps, on ne prêta qu'une attention réduite à l'image outragée. Le traitement qui lui était infligé, comme, du reste, toutes les destructions accompagnant la mise à mort du missionnaire, servait à démontrer que les agresseurs agissaient *in odium fidei* (Voir par exemple Vetancurt, 1982 : 109 et surtout Pérez de Ribas, 1992 : 416-417).

Mais très vite, statues et tableaux outragés en vinrent à assumer une autre fonction car, partout dans le monde catholique, l'image jouit d'un statut particulier. D'un côté, afin de la distinguer de l'idole des païens, la hiérarchie ecclésiastique insiste sur sa nature de *simulacrum* et la présente comme un simple signe ; de l'autre, le fidèle est enclin à lui conférer une dimension surnaturelle, à en faire un objet à part, habité par le divin. De part et d'autre de l'Atlantique, les conduites des dévots et un grand nombre de légendes pieuses le prouvent : l'image est plus qu'une représentation (Christin, 1991 : 171-174). Elle est animée de la vie de celui qu'elle représente et, dans certains cas, l'image outragée bénéficie de la dévotion qu'on ne peut rendre aux restes du missionnaire martyrisé.

C'est, par exemple, ce qu'indique le récit de la fin de Javier Saeta (S.J.). En avril 1695, le père Saeta tomba sous les flèches des Indiens Pimas à Concepción de Caborca. Arrivé treize jours plus tard, un éclaireur indigène envoyé par les Espagnols découvrit un corps « gonflé et corrompu par le poison des flèches et le temps passé, treize jours s'étant écoulés depuis sa mise à mort ». En l'occurrence, l'état du cadavre, trouvé et brûlé par un Indien allié, ne permettait pas de proclamer le martyr. Le souvenir se cristallisa donc sur le crucifix que le missionnaire avait étreint au moment de sa mise à mort. Domingo Xironza, le général espagnol qui récupéra la représentation du Christ (séparée de sa croix), perçut immédiatement ses qualités exceptionnelles : « il était si flexible qu'il semblait fait de chair vivante ; en transparence, apparaissaient ses veines, ses nerfs et ses artères ». Par la suite, confié à la mission d'Arizpe, il devint l'un de ses plus précieux simulacres. Conservé « dans un riche tombeau doré entouré de six colonnes, placé dans un cercueil de verre », on le sortait durant

la Semaine Sainte, lors de la procession du Saint-Sépulcre. Doté d'un corps quasi vivant, placé dans un tombeau, le Christ de l'ancien Crucifix n'apparaît-il pas comme le substitut du corps martyrisé du père Saeta⁹?

Moins explicite, le récit que donne Vetancurt du martyr de Pedro de Ávila (1670, Nouveau Mexique) n'en relève pas moins d'une logique analogue. Le corps du franciscain fut retrouvé au milieu d'un amoncellement d'objets brisés et de projectiles divers : croix, images, cadavres d'animaux, pierres, flèches ; il y avait là jusqu'à la cloche de l'église qui avait servi à lui fracasser la tête. Au sein de cet inventaire, la Vierge que le missionnaire avait étreinte au moment de son supplice retient l'attention. Jetée au feu, elle lui avait miraculeusement résisté, ne présentant que « quelques ampoules, semblables à celles que l'on voit sur ceux qui se brûlent » (Vetancurt, 1982 : 109). Là encore, le destin de l'image outragée s'apparente à celui du corps martyrisé. Mais il convient de s'attarder un peu plus sur l'histoire de deux autres images, celle de Notre-Dame del Zape et de la Vierge de la Macana (figure n° 1), étroitement liées aux deux plus grandes tragédies des missions du Nord, la révolte des Tepehuanes en 1616 et le grand soulèvement du Nouveau-Mexique en 1680.

Simultanément aux démarches entreprises dans le but d'obtenir le statut de « martyrs » pour leurs « frères » mis à mort par les Tepehuanes, les jésuites de Nouvelle Biscaye encouragent une dévotion locale, qui se développe autour d'une image. Il ne s'agit pas de n'importe laquelle : certes, toutes les images furent mises en pièces et outragées lors de la révolte, et sur l'ensemble de l'immense territoire qu'elle concerna, mais le sort de celle-ci est tout de même particulier, en ce sens que c'est sous son signe que fut placée l'époque dramatique que vécurent les Espagnols. Il s'agit d'une statue de la Vierge qui devait être solennellement présentée aux fidèles le 21 novembre 1616 dans le village de mission du Zape. Or il semble que les Indiens aient précisément arrêté cette date pour lancer la rébellion⁹. Vrai ou faux, c'est en tout cas ce que les contemporains ont voulu retenir : et c'est ce qui importera par la suite pour le destin de cette image. Son lien avec la révolte est en effet très fort : d'une part elle partagea en quelque sorte le martyre des quatre Pères tués dans ce village, et, d'autre part, sa restauration est l'effet d'un vœu prononcé par un habitant des mines de Guanaceví, au moment le plus critique de la révolte : « un dévot capitaine de Guanazabí la fit restaurer, car il lui avait fait le vœu, si elle le délivrait des périls de la guerre, de la restaurer et de la couvrir de robes et de bijoux ; il honora son vœu, et fit faire une des plus belles images que nous ayons par ici (AGN, Misiones, 25, *Carta anua* de 1623, Misión de Tepeguanes, partido de Santa María de los Mártires, f° 91)... »

Lors de la destruction et du massacre du Zape, les Indiens la profanèrent, ainsi que tous les objets du culte, et la jetèrent dans une source d'eau chaude qui sourd près de l'Église.

Son retour à l'église de la mission, sept ans plus tard, à l'occasion de la fête de la Vierge, donne donc logiquement lieu à une cérémonie des plus solennelles : « sur une distance d'une demi-lieue, on éleva tant d'arcs de fleurs que c'est à peine s'ils étaient séparés les uns des autres de dix pas. A l'endroit où nos Pères Fonte et Moranta furent tués, on disposa une guirlande de fleurs magnifique où l'on reçut la Vierge, que l'on porta jusqu'à une église qui se trouvait à une demi-lieue de là ; tous les Espagnols de Guanaceví vinrent à pied, et quelques personnes de qualité pieds nus, en procession ; on put entendre une très belle musique de chalumeaux et trompettes, on chanta les litanies, et il y eut quelques danses. Lorsque la Vierge fit son entrée au village, on aurait dit qu'elle triomphait de ses ennemis, comme quelque chose de céleste et divin (*Ibidem*)... »

Ce qui suscite la grande vénération des fidèles, c'est avant tout le caractère miraculeux de cette image, inauguré par le salut accordé au capitaine qui, le premier, s'était recommandé à elle, comme nous l'avons vu. Elle permet de trouver, par son entremise, une solution aux cas les plus désespérés, au premier lieu desquels on retrouve les problèmes de santé, pour lesquels elle est bien souvent le dernier recours. Les récits des missionnaires rapportent un grand nombre de guérisons subites, qui vont des coliques néphrétiques aux douleurs de l'enfantement, en passant par les maux de dents, de tête, etc. Le Père Larios, missionnaire du Zape et auteur de cette lettre incluse dans la *carta annua* de 1623 le dit lui-même : « on n'en finirait pas de raconter comment de très nombreuses personnes ont guéri de fièvre, de maux de dents, de douleur de l'enfantement, à la seule vue des poudres de l'ancienne image que les Tepehuans avaient détruite » (*Ibid.*, f° 9v°).

Cependant, encore faut-il se conformer à un scénario précis, qui revient systématiquement dans le récit de ses miracles : la demande d'intercession seule est insuffisante, il faut, dans un second temps, que le demandeur remplisse sa promesse, qui consiste en général en une visite rendue à l'image, agrémentée d'une neuvaine. D'ailleurs, les guérisons miraculeuses que nous venons d'évoquer se passent toujours en deux parties : l'invocation de la Vierge résout le problème principal, apaise les douleurs, mais seul un pèlerinage à l'église où se trouve l'image les fera disparaître complètement. Le second épisode, le remerciement, qui rend le miracle visible aux yeux des autres fidèles est absolument nécessaire à l'accomplissement total du miracle : il est même dangereux de l'omettre, ainsi que nous le montre l'exemple que l'on pourrait intituler du « muletier oublieux » :

« parmi les nombreux miracles qu'a accomplis cette image, on ne contera que celui d'un homme qui, alors qu'il parcourait la Sierra de Topia par temps de neige, ce qui est très dangereux, avec tout son troupeau de mules, crut y mourir. Se souvenant de la Vierge de la Vallée (c'est le nom qu'elle porte), il lui promit, s'il s'en sortait avec

son troupeau, de lui offrir sa meilleure mule avec tout son chargement. Et ce fut une chose exceptionnelle et remarquable qu'alors que deux troupeaux périrent dans la sierra, seul celui de cet homme en sortit sans que ne se perde une seule mule. Il oublia d'honorer sa promesse en temps voulu, et dieu le punit, ainsi qu'il en convint, car, tombant aux mains de bandits, ceux-ci lui donnèrent des coups de lance et, alors qu'il était en bien mauvaise posture, il invoqua la Vierge, celle-ci lui sauva la vie, et il lui dédia la mule en question, que l'on peut voir, fringante et portant un écriteau qui dit « esclave de Marie... »

Tous ces récits de miracles œuvrent au développement de la dévotion envers cette image. On retrouve ici la stratégie globale mise en application par les restaurateurs, catholiques, du culte des images, un culte mis à mal par les diverses offensives protestantes, dont le souvenir est encore très vif.

« Les auteurs catholiques ne s'en cachent pas : ils rapportent les miracles accomplis par les images pour confondre les hérétiques et les sacrilèges... Dieu, par ses interventions, entend raffermir les catholiques dans leur foi et répondre aux hérétiques qui avaient « crevé les yeux et brisé les images des saints », écrit un controversiste en 1604 » (Christin, 1991 : 239).

Certes, les iconoclastes auxquels ont affaire les jésuites de Nouvelle Biscaye sont assez différents de ceux qu'ils affrontent sur le vieux continent ; mais les réponses qu'ils leur opposent ne s'en ressemblent pas moins. Les manifestations spectaculaires de la puissance divine, dont les images miraculeuses sont un des principaux vecteurs, sont destinées à interdire toute remise en question de la Vraie Foi, et à resserrer les rangs des fidèles, par une occupation massive du terrain du sacré dans son évidence sensible. De ce point de vue, on comprendra que le souvenir du martyr commun des missionnaires et de l'image votive du village, qui fonde la dévotion rendue à la Vierge du Zape, ait eu besoin d'une marque visible. Celle-ci se manifeste par la marque d'un coup de hache qu'elle aurait reçu sur la joue gauche lors du massacre de novembre 1616, et qui résiste à toutes les tentatives de restauration¹⁰. Cette légende particulièrement édifiante est absente des premiers témoignages, pourtant horribles, sur sa profanation, et semble n'apparaître que tardivement, à une époque où l'on ne parle plus guère de la canonisation des Pères martyrisés, ni de leur aura miraculeuse. L'image du Zape est devenue, pleinement, *Nuestra Señora de los Mártires* : elle cristallise à elle seule le sacrifice consenti par la religion et représente des « martyrs » qui ne le restent qu'au sens large. C'est particulièrement clair dans la dédicace que lui offre le P. Benito Rinaldini, en 1743, lors de la publication de son *Arte de la lengua tepeguana* : « or toi, par ton Image Souveraine des Martyrs, non seulement par la rosée de ton sang, mais aussi

par les roses de tes joues ensanglantées, tu publies au monde par un miracle continu, que tu aimes à répéter pour tes chers missionnaires de nombreuses fois ce qu'une seule fois elle invoqua pour son aimé : FULCITE ME FLORIBUS : QUIA AMORE LANGUEO. C'est pour cela que tous te donnèrent le Souverain Surnom de Notre Dame des Martyrs » (Rinaldini, 1994).

Moins bien connu et assurément plus tardif, le culte de la Vierge de la Macana ne s'en développe pas moins dans des conditions analogues : lui aussi remplace une dévotion impossible envers d'inaccessibles martyrs. Le Nouveau Mexique est en effet beaucoup plus éloigné des centres de peuplement espagnol que la Nouvelle-Biscaye, la présence européenne y est plus réduite encore et surtout, après la mise à mort des vingt et un franciscains et pour une douzaine d'années, la région échappe totalement au contrôle de l'Espagne, rejetée loin au sud, jusqu'à El Paso.

À ce qu'il semble, le culte de la Vierge de la Macana passe tout d'abord par une lente période de gestation, longue de plus d'un demi-siècle. Vetancurt, qui écrit une quinzaine d'années après les faits, mentionne à peine l'image et il ne semble pas la connaître sous ce nom, celui de l'arme indigène qui servit à la frapper durant le soulèvement. Le chroniqueur franciscain rapporte seulement le premier miracle de cette copie de la Vierge tolédane du *Sagrario* qui, six ou huit ans avant l'insurrection, guérit une jeune adolescente de San Bartolomé Xongopavi (un lointain village hopi) et annonce le désastre à venir (Vetancurt, 1982 : 88 et 1982b : 103-104).

Ensuite, on perd la trace de l'image. Elle resurgit dans les environs de Mexico, sans doute au cours de la première moitié du XVIII^e siècle, près de Tacuba, à Corpus Christi Tlalnepantla, dans l'église du couvent franciscain. Il n'est pas certain que son culte soit devenu public avant le milieu du XVIII^e siècle car la Vierge de la Macana ne figure pas dans la liste des images miraculeuses de la juridiction de Tlalnepantla dressée durant les années mille sept cent quarante¹¹. Dès cette époque, la dévotion qu'elle inspire, même limitée aux frères de l'ordre de saint François, n'en a pas moins acquis ses principaux caractères. Elle est alors étroitement liée au souvenir des missionnaires franciscains morts au Nouveau-Mexique : la Vierge, qui arbore la marque du coup reçu en 1680, est accompagnée d'« un grand et beau tableau » qui relate les deux épisodes, sa propre mésaventure et le martyr des vingt et un franciscains. L'agression contre la statue fournit le motif de la figure centrale et tout autour d'elle se distribuent les scènes des vingt et un martyrs ; une dernière vignette représente le suicide de l'agresseur de la Vierge, totalement possédé par le démon qui ainsi, sans délai, s'approprie son âme. Une longue légende et un ou plusieurs poèmes explicitent la lecture de l'ensemble.

Quelques mois après la sécularisation de la paroisse de Tlalnepantla, en 1754, la Vierge est amenée au couvent franciscain de Mexico ; elle est alors

placée dans la chapelle de son noviciat. À partir de cette date, les frères mineurs s'emploient activement à la promotion de son culte. Dès 1755, Felipe de Montalvo lui consacre un petit opuscule, plusieurs fois réédité au cours des décennies suivantes. Dans cet ouvrage, l'agression contre la Vierge est clairement décrit comme un martyre. Montalvo rapporte comment un insurgé lui arrache sa couronne et lui assène un violent coup destiné à la détruire. Miraculeusement, la Vierge résiste au choc et son front se trouve à peine entaillé. Peu après une palme apparaît dans le ciel, et remplace la couronne enlevée. Tout à la fois preuve de son martyre et signe de son élection, la blessure portée au front de la Vierge a alors une telle importance que sa permanence prend une dimension surnaturelle. Les franciscains, malgré diverses tentatives, ne parviennent pas à l'effacer.

« Si l'on s'est probablement efforcé de gommer cette marque avec la plus grande diligence..., vernissant la statue et comblant l'entaille, on n'est jamais parvenu à la faire disparaître car le nouvel enduit n'adhère pas à l'ancien, la marque réapparaissant, patente et manifeste » (Montalvo, 1755 : s. n.).

La permanence de la blessure et le récit de l'apparition de la palme céleste sont les clairs symboles d'un martyr dont le souvenir, après un long moment de sommeil, alimente le renouveau du culte.

Aboutissement de démarches plus rapides et moins lourdes que des procès en canonisation, les dévotions à Notre-Dame des Martyrs (la *Virgen del Hachazo*) et à la Vierge de la Macana permettent de conserver, au moyen de cultes publics, le souvenir du sang versé par des martyrs non reconnus en tant que tels par Rome. Le culte rendu à l'image du Zape, à travers son avocation (Notre-Dame des Martyrs) garde la marque du sacrifice consenti par la Compagnie de Jésus ; celui de la Vierge de la Macana autorise les franciscains de Mexico à honorer de manière indirecte des coreligionnaires disparus sur une lointaine marge missionnaire et non canonisés. Dans les deux cas, le mimétisme des images envers les martyrs est tel qu'elles deviennent également porteuses de la sacralité des reliques qu'on ne peut honorer. Alors, par leurs merveilleuses blessures, leur prophétie ou leurs activités thaumaturges, les images manifestent la puissance des saints absents.

Ce chassé-croisé ne doit pas nous surprendre. Il illustre parfaitement un processus plus général et caractéristique de l'évolution de la sensibilité religieuse en Nouvelle-Espagne : peu à peu, le culte des saints y recule et celui des images triomphe, notamment celui des images mariales.

Abréviation

AGN : Archivo General de la Nación (Mexico)

Notes

- 1 L'aspiration au martyr est plus discrète chez les dominicains. Voir cependant Dávila Padilla (1953 : 27). Les augustins s'en détournent franchement puisque, dans cet ordre, les candidats à la mission doivent signer un engagement écrit, « les religieux offrant toutes les actions de leur existence à leur prélat, mais pas la vie » Grijalva (1985 : 25). Dès 1226, des franciscains étaient partis pour le Maroc. Richard (1977 : 138).
- 2 Bilan effectué à partir de Mendieta (1971 : 735-768).
- 3 Vetancurt ajoute cinq martyrs à la liste ébauchée par Mendieta ; Arlegui en mentionne au moins sept autres. Vetancurt (1982 : 16, 24, 66, 109 et 130 ; Arlegui (1737 : 209-255). S'y ajoutent, il est vrai, les vingt-et-un martyrs de 1680, mais c'est là un épisode tout à fait particulier.
- 4 Toutefois, le récit de Vetancurt est le résultat de transformations successives que l'on peut suivre depuis la fin du XVI^e siècle. Sur ce point, voir Mendieta (1971 : 766) et Torquemada (1975 : 630).
- 4 Gerónimo de Mendieta recense vingt-trois martyrs mais il ne peut donner la localisation que d'une dépouille sur trois. Le chroniqueur José Arlegui, un homme du nord, fait beaucoup mieux, il est vrai.
- 5 Sur ce point, voir les explications embarrassées d'Andrés Pérez de Ribas dans Pérez de Ribas (1992 : 418-419). Au XVIII^e siècle encore, Arricivita déplore le « style militaire » du procès verbal de l'enquête conduite par le commandant qui récupéra les corps de quatre Franciscains martyrisés dans les missions du río Colorado. Arricivita (1792 : 512).
- 6 Nous pensons notamment aux actes de dérision dont est victime une statue de la Vierge de la mission, et à la parodie de procession effectuée par les rebelles, où elle est remplacée par une Indienne. (Giudicelli, 1998 : 39-55)
- 7 « Informe militar dado por el capitán D. Juan Mateo Mange », dans AGN, Historia, vol. 17, publié dans Huerta 1976 : 335). Voir aussi Alegre (1958 : 4 - 117-119).
- 8 En fait, ils anticipèrent de quelques jours le début des opérations par l'assassinat du Père Hernando de Tovar le 16, qui marque véritablement le point de départ de la révolte.
- 9 Ainsi que le vérifie, par exemple, l'évêque P. Tamarón y Romeral, lors de sa célèbre visite de 1763, d'ailleurs placée sous sa protection (Tamarón y Romeral 1937 : 91). Il est d'ailleurs remarquable qu'il commence sa seconde « visita » au village même du Zape.
- 10 On ne dispose pas du texte original de la Relación geográfica de 1743 pour Tlalnepantla. En revanche, on connaît le résumé qu'en donne Villaseñor y Sánchez. Villaseñor y Sánchez (1746 : 76). Cet auteur n'est cependant pas parfaitement fiable.

Bibliographie

- Alegre, Francisco Javier (1958 et 1960), *Historia de la provincia de la compañía de Jesús de Nueva España*, Rome, Institutum Historicum S. J., vol. 2 et vol. 4.
- Arlegui, José (1737), *Crónica de la provincia de N.S.P.S. Francisco de Zacatecas*, Mexico, J. B. de Hogal.
- Arricivita, Juan Domingo (1792), *Crónica seráfica y apostolica del colegio de la Propaganda Fide de la Santa Cruz de Querétaro en la Nueva España*, Mexico, F. de Zuñiga y Ontiveros.
- Christin, Olivier (1991), *Une révolution symbolique. L'icoclisme huguenot et la reconstruction catholique*, Les Editions de Minuit, Paris.
- Dávila Padilla (1953), Agustín, *Historia de la fundación y discursos de la provincia de México de la orden de predicadores*, Mexico, Academia Literaria.

- Decorme, Gerardo (1964), *Santarén, conquistador pacífico*, Mexico, Ed. Jus.
- Espinosa, Isidro Felix de (1964), *Crónica de los colegios de Propaganda Fide de la Nueva España*, Washington, Academy of American Franciscan History.
- Franco, Alonso (1900), *Segunda parte de la historia de la provincia de Santiago de Mexico, orden de Predicadores en la Nueva España*, Mexico, Imprenta del Museo Nacional.
- Giudicelli, Christophe (1998), « Le siège et la destruction de Santiago Papasquiari par les Tepehuanes, 17 et 18 novembre 1616 », dans *Les Langues Néo-Latines*, n° 305, 2^e trimestre.
- Grijalva, Juan de (1985), *Crónica de la orden de N.P.S. Agustín en las provincias de la Nueva España*, Mexico, Porrúa.
- Gutiérrez Casillas, J. (1981), *Mártires jesuitas de la provincia de México*, Mexico, Ed. Tradición.
- Huerta, M. T. et Palacios, P. (1976), *Rebeliones indígenas de la época colonial*, Mexico, SEP - INAH.
- Mendieta, Gerónimo de (1971), *Historia eclesiástica indiana*, Mexico, Porrúa.
- Montalvo, Felipe de (1755), *Novena de la Purissima Madre de Dios y Virgen Inmaculada Maria en su santissima imagen que con titulo de Nuestra Señora de la Macana se venera...*, Mexico, Herederos de D. María de Rivera.
- Motolinia, Toribio (1973), *Memoriales e historia*, Madrid, Atlas.
- Pérez de Ribas, Andrés (1992), *Historia de los triumphos de Nuestra Santa Fee entre gentes las mas barbaras y fieras del Nuevo Mundo*, Mexico, Siglo XXI.
- Powell, Philip W. (1975), *La guerra chichimeca (1550-1600)*, Mexico, Fondo de Cultura Económica.
- Richard, Jean (1977), *La papauté et les missions d'Orient au Moyen Âge (XIII^e-XV^e siècles)*, Rome, École Française de Rome.
- Rinaldini, Benito S. J. (1994), *Arte de la lengua tepeguana (1743)*, Éd. facsimilé, Mexico - Durango, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Gobierno del Estado de Durango.
- Tello, Antonio (1973), *Crónica miscelanea de la sancta provincia de Xalisco*, Guadalajara, Gobierno del Estado - Universidad de Guadalajara - Instituto Jalisciense de Antropología e Historia, livre II, vol. 2.
- Torquemada, Juan de (1975), *Monarquía indiana*, Mexico, Porrúa, vol. 3.
- Vetancurt, Agustín de (1982), *Menologio franciscano dans Teatro mexicano*, Mexico, Porrúa.
- Vetancurt, Agustín de (1982b), *Teatro Mexicano*, Mexico, Porrúa.
- Villaseñor y Sánchez, José Antonio (1746), *Theatro americano*, Mexico, J. B. de Hogal, vol.1.

RÉSUMÉ - RESUMEN

Au terme d'histoires souvent peu connues, des dizaines de missionnaires trouvèrent le martyr en Nouvelle-Espagne, notamment dans ses régions les plus septentrionales. En règle générale, alors même que l'Église de la Réforme catholique était prompte à parer du titre de saint ceux des siens qui mouraient au nom de la foi, ces martyrs ne purent acquérir de véritables réputations de sainteté. Pourquoi cet échec ? On présente ici les facteurs qui empêchèrent la célébration des martyrs du Nord et décrit l'alternative que constitua la célébration des images outragées par les peuples indigènes révoltés.

La historia de varias decenas de misioneros que fueron martirizados en Nueva España, principalmente en las partes más septentrionales del país, queda poco conocida. La Iglesia de la Reforma católica estaba afanosa de glorificar como santos a los suyos cuando morían sirviendo la fe. Sin embargo casi ninguno de los mártires novohispanos logró una fama de santidad. ¿Cual sería la causa de este fracaso? Aquí se exponen los factores que fueron en contra de la celebración de los mártires del Norte. También se describe como, en contrapartida, las imágenes ultrajadas durante las sublevaciones que estrellaron allí recibieron el culto que no pudo dirigirse hacia los mártires.

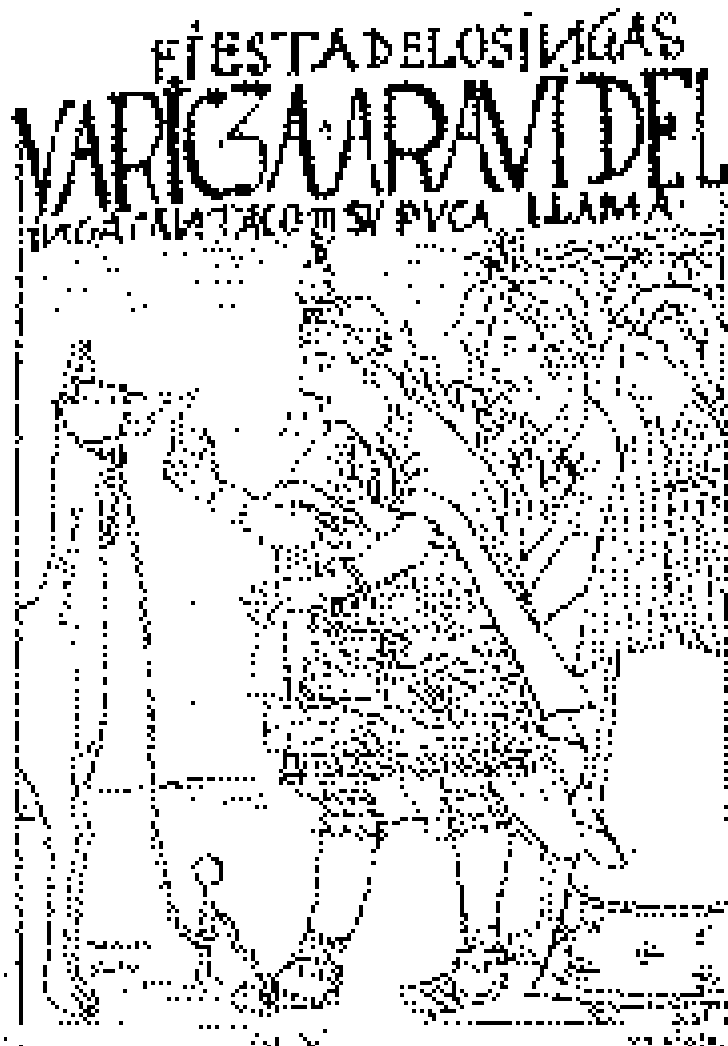


FIGURE N°1 : LE UARIZCA, D'APRES GUAMAN POMA DE AYALA

LES MOTS, LES MORTS ET L'ÉCRITURE :
ARTS DE LA MÉMOIRE
ET ÉVANGELISATION DANS LES ANDES

THÉRÈSE BOUYSSÉ-CASSAGNE *

MÉMOIRE « PERSISTANTE » ou « mutilée », mémoire « recomposée » ou « colonisée », la mémoire des Indiens des Andes a été appréciée de diverses manières et de nombreux travaux portent sur l'immense travail de réinterprétation symbolique fait par l'ensemble de la société andine à l'époque coloniale. Cependant, malgré l'effort soutenu des chercheurs, nous connaissons encore mal le fonctionnement d'une grande partie des « arts de la mémoire » autochtones, et l'ignorance où nous sommes du processus global de mémorisation préhispanique rend fragile bon nombre de nos interprétations ; en particulier lorsqu'il s'agit de comprendre comment se fit le passage à l'écriture et plus généralement la façon dont les Indiens s'approprièrent l'ensemble des arts de la mémoire occidentaux. On s'accorde généralement à considérer que de grands pans du savoir traditionnel étaient retransmis oralement et que l'une des fonctions des rituels collectifs (*taqui*) était de réactiver des souvenirs dont certains avaient été soigneusement codifiés par les Incas, quelque cinquante années avant la Conquête. Mais notre incertitude à l'égard des mécanismes de cette mémoire orale tient principalement au fait que nos connaissances passent par des documents écrits par les Espagnols, de sorte que nous ne la saisissons jamais qu'immobilisée par le travail de ceux dont l'office était précisément de la capturer pour s'en servir.

Toutefois, dans divers domaines, nos avancées récentes sont importantes : les travaux de Cereceda (1978) et de Desrosiers (1997) nous ont permis

*CNRS-CREDAL

d'approfondir nos connaissances en matière de techniques de tissage. L'étude du code des couleurs et la façon dont celui-ci fournissait à la mémoire des repérages visuels a été mieux connu grâce aux recherches entreprises sur les textiles (Paul, 1997) ; les plumes (Bouysse-Cassagne, 1997) et la taxinomie indigène des lamas (Flores-Ochoa 1978) ou des graines (Cereceda, 1987). Le rôle joué par l'organisation de l'espace dans une mise en ordre de la mémoire a fait l'objet d'un très grand nombre de travaux (Zuidema, 1995, et plus récemment Abercrombie, 1998). Mais on connaît moins la mémoire des choses dans la transmission des souvenirs collectifs, dans la construction de l'histoire, et dans l'organisation des rapports sociaux. Et bien que maintes fois cité en exemple depuis les travaux de Murra (1975), le rôle qu'ont joué les tissus dans ce domaine n'a inspiré en définitive que peu de recherches (Bubba, 1997).

Quant au *kipu*, qui a retenu l'attention de plusieurs chercheurs (Ascher et Ascher, 1988 ; Urton, 1998 ; Salomon, 1997 ; Pärssinen, 1992) les hypothèses les plus récentes rapprochent cet art singulier d'une forme d'écriture, sans que l'on parvienne toutefois à en déchiffrer les codes. Contrairement au Mexique, où il est possible de suivre la main indigène s'appropriant l'art du croquis espagnol et passer du glyphe à l'écriture (Gruzinski, 1988), nous ne sommes pas en mesure de savoir à quel point l'art des *kipu*, conceptuellement et formellement si différent de l'écriture occidentale et celui du dessin - dessin figuré (*quellca*) des poteries (*keru*) ou dessins géométriques des tissages (*tocapu*) - ont été en mesure de faciliter l'apprentissage de l'écriture occidentale.

LA MÉMOIRE DES AUTRES : VÉRITÉ ET NORME

Les Espagnols qui découvraient les Andes et recueillaient les traditions (au Cusco et ailleurs) auxquelles ils donnaient le nom de *fabulas*, s'étonnaient de leur nombre et des différences qu'ils percevaient entre les unes et les autres. Ils recevaient directement ces informations des Indiens ou par l'entremise des *kipucamayoc* chargés de tenir les registres impériaux ou locaux.

Pour les évangélistes c'était un moyen de connaître les réalités de l'idolâtrie et pour l'administration coloniale de s'assurer le recrutement de la main d'œuvre, en prenant connaissance de l'étendue des terres, du nombre des Indiens, du tribut versé à l'Inca, afin de gouverner. L'enjeu était par conséquent de taille. Mais lorsqu'ils entreprenaient d'écrire l'Histoire et recueillaient les multiples versions d'un seul récit mythique, l'attitude d'un Betanzos ou d'un Sarmiento de Gamboa se faisait prudente. Comme le fait remarquer, à juste titre, Abercrombie dans un ouvrage récent (Abercrombie, 1998 : 193), certains chroniqueurs, tels Sarmiento ou Cobo, se faisaient fort d'élaborer une synthèse de ces différents mythes, afin d'écrire la version qu'ils pensaient être

la « vraie ». Ignorants que cette diversité reflétait les divisions internes de la société qu'ils découvraient. Ne comprenant ni la plasticité des mythes ni la place des diverses traditions, ils raisonnaient en lettrés, en praticiens de l'écriture, et ne pouvaient imaginer que le problème de l'exactitude et de la vérité ne se posât pas pour les Indiens dans les mêmes termes que pour eux.

Le problème de la vérité de la mémoire autochtone était, en effet, d'une importance majeure puisque le système colonial reposait en grande partie sur le savoir indigène. Aussi, lors d'un procès retentissant fait en 1579 par la communauté de Sacaca (Province de Charcas, Bolivie) à son *encomendero*, Alonso de Montemayor, pour prélèvement excessif de tribut, le problème de la fiabilité des *kipu* fut posé. C'était la première fois, qu'un tribunal espagnol considérait le *kipu* comme une méthode d'enregistrement sûre et autorisait des *kipucamayoc* au sein d'une Cour de Justice, celle de la Plata. Mais une très vive polémique s'engagea, qui eut pour effet d'attirer les foudres du grand juriste Solorzano Pereira, estimant quant à lui, que les cordelettes à nœuds étaient des instruments de mémorisation trop peu fiables pour être digne de figurer dans un tribunal (Urton, 1998 : 430 ; Platt, Bouysse, Harris, à paraître). C'est également au nom du droit et de la justice que l'on brûla les poids et mesures qu'employaient les Indiens sous le prétexte qu'ils différaient selon les régions, et qu'ils ne pouvaient donc être appropriés à un commerce équitable (B. Alvarez, 1998 (1588) : 358).

Bien évidemment, l'absence d'exactitude des systèmes d'enregistrement autochtones et leur diversité n'avait rien de nouveau pour les Espagnols, mais elles étaient incompatibles avec l'effort de normalisation généralisé sur lequel ils avaient construit quelques années auparavant les instruments qui devaient leur servir à bâtir un empire. La normalisation du castillan en Espagne, tout particulièrement, avait correspondu à une volonté d'exaltation nationale et à l'élaboration d'un nouvel instrument de contrôle politique. Étrangers en raison de leur diversité et de l'absence de norme évidente qui les faisaient apparaître aléatoires, les arts de la mémoire demeuraient suspects aux yeux des Espagnols. L'absence d'écriture, au sens où ils l'entendaient, rendait également incertaines les informations dont ils prenaient connaissance. Ainsi le soldat Cieza de León, désireux de savoir par qui avaient été construits les monuments de Tiwanaku, et ne recevant pour toute réponse que quelques récits, s'avouait déçu et « louait l'invention de l'écriture, qui permet à la mémoire de durer plusieurs siècles, et de ne rien ignorer de ce que l'on veut savoir » (Cieza de León, 1986 (1553) : 284).

Mais comme la plupart des chroniqueurs, Cobo remarquait, de son côté, que ce défaut-là n'interdisait pas aux Indiens de posséder une mémoire hors du commun. C'était comme si « la tradition était inscrite dans leurs os », s'écriait-il en constatant l'existence de spécialistes de la mémoire dûment formés dont il évalue le

nombre à un millier pour le Cusco (Cobo, 1964 (1653), LXIII : 148). Cette mémoire rivée au corps, difficile à déloger, perdurera en empruntant bien souvent, comme on le verra, des formes nouvelles exacerbées.

LA PAROLE

Plus généralement, les sources du XVI^e siècle mettent l'accent sur cette extraordinaire capacité de mémorisation qu'elles attribuent à des techniques de conservation de la mémoire orale, sans pour autant être en mesure de comprendre qu'une mémoire du mot pour mot n'avait de chance de se développer que s'il existait un système d'écriture qui autorise l'apprentissage par cœur, grâce à un texte « écrit », servant de référence pour l'apprentissage et la correction.

Aussi, lorsque Sarmiento se réfère à une *memoria fija*, une mémoire précise à propos de l'ensemble de la société indigène, son avis doit-il être nuancé car il existait dans les Andes comme en Afrique, des spécialistes de la mémoire. L'anthropologie ne fournit que peu d'exemples concernant la répétition mot pour mot de longues énonciations orales à l'exception des sociétés qui délèguent la mémorisation à des spécialistes. En règle générale, on le sait, les cultures à tradition orale insistent peu sur l'apprentissage répétitif en raison de la difficulté qu'elles éprouvent à transmettre une copie exacte, mais elles l'associent à d'autres techniques. L'Afrique fournit en la matière de nombreux exemples : les Akan chez qui des spécialistes de la récitation tambourinaient les textes des maisons royales mossi et qui jouaient un rôle important au sein d'un système centralisé ou les Yorubas pour qui la mémorisation des textes divinatoires faisait partie du métier de devin (Goody, 1993 : 99). Le souvenir des récits qu'évoque Gamboa peut évidemment avoir été amélioré par la répétition, mais il est vraisemblable que, comme dans les cas précédents, d'autres techniques (telles que chant, la musique, la danse), utilisées pour faciliter la mémorisation, jouèrent un rôle important.

Selon toute vraisemblance les arts de la mémoire étaient pratiqués par plusieurs spécialistes et il faut distinguer les *taquikamayok*, spécialistes des chants rituels, des *kipukamayoc* spécialistes des cordelettes à nœuds. Santillan affirme en effet que « los que tienen memoria de las cosas antiguas, es por algunos cantares en que se relatan los hechos pasados, y han venido aprendiéndolo de unos en otros; y también tienen su memoria por sus quipos » (Santillan, 1968 (1563) : 103). Et Acosta, qui décrit comment circulaient les *taqui* traditionnels, suggère l'existence d'un mode de transmission fixe basé sur une structure immuable :

« *lo mas ordinario es en voz, cantar todos, yendo uno o dos diciendo sus poesías y acudiendo los demás a responder con el pie de la copla. Algunos de estos romances eran muy artificiosos y contenian historia otros eran llenos de superstición, otros eran puros disparates...* » (1979 (1588-1590) : 317).

L'ordre strict de la composition, le rythme, les instruments de musique qui scandaient le chant facilitaient la transmission et c'est sans doute un dessin de Guaman Poma de Ayala qui nous permet le mieux de comprendre l'importance qu'acquerrait le son dans le rituel. Lorsqu'il entonnait le *uaricza*, l'Inca qui faisait face à un lama chantait d'abord en l'imitant « y-y » ; « au bout d'une demi-heure, nous dit l'auteur, le cri se transformait et devenait un « yn », jusqu'à ce que dans le prolongement de cette vocalise animale le chant s'épanouisse. Aux couplets chantés par l'Inca répondaient alors les voix des reines et des princesses (*coyas y nusta*) qui prolongeaient la note aiguë « yyy... » celle-ci était enfin reprise par le chœur des femmes » (Guaman Poma de Ayala, 1989 (1615) : 318 ; figure n°1). Ce mode de composition fit preuve d'une certaine résistance au temps et les *taqui* s'intégrèrent, au début de la colonisation, aux rites catholiques.

Le 25 mai 1570, pendant le Corpus Christi qui coïncidait avec la fête solaire de l'Inti Raimi, les nobles incas de la mission jésuite de Juli, sur le lac Titicaca, firent un *taqui* qui avait tout l'air dans sa forme stéréotypée, de n'avoir subi aucune modification :

« *hicieron un baile con canto cuya letra era de cuatro sílabas cada verso muy sentida y de repente dio a los padres y españoles que allí estaban, porque en la letra dezian epítetos muy buenos a Nuestro Señor y preguntando de donde lo sacaban, dezian que los mesmos que antiguamente daban al sol y a su rey, esos convertían en loor de Jesucristo tomando materia de lo que oían predicar* ».

Jadis, cette mémoire auditive s'inscrivait dans une situation rituelle englobante. Non seulement les *taqui* étaient chantés lors de rites périodiques, mais l'ordre cérémoniel lui-même pouvait faciliter le surgissement des souvenirs puisqu'il mettait en scène des informations tant auditives que visuelles (plumes, vêtements, parures...). En étant décontextualisé, cet ensemble courait toutefois le risque de se désarticuler.

Lors de la cérémonie qui eut lieu au Cusco en l'honneur de la béatification de saint Ignace, les Incas de la paroisse de saint Jérôme chanterent en l'honneur du général des Jésuites un chant qui relatait la grande bataille qu'ils avaient gagnée contre les Chancas. Puis, un autre groupe d'Incas entonna en guise de louange au saint homme, un hymne en l'honneur de l'oiseau *coriquenque*, au plumage noir et blanc, que seuls les membres de la caste portaient comme insigne (Bouysse-Cassagne, 1997 : 515). Cette fois-ci, ce n'était plus des coïncidences calendaires qui déterminaient le choix de la mélodie (comme à Juli) mais des informations visuelles, d'ordre sémiotique, les couleurs noire et blanche

étant en effet à la fois celles de l'oiseau sacré inca et celles de l'ordre de saint Ignace.

Une partie des codes de la mémoire des *taqui* sur lesquels venait s'accrocher cette mémoire chantée et qui étaient transposables demeura donc. Tous les mécanismes de la mémoire ancienne ne furent pas perdus, mais tous ne pouvaient plus fonctionner à l'unisson dès que l'un d'entre eux (fût-il d'ordre visuel ou auditif) était privilégié, pour s'adapter à la nouvelle logique rituelle.

Parallèlement à ce travail de recomposition effectué par les Andins eux-mêmes, l'Église tenta de substituer aux formes codifiées de la mémoire chantée andine une autre tradition musicale. S'apercevant du goût et de l'habileté des Indiens pour le chant, le franciscain Fray Geronimo de Oré composa sept longs cantiques inspirés des symboles apostoliques d'Athanase de Nicée (un pour chaque jour de la semaine), afin qu'ils remplacent les 116 questions et réponses du Petit Catéchisme du III^e Concile de Lima. Et dans son *Symbolo catholico* (1598), il explique que ces hymnes (pour une bonne part en latin) étaient basés sur les techniques de plain-chant avec accompagnement à l'orgue.

Deux des chanteurs les plus jeunes et les plus habiles entonnaient le premier motif. Leur répondaient ensuite les autres, puis c'était le tour de l'assemblée tout entière (chapitre IX). Cette technique des répons exécutée par des solistes puis reprise par des chœurs avait d'indéniables similitudes avec les chants décrits par Acosta et Guaman Pomma auxquels il a été fait référence. Mais, même si l'air était encore là, la chanson n'y était plus. Une exception à cette règle mérite cependant d'être signalée : il s'agit de l'hymne processionnaire *Hamacpachap cussi cuinin* qui figure dans le *Ritual formulario e instrucción de curas* du curé d'Andahuaylillas, Perez Bocanegra. Cette pièce, aujourd'hui connue grâce à de multiples enregistrements discographiques, condense dans une œuvre polyphonique un texte quechua en vers saphiques, sur laquelle vient se superposer une ligne mélodique pentatonique propre aux compositions indigènes (Seoane et Eichmann, 1993 : 24). Mais ces adaptations musicales furent moins nombreuses qu'on pourrait le penser, aussi les *taqui* poursuivirent-ils deux carrières parallèles, différentes de la musique d'église : l'une, officielle, au sein des fêtes chrétiennes auxquelles ils donneront un cachet exotique et spectaculaire, et l'autre, moins voyante mais liée à l'ensemble des rites et des pratiques quotidiens qui allaient être réprimés par les extirpateurs d'idolâtries.

L'archevêque de la Plata, Cardenas, qui interrogea un des spécialistes de cette mémoire chantée nous rapporte un petit mythe d'origine que lui confia l'un d'entre eux et qui a pour mérite de nous faire comprendre le lien que continuèrent à établir les Andins entre leurs arts de la mémoire, leurs pratiques rituelles et leurs divinités. Ce mythe attribue l'origine du chant au souffle du vent dans la montagne :

« he averiguado que en las mismas juntas que hacen quando beben suelen tener en medio los ídolos y los bailes y cantares que hacen en sus borracheras son invenciones de sus ídolos y como el demonio porque me confeso un indio gran idolatra que el componia aquellos cantares pero que el demonio se los ensegan en un cerro al oído en un recio viento que venia, por lo cual voy procurando que se destierran aquellos sus cantares y que en su lugar canten coplas de los misterios de nuestra fe y nuestra señora » (Cárdenas, BNM : ms 3198).

Le vent était à l'origine de certains chants et c'est près des sources, des rivières et des cours d'eau que l'on déposait les instruments de musique afin qu'ils rendent un son juste - et il en est ainsi aujourd'hui encore. Il y avait donc plus qu'une relation d'empathie sonore et de mimétisme entre les sons émis par la nature et ceux qui étaient produits par les hommes. Et c'est sans doute parce que la ligne mélodique, le rythme, qui mettaient en jeu des impressions sensorielles fortes, constituaient une ossature essentielle de la mémoire des mots qu'elle pu perdurer avec autant de facilité jusqu'à nos jours.

MÉMOIRE DES CORPS, MÉMOIRE DES MORTS

L'Occident, au travers de l'hermétisme, a hérité de l'Antiquité classique un art dont les principes généraux consistaient à imprimer dans la mémoire « une série de lieux » et « un système d'images » (Yates, 1966 : 14-23). Avec le Moyen Age et l'influence de la mémoire artificielle de la scolastique, les grands thèmes de la doctrine chrétienne étaient devenus complexes, les Vertus et les Vices avaient été habillés de formes corporelles et la prédication qui s'efforçait d'inculquer les articles de la Foi se servait de ces images que l'art avait extériorisées. Les traités sur la mémoire comprenaient l'habitude de se souvenir du Paradis et de l'Enfer comme des lieux peuplés d'images grotesques et bizarres (Yates, 1996 : 116) appartenant à la mémoire artificielle.

Les utilisations dévotes de cet art produisirent dans les Andes des œuvres picturales remarquables qui eurent des qualités édifiantes certaines. L'Enfer tout particulièrement fournira à la mémoire indienne un lieu qu'elle utilisera pour remplacer une partie de la mémoire qui jadis s'exprimait autour du culte des morts. On ne peut en effet comprendre la dimension sacrée de la parole dans les Andes que si on relie la tradition aux tombeaux des ancêtres, à leur culte et à l'ensemble des croyances chamaniques. Il est vraisemblable, comme on l'envisagera plus loin, que l'interaction entre les pratiques chamaniques et le savoir sacré enregistré par les *kipu* et les *quelqa* ait engendré un ensemble extrêmement complexe et riche de rites que les Espagnols avaient de grandes difficultés à saisir.

Les momies des ancêtres, désignées sous le nom de *camaquen* (ou *waka*), étaient détentrices d'une force animante (*camay*). En possédant le corps des chamans cette force faisait d'eux des *camasca*, des êtres animés, susceptibles de délivrer une parole oraculaire (Taylor, 1974-76 : 234). Il est attesté qu'à l'époque préhispanique, les principaux maîtres du culte étaient choisis par les *waka* elles-mêmes et que le signe de cette investiture résidait dans la perte des sens¹. Les prêtres de la religion autochtone se devaient donc d'avoir fait l'expérience d'une mort symbolique avant d'être en condition de délivrer des oracles². Dans un ouvrage dirigé par T. Saignes, intitulé *Borrachera y memoria* (1993), Salazar-Soler relie cette privation de la conscience à la prise d'hallucinogènes et Saignes, Randall et Heath à l'absorption de boisson. Tous voient dans ces pratiques un moyen de libérer la parole.

Le terme qui désigne la tradition *nayra aru* signifie « parole des ancêtres » ou « parole de ceux qui sont devant nous » puisque *aru* veut dire « parole » et « *nayra* » « autrefois et devant, donc visible » par opposition à *cchina* qui désigne « futur et derrière » (ce que l'on ne peut pas voir). La conception du temps et de la parole comme vecteur du temps était non seulement opposée à celle de l'Occident et *a fortiori* à celle des évangélisateurs, mais les implications qui en découlaient avaient une dimension inacceptable pour des chrétiens. La coupure entre présent, passé et futur n'était pas la même dans les deux cultures, et de surcroît les morts andins avaient la vie étonnement dure. De nos jours encore, les Aymara bien que dûment évangélisés depuis cinq siècles, considèrent toujours que ce n'est que dix ans après leur mort que les hommes parviennent à l'accomplissement de leur cycle de vie et qu'ils deviennent « poussière » (*nayra laq'a achachila* ; Carter in Miracle et Yapita : 1968).

Cette proximité du présent et du passé affectait également la construction des récits. En comparant le récit épique de la guerre des Incas contre les Alcahuiza et celui des Incas contre les Chanca, (Duviols, 1997 : 279-305), Duviols a démontré que ces narrations mettaient en œuvre « une conception du temps cyclique, discontinu, alternatif et réversible ». Ce mode de composition du discours qui n'organisait pas le savoir selon le principe d'une chronologie rigoureuse n'avait, bien entendu, rien à voir avec la logique formelle du discours européen que les Andins allaient devoir assimiler et encore moins avec l'eschatologie catholique.

Liée à des notions de mort et de vivant, cette vision du monde indienne avait des incidences sur la construction de l'espace social, mais aussi sur celle de l'espace subjectif, celui qui intéresse la constitution même de la personne. On entretenait les momies des ancêtres comme des archives vivantes. Et contrairement aux sociétés à écriture, « où l'on classe et archive aussi bien pour oublier que parce qu'il est impossible de se souvenir de tout le passé » (Goody, 1994 : 180), la conservation de ces corps était la condition même de la survie de la société.

té. Les tombeaux et les *waka* liés à un ordre social existant déterminaient des relations entre *ayllu*. Les généalogies de ces groupes de parenté n'étaient pas le fruit d'un apprentissage délibéré de la mémoire, d'une répétition mécanique d'informations, mais d'une acquisition directe sur le terrain. Il s'agissait, me semble-t-il, en premier lieu, de mémoriser des informations visuelles (celles qui servent à se repérer dans l'espace) dans un territoire balisé, mis en ordre et exploré par ses habitants. Les *waka* les plus importantes se trouvaient sur les plus hauts sommets, chaque *ayllu* plaçait les siennes sur les montagnes environnantes et lorsque l'Inca déplaçait des colons (*mitmakuna*), ces derniers transportaient avec eux leurs divinités « afin qu'ils n'oublient pas le nom de leur descendance et qu'ils continuent à vénérer et à rendre un culte au dieu de leur origine » (Albornoz, 1989 (1585) : 171). L'ordre hiérarchique des *waka* dictait l'ordre de la mémorisation.

Pour savoir s'ils étaient parents ou non, pour connaître les rapports sociaux qui les unissaient, il suffisait aux gens de se référer aux localisations spatiales des *waka*. On comprend mieux pour quelles raisons on refusait d'enterrer les morts dans les cimetières près des églises, ou pourquoi on les rendait à la terre où ils reposaient autrefois. Comme les extirpateurs purent, en effet, le constater à Cajatambo, tandis qu'ils brûlaient les momies, les Indiens ramassaient pieusement leurs cendres éparses : « fueron descubriendo otro que tenia escondido y con todo cuidado los llevaron al pueblo para quemarlos no fiando esta diligencia de los mesmos indios porque si pueden recogerlos aunque sea medio quemados a sus cenizas se los vuelven a llevar como por reliquia » (A.H.S.I., Carta Annua Cajatambo, 1661), ou conservaient par devers eux quelques reliques. Et c'est pour des raisons similaires que l'on cachait les vieillards, source de savoir et de fécondité : « porque los principales y gente moza tienen a estos en veneracion como a padres cultores y maestro de aquel bien que tienen por bueno » (Alvarez, 1998 (1588) : 114).

Il est fort probable que ce système spatial, dont on saisit le rôle qu'il joua au plan de la mémoire, ait permis de pallier l'absence d'un très grand savoir temporel. Il est saisissant, en effet, de constater que les généalogies que nous sommes en mesure de reconstituer pour le XVI^e siècle ne remontent au mieux qu'à quatre générations (Platt, Bouysse-Cassagne, Harris, à paraître). Aussi lorsque les *waka* furent détruites pendant les campagnes d'extirpation et que les derniers vieillards qui avaient connu le temps des Incas moururent, ce sont non seulement de multiples lieux de mémoire qui disparurent mais avec eux un ensemble de liens sociaux liés à une singulière appréhension de l'espace.

De plus, une même mémoire habitait le corps des morts et des vivants. Et les rites pratiqués lors du mouvement du *Taqui Oncoy* (1569-1602) qui embrasa les Andes après que les campagnes d'extirpations d'idolâtries eurent fait taire la voix des grandes *waka* et que les prêtres à leur service eurent abjuré leur

foi, fournissent un bon exemple de reconstitution des liens entre morts et vivants afin de récupérer la mémoire.

Au moment où la tradition détenue par les grands prêtres se taisait, la parole sacrée des ancêtres s'emparait du corps de nouveaux élus pour vivre en eux. La perte de conscience qui permettait à l'individu de faire l'expérience d'une dissociation entre le moi corporel et le moi psychique, en lui donnant l'illusion d'une existence séparée de l'âme et du corps, était le moment choisi. Les transes extatiques du *Taqûi Oncoy* ont été décrites par les sources classiques péruviennes et étudiées par de nombreux chercheurs (Stern, 1982 ; Millones, 1990 ; Varon, 1990) mais ce sont celles qui sont évoquées par Alvarez pour la région du Carangas que je prendrais ici pour exemple, car elles nous fournissent, de mon point de vue, des explications plus claires sur le contenu et la fonction même des rites.

Le possédé, grâce à l'accélération de la cadence du chant, se dirigeait lui-même vers un épuisement musculaire et une désorientation spatiale extrême. Les techniques du corps évoquées par Alvarez étaient les mêmes que celles que Zempléni a observées pendant le *ndöp wolof* (Zempléni, 1966 : 294-439), mouvements effrénés des bras et des jambes provoquant un ébranlement généralisé du corps, mobilisation convulsive de la tête, accélération du rythme du souffle jusqu'à l'effondrement final :

« La fiesta que, juntos dellos la cantidad que se conciertan - y a veces uno o dos solos que quieren hacer la ceremonia-, comienzan a cantar un cantar que no es palabras ni razones ni sentencias ni cosa que se pueda entender que dicen algo. Solo suena « u, u, u, u » : es menester oirlo y verlo para entenderlo, que es tal que no se puede escribir. Y con este canto muy alto estan de pie, dando de pie y mano, alzando un pie y abajando otro, y asimismo haciendo con las manos, los punos cerrados, meneando la cabeza a un lado y a otro, de suerte que con todo el cuerpo trabaja, Y paran en este canto tres o cuatro dias con sus noches, y màs : lo que las fuerzas les duran, que no cesan si no es que les venga necesidad de hacer camara o de orinar, que a esto salen y luego vuelven a la tahona del demonio » (Alvarez, 1998 (1588) : 124).

Ces séances duraient plusieurs jours, pendant lesquels les participants buvaient abondamment et mâchaient de la coca. Ceux qui échappaient vivants de l'épreuve étaient considérés comme « les plus courageux » (Alvarez, *ibid.* : 127). Aussi, des offrandes rituelles, sous forme de vases cérémoniels, que l'on dissimulait dans les murs de la « maison communautaire » où se déroulait la cérémonie, étaient-elles faites en leur honneur. Il est vraisemblable que ces rescapés, tenus pour les prêtres élus des *waka*, recevaient ainsi le traitement que l'on réservait aux défunts. Leur nouveau statut les rapprochait des morts et les dotait des mêmes savoirs.

Rien n'interdisait que les tombeaux des ancêtres prestigieux n'aient été réutilisés pendant le *Taqui Oncoy*. Les « maisons communautaires » décrites par Alvarez leur ressemblent d'ailleurs à s'y méprendre. Guaman Poma de Ayala décrit, en effet, des vases rituels (*keru*) que les Colla cimentaient sur les murs des tours funéraires, semblables à ceux que l'on a découverts dans de nombreuses chullpas en terre Pacaj, Lupaca et Carangas (Gisbert, 1999 : 17) Ceux qui mouraient après avoir accompli le rite étaient tenus pour des « dieux » et ceignaient à leur cou le collier de *mullu* (*Spondiylus*), nous dit Alvarez. Ce collier qui était l'insigne des *wak*, a été également porté par ceux que la mort avait épargnés et qui étaient devenus des chamans.

Le *mullu*, qui était la nourriture favorite des *waka* (*Dioses y Hombres de Huarochiri*, 198,147,149,151) semble avoir symbolisé la perte de « l'âme », entendue comme mort symbolique (Alvarez, *ibid.* : 126). Car lorsque les évangélistes interrogeaient les Indiens au sujet de l'existence de l'âme, ceux-ci leur répondaient :

«... dicen que lo que llaman mullo en lengua aimara que es una cosa que en el hombre vive y se les pierde, no del todo sino cuando mas espavorido de un temor se queda casi sin sentido, como muerto o atonito, dicen que aquello les falta, o se les muere, de aquel temor. Y asi dicen « mullo apa » que quiere decir el mullo me falta » (Alvarez, *ibid.* : 145).

Si une partie de l'âme pouvait être anéantie et sans doute consommée par les *waka* perpétuellement affamées, une autre survivait malgré tout. Elle portait le nom de *yque* « Aquella manera de decir que lo que llaman yque no se muere ni se pierde en el hombre y por este vocablo nos quieren dar a entender que entienden el alma » - (Alvarez, *ibid.* : 146). Lorsque les évangélistes qui croyaient en l'immortalité de l'âme insistaient pour connaître le destin de ce *yque*, le dialogue qui s'engageait avec les Indiens s'apparentait à un dialogue de sourds :

« cuando el hombre muere, si es que no muere ni se acaba qué se hace, donde se va, o donde queda qué parte del hombre es la que va como lo entendéis? Porque el cuerpo siempre lo veis en la sepultura yque decis... qué parte del hombre va donde estan sus padres? » (Alvarez, *ibid.* : 146).

En réalité le terme *yque* attesté en pukina par Oré et Perez Bocanegra, signifie « père » et correspond à l'aymara *auqui*. Et c'est Bernardino de Cardenas (1632) qui nous permet de mieux comprendre ce que les Indiens entendaient par là. Racontant une cérémonie chamanique à laquelle il avait assisté à Potosi, il dit les avoir entendus donner au Cerro le nom de *Capac yque* et ajoute « ce terme » signifie « rico Señor y que el Cerro de Potosí era su hijo »

(Cardenas P.R.M., ms. 2849). L'ancêtre ne mourrait pas, en effet, il devenait montagne : *waka*.

La générosité des *waka* se manifestait par les dons ininterrompus qu'elles faisaient à leurs descendants et les richesses de Potosi semblaient à cet égard inépuisables. Et c'est pour cette même raison, sans doute, que l'on surnommait l'Illimani, la montagne aurifère qui surplombe Chuquiabo (l'actuelle la Paz) : *Illimani colquechata*, « le Seigneur de l'or qui ne tarit pas ». Ainsi s'exprimait de manière constante le pouvoir génésique des *waka*. La partie de l'âme des vivants qui ne mourrait pas (*yque*) dépendait de la force vitale (*camay*) que lui insufflaient les morts et les *waka* et le savoir des chamans procédait à son tour directement de la mémoire des morts.

L'ÉCRITURE : KHIPU ET QUELLCA

Sarmiento de Gamboa, attribuée à l'Inca Pachacuti le fait d'avoir fixé la mémoire orale par une sorte de mise en forme des traditions régionales en se servant de deux instruments : les *kipu* et les représentations figurées ou *quellca* :

« *después que Pachacuti Inga Yupanqui tuvo bien averiguado todo lo mas notable de las antigüedades de sus historias, hizolo todo pintar por su orden en tablonas grandes y depuso en las Casa del Sol, una gran sala, adonde las tales tablas, que guarnecidas de oro estaban, estuviesen como en nuestras librerías* » (Sarmiento de Gamboa, 1965 (1572) : 212).

Le lieu où de telles « archives » étaient entreposées (la maison du Soleil) et l'usage qui était fait des *quellca* pendant les grands rituels (celui de l'Intiraymi notamment) permettent de penser que ces arts de la mémoire avaient un statut sacré³. Il existait par ailleurs une carte des lieux sacrés dans ce lieu même.

Il ne peut être exclu que certaines des peintures figurant sur les *quellca* aient été transportées, lors des célébrations catholiques, avant que les extirpateurs d'idolâtries ne s'aperçoivent que les messages qu'elles véhiculaient pérennisaient les anciens cultes. Beaucoup furent sans doute détruites pour les mêmes raisons que les *kipu* qui furent déclarés objets idolâtres en 1580 (Ascher & Ascher, 1981 : cité par Urton, 1998). Jusqu'alors, ces derniers avaient constitué de précieuses sources d'informations. Sarmiento, Cabello, Murua en avaient retranscrits plus d'un dans leurs chroniques respectives et les documents des *Visitas* reposaient sur eux. Si les transcriptions qui en furent faites permettent de comprendre quelques-unes des logiques classificatoires qui présidaient à leur enregistrement, les données qui s'en dégagent ne correspondent pas tou-

jours à un ordre chronologique (Pärssinen, 1992 : 99). Aussi est-il possible que la construction logique particulière des formes discursives étudiées par Duviols ait non seulement correspondu à une volonté historique, comme le prétend cet auteur, mais aussi à une logique structurelle de transcription et de lecture des *kipu*.

Loin de considérer les *kipu* comme une forme d'écriture imparfaite à l'instar de Goody (1993 : 94), les dernières recherches effectuées à partir de sources coloniales ou de sources contemporaines (Pärssinen, Salomon, Urton) lui attribuent un statut proche de l'écriture. Pour Salomon (Salomon, 1997 : 241-259), qui a effectué une étude dans la région de Huarochiri (Pérou), où les *kipu* sont encore des objets sacrés que l'on exhibe chaque année à la fête de la Huairona, ceux-ci constituent des instruments comptables permettant d'enregistrer des chiffres. Selon cet auteur, ils ne devraient leur statut de documents historiques qu'à leur capacité (en tant que livres de compte) d'enregistrer les activités humaines à divers niveaux de la société et dans la diachronie. Cette connaissance arithmétique serait, toujours selon ce chercheur, exportée vers d'autres sphères de la logique et s'adapterait probablement à d'autres moyens mnémotechniques. Les positions de Pärssinen et de Urton sont plus radicales. Les sources coloniales nous permettent, selon eux, de considérer cet art andin de la mémoire comme une technique proche de l'écriture, qui enregistrerait directement des données numériques et des données historiques. Tous deux plaident en faveur de transcriptions de mots, et Urton pense même qu'il serait possible de déceler des constructions grammaticales andines dans les transcriptions des *kipu* faites par les Espagnols (Urton, 1998 : 427).

On continue à ignorer à peu près tout des *quellqa* et de la façon dont était appréhendé le dessin à l'époque préhispanique. En 1572, Toledo fit peindre les portraits des Incas sur des tissus. Il y avait là quatre grands panneaux représentant les généalogies des Incas, qu'il comptait envoyer à la Cour, mais ceux-ci furent perdus lors du voyage qui les amenait en Espagne. En aymara, *quellcatha* signifie « colorier, peindre, graver ou dessiner comme le font les Indiens qui peignent des poteries ou des vases » (Bertonio, 1984 (1612) : 286) ; « *llimphitha*, *ccoscotha* : enluminer ou nuancer avec diverses couleurs, orner les poteries en versant de l'étain dans des entailles » (Bertonio, *ibid.* : 104). Les peintures des vases manifestaient une spécificité intuitive immédiatement perceptible, très différente de l'écriture et sans doute beaucoup plus proche du mythe. L'art des *quellca* servait à représenter des faits moyennant une structure, tandis que les mythes en sens inverse utilisaient une structure pour conter une histoire. En changeant de support, avec l'écriture, les enfants des Andes rompaient radicalement avec la matérialité de l'objet peint et instauraient un autre type de relation, beaucoup plus neutre avec le support (Bouysse-Cassagne, 1997 : 536).

Cependant, les Indiens, qui ne distinguaient dans l'écriture que le dessin, rapprochèrent l'art du trait indigène de l'écriture espagnole : « *Quellcatha pin-*

tar losa, o hazer rayas y no otra cosa » (Bertonio, 1984 (1612) : 63). Les *quellqa* s'adressaient directement à la vue et transmettaient vraisemblablement une idée ou un enregistrement par des moyens graphiques, sans se servir de mots ni de lettres. Le chroniqueur indigène Pachacuti Yamqui Salcamaygua mentionne bien une *quellca*, donnée par l'Inca à un fonctionnaire impérial, mais rien n'indique s'il s'agissait d'une écriture pictographique ou d'un simple aide-mémoire :

« *en este tiempo el dicho Inga despacha a Caçir Capac por vessitador general de las tierras y pastos, dándole su comisión en rayas de palo pintado* » (Pachacuti Yamqui Salcamaygua, 1968 (1613) : 238).

Deux sources, Polo de Ondegardo et Betanzos, précisent que la répartition du territoire avait été réalisée conformément à un modèle préétabli que l'Inca Pachacuti avait mis au point au Cuzco, en utilisant conjointement des *kipu* et des *quellqa* comme deux moyens complémentaires d'enregistrement :

« *aunque en ninguna parte fueron tantos los adoratorios como en el Cuzco, pero es la orden una misma y vista la carta de las huacas del Cuzco en cada pueblo por pequeño que sea la pintaran de aquella misma manera y mostraran los cheques y huacas y adoratorios (...) qué yo la tengo ensayada en cien mil pueblos, y el señor obispo de las Charcas el si aquello fuese tan universal, [...] sé lo mostré en Pocona y los mismos indios le pintaron allí la misma carta* » (Polo de Ondegardo, 1917 (1511) 47).

Zuidema qui parvint le premier à mettre en évidence le système des *ceque* du Cuzco a démontré que ces lignes de mire, que les chroniqueurs désignent du nom de *raya* (du même terme que celui qui servait à désigner les *quellqa* par conséquent), reliaient entre elles des lieux sacrés et que cet ensemble articulait des groupes de parenté et des mythes. Mais cette étude fondamentale pour la compréhension des techniques et de la mémoire de l'espace ne s'intéresse malheureusement pas à la façon dont fut réalisé ce modèle.

Dans un premier temps, l'Inca Yupanqui attribua des terres aux gens du Cuzco qui tous vinrent dans la maison du Soleil où se trouvaient les quellca : « cierto sitio de las tales tierras estaban pintadas donde como allí fuese dio e repartio las dichas tierras ».

Il dépêcha alors sur le terrain trois seigneurs qui établirent un recensement des habitants à l'aide des *kipu* (Betanzos, 1987 (1551) : 56). Une fois en possession des données démographiques, il fit établir une maquette de la ville à partir du plan qui avait été peint et répartit les terres (Betanzos, *ibid.* : 77). Cette méthode fut utilisée lors de la conquête de nouvelles provinces.

Sarmiento de Gamboa précise comment les visiteurs s'y prenaient pour réaliser les visites. Ils mesuraient d'abord les terres avec une corde, puis ils fabriquaient une maquette en terre moulée (*al natural*). L'Inca modifiait cette maquette en fonction des changements qu'il souhaitait apporter : déplacements des groupes de *mitmakuna*, nouvelle division des terres, forteresses. Les visiteurs repartaient ensuite sur le terrain afin d'exécuter ces ordres. Comme preuve du travail effectué, ils rapportaient, à leur retour au Cusco, des tissus qui décrivaient le nouvel état dans lequel ils avaient laissé les provinces visitées :

« fue señalado personas que fuesen por todas las provincias que tenían sujetas y las tanteasen y marcasen y se las trajesen figurados en modelos de barro al natural. Y así se hizo. Y puesto los modelos y descripciones delante del inca, tanteolos y considerado los llanos y fortalezas, mando a los visitadores que mirasen bien lo que el hacía. Y luego empezó a derribar las fortalezas que le parecía, y a aquellos pobladores mudables a sitio llano, y a los llanos pasábamos a las cuchillas y sierras. Y luego mando que fuesen los visitadores que hiciesen de los pueblos lo que le habían visto hacer en las descripciones de ellos » (Sarmiento de Gamboa 1966 (1572) : 244).

Rien ne nous permet de considérer les *quellca* comme une écriture embryonnaire, un système séquentiel de pictogrammes par exemple. Ce que décrivent les sources ressemble plus à des dessins et à des maquettes, à un système d'orientation qu'à une écriture véritable qui aurait permis d'une façon ou d'une autre l'appropriation de l'écriture alphabétique occidentale.

Divers chercheurs (Barnes, 1992 ; Salomon, 1991) supposent cependant que faute de parler correctement les langues indiennes, les religieux auraient utilisé du matériel graphique pour enseigner le catéchisme et la Bible comme le donne à penser Acosta qui dit avoir vu un Indien apporter à son confesseur un dessin sur lequel il avait « écrit » ses péchés (Acosta, 1962 (1590) : 290). Le dessin aurait donc été utilisé dans la cathéchèse antérieurement à l'écriture. Le Mexique a fourni plusieurs exemples de catéchismes pictographiques (catéchismes Testeriens), et la récente étude de Mitchell et Jaye (1996) portant sur un catéchisme péruvien du XIX^e siècle conservé à la Huntington Library démontre que l'on aurait affaire dans ce cas à un aide-mémoire (à la manière de l'écriture des Ojibwa) plutôt qu'à un texte écrit reproduisant des mots. L'écriture pictographique implique, en effet, un rapport systématique reliant des motifs les uns aux autres, même si le degré de systématisation peut être faible. Cependant, en l'état actuel de nos recherches, ni les *quellqa* ni les catéchismes dessinés des Andes ne nous permettent de comprendre comment s'effectua pour les Andins le passage à l'écriture.

LA NOUVELLE DIVISION DU TRAVAIL DE LA MÉMOIRE

Profitant des analogies formelles qui existaient entre les rosaires, le cordon de saint François porté par les religieux de l'ordre et les *kipu*, l'Église introduisit de nouveaux objets de piété auprès des Indiens et ceux-ci non seulement les acceptèrent mais ils vinrent s'ajouter aux multiples amulettes qu'ils conservaient sur eux comme pu le remarquer Cardenas :

« le tienen gran devoción y se ha conseguido otro bien y es que los indios e indias que solían traer en el seno y en su chuspa que es un zurroncillo o bolsa que traen colgada debajo del brazo derecho en esta, y las mujeres en el seno suelen traer mil supersticiones e idolillos y dioses penates y piedrecillas, cabezas de víbora, y otras cosas para tener buenos sucesos creyendo así. Y no traen nada de eso por que ha entrado el cordon y rosario en de lugar y las imagencitas y christos de latón que les doy a todos y cuentas benditas » (Cardenas P. R. M., ms 2849).

Cette même Église qui distribuait les rosaires et brûlait les *kipu*, entachés d'idolâtrie, leur trouvait cependant un intérêt didactique lorsqu'ils permettaient de propager la foi. Mais bien que ces arts vernaculaires aient servi à l'évangélisation, leur fonction, et le rôle qu'on leur fit jouer dans la catéchèse fut fondamentalement différent de celui qui était le leur à l'époque préhispanique. Quelques innovations techniques eurent même lieu. Le programme d'enseignement intensif du collège de Juli, qui servit de modèle expérimental aux Jésuites, offre un bon exemple de la façon dont les techniques de mémorisation autochtones furent réutilisées. Il permet d'entrevoir également comment une division nouvelle des arts de la mémoire allait être introduite entre *kipu*, oralité et écriture, et comment cette dernière allait conduire à un clivage entre le monde des enfants et celui des adultes :

- Le matin : apprentissage de la prière par les adultes à l'aide de *kipu* ;
- Prêche en aymara à 9 ou 10 000 personnes ;
- Messe chantée avec musique ;
- Catéchèse aux vieillards et aux pauvres avec distribution de nourriture et de chicha ;
- L'après-midi, procession des 80 *ayllu*, chacun avec sa croix. Avec pour chaque groupe de 15 ou 20 adultes, deux enfants, chargés de dire les questions de la doctrine en aymara tandis que les adultes répondent ;
- Chant des enfants en aymara sur la place de l'église ;

- Apprentissage du catéchisme avec demande et réponse par groupe de douze (Acosta, 1962 (1590) : 286-287).

Afin de surveiller l'orthodoxie des jeunes communautés catholiques, l'Église avait créé lors du deuxième Concile de Lima (Constitution 118) une sorte de milice religieuse indigène, en la personne des *fiscales* chargés de poursuivre les idolâtres, de signaler les beuveries rituelles et les *taqui*. Ils étaient avec les membres des confréries bien plus que des intermédiaires, des prosélytes zélés. Mais en instruisant les enfants, en faisant d'eux des catéchistes pour adultes, l'ordre des Jésuites franchissait un pas décisif dans la transformation religieuse de la société, ils inversaient l'ordre du savoir : assignant la tâche de transmission à ceux qui jadis étaient destinés à recevoir et faisant des adultes et des vieillards, autrefois détenteurs du sacré, des néophytes.

À Juli, les enfants apprenaient de nouvelles langues comme le castillan ou le latin. Non seulement cet apprentissage des langues étrangères passait par l'écriture, mais leur langue maternelle, l'aymara, devenait également pour eux une langue écrite. Ils l'étudiaient dans la traduction qu'avait faite Bertonio du *Flos Sanctorum* d'Alonso de Villegas. Cet idiome-là n'avait pas grand-chose à voir avec celui que parlaient leurs parents. Ainsi naquit ce qu'Hardmann a appelé, à juste titre, une « tradition de traduction » qui figea, pour ne citer qu'un exemple parmi bien d'autres, l'emploi des temps des verbes de manière incorrecte. Comme on le sait, le temps simple en aymara pouvait représenter pour un Espagnol le présent ou le passé. De plus, là où on utilise le présent en castillan, il faut parfois employer le futur en aymara puisque la coupure entre présent et passé, et présent et futur ne se fait pas au même niveau dans les deux langues. La « tradition de traduction » considéra le temps simple comme un présent ce qui laissa non seulement croire que l'Aymara confondait présent et passé mais rendait totalement incompréhensibles les croyances andines en la mort (Hardmann, 1988 : 180).

Les exercices scolaires, qui consistaient essentiellement à recopier, permettaient de cultiver une mémoire mécanique vérifiable, fort différente de la mémoire orale traditionnelle. Ceux qui savaient lire étaient en effet amenés, pour apprendre leurs leçons, à les reproduire à voix haute ou à en faire la lecture à d'autres enfants chargés de vérifier l'exactitude de ce qui avait été appris sur des écrits. Aussi est-il impossible que l'écriture n'ait pas affecté l'ensemble des formes orales et que le mode oral de transmission n'ait pas été gravement perturbé.

Or, ce sont les enfants ou les membres des confréries qui étaient chargés de transmettre aux adultes des prières qu'ils avaient apprises par cœur et que ceux-ci inscrivaient sur leur *hipu* :

« ayudanse aquí los obreros de los indios cofrades y principalmente de los ciegos, que saben bien la doctrina y siendo instruidos particularmente para este efectué, andan en el pueblo enseñando cada uno la doctrina cristiana, lo que han de rezar cada día, como han de confesar y disponer para la comunión y al fin despertando a todos los demás por los medios que su capacidad les dicta para que se confiesen y dispongan para servir a Nuestro Señor. Instruyen estos indios a los demás a que se confiesen generalmente por sus quipos » (Carta Anua de Cabredo a Aquaviva, Lima, 28 avril 1603 : Monumenta Peruana, vol. XLV).

C'est par petits groupes que les adultes transcrivaient les prières dans le langage des cordelettes à nœuds pour se les remémorer :

« por la mañana venían los indios a una plazuela grande que hay delante la iglesia y allí repartidos por coros de doce en doce o de quince en quince, los hombres aparte y las mujeres aparte decían las oraciones y doctrina, teniendo uno como maestro que les enseña, y ellos van pasando unos quipos o registros que tienen, hechos de cordeles con nudos, por donde se acuerdan de lo que aprenden, como nosotros por escrito » (Carta Anua de Cabredo a Acquaviva, Lima 28 avril 1603 : *ibid.*).

Et les khipu étaient utilisés pour les prières comme pour les confessions. Dans leur effort didactique, les Jésuites utilisèrent d'autres méthodes. Dans les Andes, parallèlement aux *khipu*, les pierres servaient à compter : noires elles représentaient ce qui était dû, blanches les avoirs (Platt, 1987 : 86) ⁴ - figure n°2. Au séminaire de Lima, où l'on instruisait aussi des Amazoniens, ces derniers utilisaient ces pierres en guise de système mnémotechnique, mais on ne peut affirmer qu'il s'agissait là de l'extension des pratiques andines par les Jésuites - qui n'en étaient plus à une modification près.

Nous ignorons quelle place donnaient les sociétés andines, à ceux qui, dépourvus de toute mémoire visuelle, ne pouvaient participer activement aux rites dans lesquels celle-ci jouait un si grand rôle. L'évangélisation mit à contribution les aveugles qui, comme en Espagne, allaient passer leur vie à réciter des prières en chantant. Faute de voir les couleurs des cordelettes à nœuds, ceux-ci les transformèrent ingénieusement en remplaçant les couleurs par des plumes, des os et des pierres :

« Era cosa maravillosa ver el quipo que (un indio ciego) hizo para confessarse. Llaman estos indios quipo muchos cordones juntos atados por una cabeça y sueltos por otra en forma de ramales de disciplina. En cada uno destes atan sus nudos según la quênta que cada uno tiene, de suerte que en un quipo de estos tendrá un indio armada quênta con ciento, sin que se pueda jamas olvidar de lo que una vez señalo en su quipo. Hizolo este indio de seis varas de

cordel torcido y de trecho en trecho un hilo que lo atravesava y algunas senales de piedras o guesos o plumas, conforme a la materia del pecado que avía de confessar, sin que en quatro días que gasto en confessarse, dudase en cosa alguna y por el tiento del quipo y de las senales puestas en el, se confesso con tanta distinción y puntualidad como si tuviera ojos y muy grande entendimiento » (Carta Anua de Cabredo a Acquaviva, Lima 28 avril 1603 : Monumenta Peruana, vol. XLV).

POLITIQUE LINGUISTIQUE ET NORMALISATION DES LANGUES INDIGÈNES

La diffusion du message chrétien en Amérique ne peut se comprendre que si l'on envisage les techniques normatives qui viennent d'être décrites concurremment à la politique linguistique. Les unes et les autres relèvent de l'histoire longue, des expériences que l'Espagne avait connues sur son territoire. En Amérique, le castillan allait se trouver, comme naguère en Espagne, en situation de contact. À l'inverse de la Mère-Patrie cependant, il s'agissait d'une position conquérante mais minoritaire. Dans le *Diálogo de la Lengua*, Juan de Valdés constatait en Espagne que l'adoption de termes arabes par le castillan témoignait de l'acceptation de réalités culturelles nouvelles, sans équivalent avant l'invasion des Maures, tandis que sur le terrain, dans les Andes, les religieux (à leur grand dam) se rendaient compte que le message de l'évangélisation n'était ni compris ni véritablement adopté.

Après un siècle d'évangélisation, nombreux furent ceux qui se livrèrent à une vive critique de ses résultats. La plupart des Indiens, dans la deuxième moitié du XVII^e siècle ignoraient pour la plupart les rudiments de la foi et, fort de ce constat, l'archevêque de la Plata, Bernardino de Cárdenas, écrivait en 1632 au Roi d'Espagne que « sur mille indiens il ne s'en trouvait pas dix qui soient capables de réciter les prières et les dix Commandements ». Dans plusieurs régions, à Huarochiri, à Cajatambo, les Visites d'extirpation d'idolâtries se succédaient sans que l'on ait jamais l'impression que le culte aux idoles ou aux morts (*mallquis*) ne cesse. Pour une momie détruite, dix autres ou plus faisaient l'objet d'un culte et n'étaient découvertes qu'à la Visite suivante, voire jamais. À telle enseigne que ce même Cárdenas allait jusqu'à mettre en doute l'efficacité de ces extirpations, pourtant impitoyables :

« que el Rey castigue a los ministros siendo señalados y pagados para la extirpación de las idolatrías y demás pecados no atienden a esto sino a sus propios intereses » (Cárdenas P.R., ms. 2849).

Certes, les curés étaient peu nombreux, leur zèle sujet à caution et la tâche à accomplir, immense. On pensa bien, un temps, qu'il serait possible de forcer les Indiens à apprendre l'espagnol, mais leur nombre, comme le souligne Acosta, rendait la tâche impossible (Acosta, 1954 (1575) : 516). Aussi, le vice-roi Toledo, dans le prolongement de l'œuvre de Nebrija, allait-il doter sa politique d'un instrument linguistique nouveau et décréter, en 1575, une normalisation des langues indigènes : « el quechua, el pukina y el aymara eran las tres lenguas generalmente habladas por los indios de estos reynos y provincias ». Cette normalisation allait permettre de les faire passer du statut de langues orales à celui de langues écrites avec l'alphabet romain. Ces « langues générales » nées de la volonté politique de la Couronne allaient être promues à un bel avenir puisque ce sont elles, aujourd'hui encore, que prennent en compte les multiples réformes éducatives qui ont cours dans les Andes et dont on connaît les succès inégaux.

Toledo avait été précédé et influencé dans ses intentions par les Jésuites qui avaient délibérément choisi la région de Juli sur le Titicaca pour étudier ces trois langues afin d'élaborer dictionnaires et grammaires (Carta Anua de Diego Martinez Al P. Plaza, 1578, Monumenta Peruana Vol. XIII). Ce sont ces langues normalisées et codifiées, en théorie compréhensibles par tous les Indiens, au-delà des multiples différences linguistiques régionales qui auraient dû occuper la place qu'avait le castillan en Espagne. Dans la pratique, cette politique eut les effets escomptés au plan administratif, lorsqu'il s'agissait de lever le tribut ou d'enrôler les Indiens pour la *mita* minière. Mais ces nouveaux langages, bourrés de néologismes, d'approximations et de contresens donnaient la preuve de leurs limites lorsqu'il fallait traduire de nouveaux concepts.

Dans les faits, les parlars locaux étaient si nombreux que, pour la seule région aymara, Ludovico Bertonio, auteur du premier dictionnaire d'aymara (1612), le seul utilisé aujourd'hui encore, considérait que « hay provincia que tienen mas de cincuenta lenguas diversas ». Les strates de l'histoire et le morcellement politique des chefferies de l'altiplano avaient installé là une véritable tour de Babel que le vice-roi, avec l'aide des Jésuites, comptait bien réduire à une plus simple expression. Or, ce sont ces idiomes parlés au quotidien qui seuls permettaient aux individus d'exprimer leur vécu, leurs émotions, leurs pensées. Sans compter que, dans certaines régions, comme le Collao, le multilinguisme (quechua, aymara, pukina) était la règle dans la plupart des bourgs (Bouysse-Cassagne : 1974 ; 1990). On cru d'abord que le quechua, langue de la caste inca, pouvait servir de langue d'évangélisation, mais on s'aperçut très vite que seuls les chefs la parlaient et que le reste de la population l'ignorait (Acosta, 1954 : 517). Sur le terrain, les curés de village ne parvenaient dans le meilleur des cas qu'à apprendre une seule langue et c'est à grand peine qu'ils réussissaient à balbutier quelques prières (Acosta, *ibid.* : 518). L'une de ces

langues d'ailleurs, le pukina, en raison de sa difficulté, mais aussi il faut le dire de l'extrême pauvreté de ceux qui la pratiquait, intéressa peu les missionnaires et ne fut apprise que par l'auteur de son dictionnaire : le jésuite Barzana, un linguiste hors du commun. Comme j'ai eu l'occasion de le démontrer dans un article précédent, les gens de langue pukina furent donc évangélisés en aymara (dans un autre idiome que le leur), ce qui ne devait guère faciliter la compréhension (Bouysse-Cassagne, 1990 : 230). Ce ne fut pas la seule fois, loin s'en faut, que l'évangélisation introduisit d'importantes transformations dans la carte linguistique, puisqu'au séminaire de Lima, les jésuites firent apprendre le quechua à des Amazoniens qui n'en avaient cure (Acquaviva, Lima 28 avril 1603, vol. XLV).

Ces quelques exemples apporteront sans doute un démenti à ceux qui persistent à croire que la carte linguistique et ethnique des Andes préhispaniques a pu perdurer sans profonds changements. On pourrait penser, effectivement, que l'une des premières qualités requises pour devenir curé d'Indiens était la connaissance de la langue. Dans les faits, il n'en était rien, et la première ordonnance royale obligeant les curés à parler l'une des langues indiennes date de 1584, un an après le troisième Concile de Lima (Meiklejohn, 1988 : 159). Les trois premiers conciles de Lima ne parvinrent pas à en instituer l'obligation. Le concile de 1533 (constitution 22) envisageait même que certains curés ignorent les langues indiennes, bien que les constitutions 33 et 34 reconnaissent l'importance de ce savoir pour prêcher l'Évangile et administrer les sacrements, et la constitution 17 prévoyait qu'il était possible d'enseigner en castillan.

Les actes du deuxième concile de 1567 (constitution 48) ordonnaient aux Indiens de prier dans leur propre langue et le chapitre LIII établissait que les curés devaient comprendre et savoir la langue des natifs pour les écouter en confession. Le troisième concile de Lima 1583 prenait acte (chapitre XV) du fait que bon nombre d'Indiens ne s'étaient jamais confessés, parce qu'ils n'avaient jamais trouvé de curé capable de les comprendre. Enfin, au chapitre VI, il était écrit que désormais les Indiens devaient prier en latin. Les différentes langues ne pesèrent pas d'un poids identique, on l'a dit. Si l'on se réfère à la seule mission jésuite de Juli, on constate que dans la mission établie, celle du village, où se trouvaient le collège et les églises et où les Indiens embrigadés étaient soumis à un rituel quotidien didactique et répétitif, on eut recours à l'aymara. Dans les petits villages lacustres du Titicaca tout proches, où les missionnaires ne passaient que quelques jours, ils se servaient d'interprètes de langue pukina. Ces derniers, souvent des enfants ou des membres de confréries, étaient loin de comprendre ce qu'ils devaient traduire et, comme le dit Bartolomé Alvarez, « ils n'étaient pas plus chrétiens que ceux qu'ils venaient évangéliser ». Aussi racontaient-ils fréquemment le contraire de ce qu'ils devaient dire, et il leur arrivait même de prêcher « l'idolâtrie » qui leur était plus familière (Alvarez, 1998 (1588) : 27).

Pour les jésuites, force était donc de constater, dès 1578, que lorsque les Indiens assistent à la messe, « certains ne comprennent rien à ce qu'on leur dit, et les autres ne prêtent aucune attention ». Quant aux Indiens, conscients de la situation qui leur était faite, ils s'en tiraient souvent avec humour. Lorsqu'ils devaient réciter le Credo, par exemple, au lieu d'employer la formule consacrée « la communion des saints » ce qui se dit en quechua *hucllachacuiniinta*, il leur arrivait de dire *Pucllachacuiniinta* : « la farce des saints » (Arriaga, 1968 (1621) : 219). Un problème linguistique majeur demeurait donc, qui n'avait pu être surmonté et qui constituait l'une des raisons les plus évidentes du constat d'échec : l'inadéquation des concepts chrétiens aux langues indigènes qui rendait presque toujours le discours des missionnaires incompréhensible et inopérant. Dans son mémorial à Philippe II, écrit en 1588 depuis une bourgade perdue du Carangas, le curé Bartolomé Alvarez résumait la situation de façon lapidaire :

« *A los indios les faltan vocablos y maneras de hablar mas necesarios a la confabulación de las cosas de nuestra santa fe católica. Son los que se siguen, en lo que me acordare : creo, fe, esperanza, esencia, sustancia, naturaleza, transustanciacion, razón, accidente, espíritu, inmortalidad, infierno, purgatorio, limbo, artículos gracia, castidad ingrato, agradecido, diablo mundo, y otros que no me acuerdo* » (Bartolomé Alvarez, 1998 (1588) : 144).

L'incompréhension du message chrétien était telle que la plupart de ceux que les religieux avaient baptisés ou auxquels ils avaient donné la confession se révélaient aussi idolâtres qu'au premier jour.

L'AVENIR D'UNE ILLUSION

Les Jésuites avaient attiré dans leurs collèges des fils de caciques qui constituèrent une nouvelle classe d'Indiens, les *ladinos*. Pratiquant le castillan, le latin et langues indiennes, ils étaient sensés servir d'intermédiaires entre la République des Espagnols et celle des Indiens et collaborer à l'évangélisation. Mais, pour un Joan Ayaviri faisant partie d'une noblesse indigène reconnue les Espagnols, qui extirpait les idolâtries des mineurs de Potosi, ce sont des centaines de petits chefs plus obscurs et moins policés, qui bien que convertis et sachant lire tant bien que mal, continuaient à pratiquer leur religion.

Depuis la Conquête, où leur ancêtre Coisara s'était converti au catholicisme, chez les Ayaviri, la religion était devenue une affaire de famille. Il faut dire que, s'étant alliés à Pizarro dès la conquête du Charcas, ils avaient obtenu en reconnaissance de leurs services la *capitania de la mita* de Potosi, et c'était eux qui recrutaient les mineurs du Cerro Rico. Fernando Ayaviri recevait à sa table

l'establishment de la grande ville : l'extirpateur d'idolâtrie Avendano, Domingo de Santo Tomas, ou Nicolas de Benino, ce florentin conseiller du vice-roi Toledo pour l'exploitation de Potosi (Platt, Bouysse, Harris, sous-presse). Le fils de Fernando, Joan, et son petit-fils Carlos étudièrent dans les écoles des jésuites, mais l'ambition inavouée de Fernando était que son fils aille à l'Université de Salamanque et devienne juriste (Alvarez, 1998 (1588) : 269). Les Ayaviri n'étaient-ils pas « aussi nobles que les comtes, ducs et marquis des Royaumes d'Espagne » comme ils n'avaient cessé de l'affirmer dans leur *Probanza de Servicios y Meritos* ?

À l'intérieur de cette nouvelle classe, *ladinas*, dont les Ayaviri constituaient à n'en pas douter la fine fleur de l'élite, il existait de grandes différences. Ayant appris à lire et à écrire chez les curés, vivant pour la plupart dans les campagnes, à l'écart des Espagnols, bon nombre de caciques ayant mal assimilé le message chrétien ne faisaient la preuve d'aucun prosélytisme. Le livre, loin d'être le symbole d'une adhésion aux valeurs de la société espagnole (à celle de la religion notamment), leur servit d'abord à engager des procès. Et bien qu'ayant appris à lire et à écrire dans les vies de saints, les *ladinos* n'en délaissaient pas moins la littérature religieuse puisque les deux livres les plus lus de l'Altiplano bolivien au XVII^e siècle étaient le traité juridique de *Monteroso* et les *Siete Partidas del Rey Alfonso X*, ouvrage inspiré d'un code de loi basé sur le droit romain composé pour l'empereur Justinien.

Aussi quelques voix s'élevèrent contre l'éducation trop poussée de l'ordre des jésuites. Non seulement, selon ces détracteurs, les *ladinos* servaient aux *curacas* pour espionner les Espagnols (Alvarez, 1998, (1588) : 267), mais leur foi était si sujette à caution qu'ils pouvaient d'un jour à l'autre changer de camp et pactiser avec les hérétiques, à l'instar de ces caciques Pacajes du Titicaca qui, en 1579, alors que le pirate Drake écumait la mer du Sud, avaient eu l'audace d'écrire une lettre adressée « *A los Muy Magnificos Senores Luteranos* » (Alvarez, *ibid.* 268). Si écrire servait surtout aux nobles indigènes ou à ceux qui prétendaient l'être à demander des prébendes, beaucoup d'Indiens, parmi ceux qui réclamaient la baisse du tribut ou engageaient des procès à l'encontre des communautés voisines, ne rédigeaient ces documents que grâce à l'entremise des *tinterillos* et des *escribanos*. L'immense majorité se contentait de parafer ces documents d'une croix, précédée de la mention « *no sabe escribir* ». À la fin du XVII^e siècle, rares devaient être ceux qui n'avaient jamais vu de livre, mais celui-ci n'en demeurait pas moins un objet étranger à leur culture.

Si les villages ne recevaient la visite des curés que quelques fois par an, ce qui laissait tout loisir pour pratiquer l'idolâtrie, ils recueillaient fréquemment, par contre, celles des vendeurs de bulles de la Sainte Croisade dont l'argent venait grossir la *Real Hacienda*. Les Indiens détestaient ces ventes forcées à tel point qu'ils donnaient le nom de *tassa chica* (le petit tribut) à ces bouts de

papiers qu'on les obligeait à acheter. Bernardino de Cardenas suggérait d'ailleurs en 1632 « qu'on abrégât le texte de ces Bulles et qu'on glissât entre ses feuilles une image du Christ ou de la Passion afin d'en faciliter la vente car les Indiens dépensent volontiers un ou deux pesos pour une image qu'ils gardent chez eux » (Cárdenas P.R., ms. 2849). Il racontait qu'au cours de l'une de ses Visites, il lui était arrivé de pénétrer dans la demeure d'un sorcier qui avait jeté un sort à une de ces Bulles afin que plus personne n'en achetât. Les feuilles, encore toutes maculées du sang des sacrifices, étaient bien la preuve que *l'hechizero* pensait pouvoir agir sur l'écrit.

Le regard que la majeure partie des Andins portait sur le livre n'était en effet ni celui de lettrés, ni celui de chrétiens. En découvrant les premiers livres, ils leur avaient attribué la parole, c'est-à-dire l'une des propriétés des seuls objets sacrés qu'ils connaissaient : les leurs. Observant les Espagnols lors de la conquête, l'Inca Atahualpa constatait en effet à son grand étonnement que les Conquistadors espagnols « ne dormaient pas. Ils disaient qu'ils veillaient [...] que c'étaient parce qu'ils se nourrissaient d'or et d'argent ainsi que leurs chevaux [...] et que jour et nuit tous parlaient à leurs papiers *quilca* » (Guaman Poma de Ayala, 1980 (1615) : 353).

Mais les Indiens comprirent vite que les livres se taisaient et, dans son dernier et pathétique message de 1570, l'Inca Titu Cusi stigmatisant les arts espagnols de la mémoire considérait que l'absence de crédibilité de la religion chrétienne était due à l'invisibilité de son Dieu et au mutisme de ses « idoles » :

« lo que mas aveis de hazer es que por ventura estos os dirán que adoréis a lo que ellos adoran que son unos panos pintados, los quales dizen que es Viracochan, y que le adoréis como a guaca, el qual no es sino pano, no lo hagáis sino lo que nosotros tenemos eso tened, porque como beis las vilcas hablan con nosotros y al sol ya la luna bemoslos por nuestros ojos y lo quesos dizen no lo vemos bien » (Titu Cusi, (1570), 1985 : 26).

Mais nul n'est prophète en son pays ! Lorsque les images baroques des églises se mirent à parler, à saigner, à pleurer les Indiens crurent en elles. Elles réussirent là où les mots et l'écriture n'avaient pu le faire.

Notes

1 « Suelen los ministros mayores, cuando ven algun indio o india que le da algun mal repentino y se priva del juicio y queda como loco, decir que aquel accidente le sobreviene porque las huacas quieren que sea su Villac y sacerdote, y en volviendo en si le hacen que ayune y aprenda el oficio » (Arriaga, 1968 : 207).

2 Après l'épreuve initiatique, leur voix se calquait sur celle de la waka, aussi quelle ne fut pas leur surprise lorsque les extirpateurs, pénétrant à San Damian (Huarochiri) entendirent du fin fond d'une grotte s'élever une voix de femme. C'était la soeur de Pariacaca, qui parlait depuis ce lieu obscur : entrabase en un aposento oscuro y poniase en un rincón o entre algunas ollas

y hablaba clara y distintamente con el idolo llamado Chaupinamoc y luego fingiendo que el idolo le respondía hablaba el mismo idolo en tono alto, fingiendo una voz delicada della y flautada de mujer sin articular palabra (ACJ. Carta Anua Huarochiri 1619).

3 Garcilazo de la Vega fait référence à des prêtres qui pendant le rites de l'Intiraymi « traian pintadas las hazanas que al servicio del Sol y de los Incas habian hecho » et Frank Salomon dans une récente étude sur les khipu de la région de Huarochiri observe l'usage patrimonial lié à des cérémonies civiques (Homenaje a María Rostworowski, 1997 : 241-259).

4 Estan todo el día aprendiendo, haziendo con unas piedresitas memoria bocal de lo que se les dize y luego con unos punteros señalando las piedras y repitiendolo, como si estuvieran leyendo en un libro (Carta Anua de Cabredo a Acquaviva, Lima 28 avril 1603).

Bibliographie

- Archives de la Compagnie de Jésus, Rome : A.H.S.I. Carta Anua, Cajatambo 166.
 Archives de la Bibliothèque Nationale, Madrid : Cárdenas, BNM ms 3198.
 Abercrombie, Tomas, 1998, *Pathways of Memory and Power*. University of Wisconsin Press.
 Acosta, José 1954 (1590), *Historia natural y moral de las Indias*. Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, T. LXXIII.
 Alvarez, Bartolomé 1998 (1588), *De las costumbres y conversión de los indios del Perú, Memorial a Felipe II*. Ed. María del Carmen Martín Rubio, Madrid, Polifemo, coll. Crónicas y Memorias.
 Albornoz, Cristóbal de, 1989 (1585), *Fábulas y mitos de los incas*, Ed. Urbano y Duviols. Madrid, Historia 16, col. Crónicas de América 48.
 Arriaga, Pablo José de, 1968 (1621), *Extirpación de la idolatría en el Piru*. Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, T. CCIX, pp.188-277.
 Ascher, Marcia, ASCHER Robert, 1981, *Code of quipu Databook*. University of Michigan Press, Ann Arbor.
 Bertonio, Ludovico, 1984 (1612), *Vocabulario de la lengua aymara*. Cochabamba (Bolivie), CERES-IFEA.
 Betanzos, Juan de, 1987 (1551), *Suma y narración de los Incas*. Madrid, Ed. María del Carmen Martín Rubio, Ediciones Atlas.
 Bouysse- Cassagne, Thérèse, 1974, « Pertenencia Etnica, Status Económico y Lenguas en Charcas a fines del Siglo XVI ». Lima, dans : *Tasa de la Visita general de Francisco de Toledo (1570-1575) 1975*, pp. 312-327.
 Bouysse- Cassagne, Thérèse, 1989, « Hablar cristiano : tácticas lingüísticas españolas en el Collasuyu del siglo XVI », Cordoba, *Actas del Coloquio : El mundo bajo-medieval, renacentista castellano y el mundo andino*, pp. 25.
 Bouysse- Cassagne, Thérèse, 1997, « Si votre plumage... Signes d'identité, signes de pouvoir chez les Incas », dans : *Des Indes Occidentales à l'Amérique Latine*, sous la direction d'Alain Musset et Thomas Calvo, Paris, ENS-IHEAL-CEMCA, p.515-542.
 Bubba, Cristina, 1997, « Los rituales a los vestidos de María Titiqhawa, Juana Palla y otros fundadores de los ayllu de Coroma », dans : *Saberes y memorias en los Andes*, Lima, Ed. Th. Bouysse-Cassagne, CREDAL-IFEA, pp.377-400.

- Carta Anua de Cabredo al P.C. Aquaviva, Lima 28 avril 1603, dans : *Monumenta Peruana*, vol. VIII, Romae, Institutum Historicum Societatis Iesu, pp. 304-358.
- Carta Anua de Diego Martinez al P.C. Plaza, Juli 1° de agosto 1578, dans : *Monumenta Peruana*, vol II, Romae, Monumenta Historica Societatis Iesu, pp. 356-395.
- Cereceda, Verónica, 1978, « Aproximaciones a una estética andina : de la belleza al tinku », dans : *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*, La Paz, Hisbol, pp.133-226.
- Cieza de León, Pedro, 1986 (1553), *Crónica del Perú*. Pr imera parte. Segunda edición corregida. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Cobo, Bernabé, 1964, *Obras*. Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, T. XCII.
- Desrosiers, Sophie, 1997, « Textes techniques, savoir-faire et messages codés dans les textiles des Andes », Paris, *Techniques et cultures*, 29, pp.114-155.
- Duviols, Pierre, 1997, « Del discurso escrito al discurso prehispánico : hacia el sistema sociocosmológico inca de oposición y complementaridad », Lima, *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines*, T. 26 (3), pp. 279-305.
- Flores Ochoa Jorge, 1978, « Clasificación et dénomination des camélidés sud-américains », Paris, *Annales E.S.C.*, (5-6), pp.1006-1016.
- Goody, Jack, 1994, *Entre l'oralité et l'écriture*. Paris, PUF, (coll. ethnologies).
- Gruzinski, Serge, 1988, *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol XVI-XVIII^e siècle*. Paris, Gallimard.
- Hardman Martha, 1988, Jaqi Aru : la lengua humana, dans : *Raíces de América*, Madrid, Alianza Editorial, pp.155-216.
- Guaman Poma de Ayala, 1989, *Nueva Corónica y Buen Gobierno*. Paris, Institut d'Ethnologie.
- Meiklejohn, Norman, 1988, *La Iglesia y los Lupaças durante la Colonia*. Cusco, Centro de Estudios Rurales Andinos « Bartolomé de las Casas ».
- Miracle, Andrew, Yapita, Juan de Dios, 1981, « Time and Space in Aymara », dans : *The Aymara Language in its social and Cultural Context*. Gainesville, University of Florida.
- Mitchell William & Jaye Barbara, « Pictographs in the Andes : The Huntington Free Library quechua catechism », dans : *Latin American Indian Literatures Journal*, Pennsylvania State University, pp.1-42.
- Millones, Luis, 1990, *El retorno de las Huacas*. Lima, IEP-SPP.
- Murra, John V., 1975, « La función del tejido en varios contextos sociales y políticos », dans : Murra, *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, Lima, IEP, pp.144-170.
- Ondegardo Polo de, 1990 (1571), *Notables Daños de no guardar a los indios sus fueros*, ed. Laura González. Madrid, Historia 16, Col. Crónicas de América 58.
- Ore, Fray Luis Jerónimo de, 1992 (1598), *Symbolo Catholico Indiano*, Ed. fac simil. A. Tibesar, Australis, Lima.
- Pachacuti Yamqui Salcamaygua, Juan de Santacruz, 1993, (1610), *Relaciones de Antigüedades deste Reyno del Piru*, ed. Duviols et Itier. Travaux de l'Institut français d'études andines, Lima.
- Parssinen, Martti, 1992, Tawantinsuyu, *The Inca State and its Political Organization*, Helsinki,

- Societas Historica Finlandiae.
- Paul, Ann (1997), « Color patterns on Paracas Necropolis weavings : a combinatorial language on ancient cloth », dans : *Techniques et cultures* (29), pp. 113-153.
- Platt, Tristan, 1987, « Entre Ch'axwa y Muxsa, Para una Historia del Pensamiento Político aymara », dans : *Tres Reflexiones sobre el Pensamiento andino*, La Paz, Hisbol, pp. 61-132.
- Platt T., Bouysse-Cassagne T., Harris O., *Qaraqara-Charka*. La Paz, Plural ed. (à paraître).
- Pizarro, Pedro 1963 (1571) *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú*. Lima, Ed. Lohmann Villena, Pontificia Universidad Católica del Perú.
« Relación de las fiestas que en la Ciudad del Cuzco se hicieron por la beatificación del Bienaventurado Padre Ignacio de Loyola, fundador de la Compañía de Jesús », dans : *Revista Histórica*, Lima, XIII, pp. 255-263.
- Sarmiento de Gamboa, Pedro 1965 (1572) *Historia Indica*. Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, T. CXXXV.
- Salazar C, Randall R. Harney P., 1993, *Borrachera y Memoria, La experiencia de lo sagrado en los Andes*. La Paz, Hisbol-IFEA, ed. Saignes.
- Salomon, Frank, 1997, « Los quipus y libros de la Tupicocha de hoy : un informe preliminar », dans : *Arqueología, Antropología e Historia en los Andes, Homenaje a María Rostworowski*, Lima, IEP, ed. R. Varon, pp. 241-258.
- Santillan, Hernando de, 1968 (1563), *Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los Incas*. Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, T. CCIX.
- Seoane Carlos y Eichmann Andrés, 1993, *Lírica colonial boliviana*. La Paz, Ed. Quipus.
- Stern Steve, 1982, « El Taki Onqoy y la sociedad andina (Huamanga, Siglo XVI) », dans : *Allpanchis*, Cusco, Instituto de Pastoral Andina, 19, pp.49-77.
- Taylor Gerald, 1974, « Camay, Camac, Camasca dans le manuscrit quechua de Huarochiri », dans : *Journal de la société des Américanistes*, Paris, T. LXIII, pp. 231-262.
- Titu Cusi, Diego de Castro, 1585, *Instrucción para el muy illustre señor el Licenciado Lope García de Castro, Governador que fue destes reynos del Piru, Tocante a los negocios que con su Magestad, en su nonbre, por su poder a de tratar : la cuál es esta que se sigue*. Lima, ediciones el Virrey.
- Urton Gary, 1998, « From knots to Narratives : Reconstructing the Art of Historical record keeping in the Andes from Spanish Transcriptions of Inka khipus », dans : *Ethnohistory*, American Society for Ethnohistory, 45 : 3, pp. 409-813.
- Varon Rafael, 1990, « El Taki Onqoy : las raíces andinas de un fenómeno colonial », dans : *El retorno de las Huacas*, Lima, IEP-SPP.
- Zempleni Andras, 1966, « La dimension thérapeutique du culte des rab. ndöp, tuuru et samp ; rites de possession chez les Lebou et les Wolof », dans : *Psychopathologie africaine*, II.3., pp. 95-439.
- Zuidema Tom, 1995, *El sistema de ceques del Cuzco, La organización social de la capital de los incas*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.

RÉSUMÉ - RESUMEN

L'apprentissage de l'écriture a exigé de la part des Andins une réadaptation de l'ensemble de leurs « arts de la mémoire ». Nous envisageons dans cet article comment les traditions orales, les kipu et les quellca (dessins) mais aussi le culte des morts qui jouait un rôle important pour l'ensemble de la société ont été l'objet d'un effort de normatif qui accompagnait l'évangélisation. Cet effort était assorti d'une politique linguistique nouvelle et l'ensemble concourait à l'évangélisation. Cet article envisage la façon dont les Indiens ont accepté et compris les nouvelles techniques qui leur étaient imposées.

El aprendizaje de la escritura exigió de parte de los Andinos una readaptación del conjunto de los « artes de la memoria ». Observaremos de que manera las tradiciones orales, los kipus y las quellcas (dibujos) pero también el culto a los muertos - que desempeñaba un papel importante para el conjunto de la sociedad - fueron el objeto de un intento normativo a raíz de la evangelización. Este esfuerzo iba al par con una novedosa política lingüística en vista de favorecer la evangelización. Este artículo estudia como los Indios aceptaron y entendieron las nuevas técnicas de memorización impuestas.



FIGURE N°2 : KHIPU ET PIERRES COMPTABLES,
D'APRÈS GUAMAN POMA DE AYALA

EN QUÊTE DE CHANCE : LES ITINÉRAIRES RITUELS DE LA FORTUNE EN BOLIVIE

VIRGINIE DE VÉRICOURT*

LA « CHANCE », que l'on désigne en Bolivie dans la langue de l'ancien colonisateur espagnol (la *suerte*), ne semble pas trouver d'équivalent direct dans les termes indigènes quechua ou aymara. Et cependant, on l'invoque volontiers dans tous les actes significatifs de la vie, dans les activités agricoles, minières et marchandes, dans la divination et à l'occasion de certains grands rituels collectifs comme les pèlerinages... Ainsi adoptée, la notion de *suerte* s'étend à des domaines variés et semble occuper une place privilégiée dans l'ensemble des représentations religieuses.

Représentation mentale commune à de nombreuses sociétés, la chance n'a-t-elle de place qu'au niveau de la croyance, comme on a souvent tendance à l'y enfermer ? On sait que l'idée de chance occupe une place importante dans les sociétés de chasseurs-cueilleurs, les sociétés paysannes et d'élevage, où elle est liée aux notions de fécondité de la terre, du troupeau ou de la quête du gibier. Ces sociétés, étroitement dépendantes des ressources que lui offrent la nature et impuissantes devant les catastrophes et aléas climatiques imprévisibles, doivent composer avec l'idée de perdre à tout moment les biens et les ressources convoités. Elles vivent l'expérience quotidienne du risque de se voir subitement privées du fruit du travail et de l'effort fournis pendant de longs jours ou de longs mois. En Bolivie, la culture de la terre, l'élevage et l'extraction du minerai sont des domaines d'activité particulièrement vulnérables et l'on conçoit facilement que les populations concernées y propagent et transmettent un ensemble de croyances et d'attitudes liées à la chance. Sur les hauts plateaux

* CREDAL-CNRS

de l'altiplano, un gel, une grêle de quelques minutes ou une pluie torrentielle peut ruiner une récolte ; une pluie trop précoce ou au contraire trop tardive peut s'avérer tout aussi catastrophique pour la bonne maturation des produits ; une sécheresse peut contraindre des familles entières migrer vers la ville. Dans les secteurs miniers, la situation des familles est loin d'être meilleure : à Potosi, l'espérance moyenne de vie d'un mineur ne dépasse pas 35 ans, et lorsque les mineurs ne sont pas victimes d'un éboulement ou d'un accident malheureux, les symptômes de la silicose ne tardent guère à se manifester. Plus que tous autres, les mineurs cultivent cette même idée de chance dans la mesure où la mine s'offre comme un potentiel illimité de richesses brutes, un lieu où l'on expérimente directement la découverte des filons de minerai, source de gains et de fortune.

Se concilier la chance fait donc partie d'une stratégie de survie qui entraîne avec elle une multitude de rites, d'attitudes cognitives et pragmatiques. Par exemple, détecter les signes fastes et néfastes et établir des pronostics permet de déterminer le bon moment pour les semailles ; effectuer des rites propitiatoires attire les faveurs des esprits et des divinités maitresses des éléments naturels (la pluie, la fécondité, les filons de minerai), etc. Ces différents langages de la conciliation illustrent la façon dont les hommes tentent de rester malgré tout les acteurs de leur propre destinée. Cependant, on ne saurait enfermer ce type de conduite aux seuls « exploitants de la nature » (paysans, éleveurs, mineurs) car les activités économiques « à risque », dans une nation à l'économie fragile et extrêmement dépendante des marchés internationaux, s'étendent finalement à toutes les catégories socio-professionnelles. C'est du moins ainsi que les boliviens justifient leur participation massive aux grands pèlerinages nationaux durant lesquels ils tentent, par des moyens rituels variés, de se concilier la « chance » et la fortune. Commerçants, petits entrepreneurs, artisans, fonctionnaires, étudiants ou cadres du secteur tertiaire ne négligent pas ces lieux sanctifiés au potentiel « miraculeux » de grande renommée.

Au demeurant, la tendance générale des études anthropologiques à reléguer la croyance à la chance aux seuls secteurs « populaires » ou « traditionnels » est difficilement acceptable, quelle que soit le type de société étudiée¹. Une analyse du sentiment religieux de la « chance » en terme de classe ou de catégorie sociale ne nous semble pas pertinente ici, même si l'on peut souligner les influences ou les imprégnations d'un milieu socio-économique sur l'autre. L'objet de cet article sera plutôt de rendre compte des différents usages symboliques et pragmatiques de la chance afin de tenter d'en dégager les principes sous-jacents. On se fondera ici sur un matériau ethnographique recueilli en milieu rural et urbain bolivien, et plus précisément sur un ensemble de contextes dans lesquels la chance se place au cœur des exégèses et des conduites rituelles.

LES SPÉCIALISTES DE LA CHANCE

Considérons d'abord la notion de chance sur son terrain privilégié, parmi les spécialistes attitrés -les *yatiris* - puisque ces derniers ont pour rôle essentiel d'énoncer des pronostics et de « réparer », par la divination ou par d'autres techniques rituelles, les désordres et les dérèglements du cosmos. Leur pouvoir d'action sur le bon fonctionnement des choses de ce monde se concrétise en effet par des rituels visant à attirer la chance et conjointement, à éloigner la malchance ou les fléaux qui affectent la vie de la communauté ou celle des personnes. On leur assigne également l'aptitude à « deviner » le sort et on les consulte volontiers, notamment dans les villes et sur les lieux de pèlerinage, à titre individuel. « Je vais deviner ta chance », ont-ils coutume de dire lorsque vous sollicitez leur savoir-faire par une lecture divinatoire des feuilles de coca. Le *yatiri* prédit alors des succès ou des échecs sur votre vie présente et à venir, non sans recommander les remèdes ou précautions à prendre pour atténuer les obstacles susceptibles d'entraver votre chemin. Lorsque des menaces pèsent sur votre personne ou lorsque vos projets semblent voués à l'échec, le *yatiri* dira qu'il « manque de la chance » (*falta suerte*). Les rites prescrits auront alors pour but de vous réconcilier avec les divinités censées influencer sur votre vie en les « invitant » à consommer un certain nombre d'ingrédients sacrificiels et en invoquant leur protection. En tout état de cause, la lecture de la chance, même lorsque qu'elle révèle des facteurs supposés « inconnus » à son consultant, vise surtout à influencer sur l'avenir et à renouer un dialogue avec les divinités et les esprits environnants. Décryptée par un expert dans l'exercice et la légitimité de ses fonctions, elle rend compte d'un « état des lieux » des paramètres qui jouent en votre faveur ou en votre défaveur, et sa consultation vous orientera sur les moyens permettant d'activer ou de contrer les bons et mauvais éléments influents. Ces moyens seront rituels et feront appel à des techniques de médiation avec les différents partenaires imaginaires.

Dès lors que l'on se place du point de vue des *yatiris*, la notion de chance s'en trouve nuancée. En effet, la chance du *yatiri* est d'abord celle qui le sauve de sa propre mort dans l'expérience de son initiation. Comme je l'ai exposé dans mes travaux antérieurs (V. de Véricourt (1998 ; 2000)), la fonction de *yatiri* s'exerce sous la légitimité d'une élection divine, celle de la foudre, qui provoque symboliquement une mort et une renaissance. L'individu frappé par la foudre connaît alors deux sorts : si l' élu survit au choc, c'est le signe qu'il a été choisi pour devenir devin-guérisseur. Cette marque d'élection, qui entame pour l'être désigné une vie nouvelle d'initié, est qualifiée par les *yatiris* de *suerte* (« chance ») ou de *gloria* (« gloire »). S'il meurt au contraire, le signe

du feu céleste est un châtement tout comme peuvent l'être la grêle ou le gel qui ravagent brutalement les récoltes. De même que le vent, les tempêtes, les orages, les sécheresses ou les grandes catastrophes naturelles, la foudre revêt pour les non initiés un caractère néfaste qui fait d'elle une force responsable de mort et de destruction. Un *yatiri* du Nord de Potosi résume ci-dessous cette ambivalence du feu céleste :

« La foudre peut faire mourir n'importe qui. Lorsque la foudre tue un homme, cela arrive n'est-ce pas, cela, nous disons que [...] c'est un châtement, ce n'est pas de la chance. C'est de la malchance. Pour celui qui n'est pas brûlé, c'est de la chance; Cela tue les personnes, non? Mais certaines ne sont pas tuées, même lorsque la foudre leur parvient, elles arrivent à récupérer; cela, c'est la chance ».

Pourquoi qualifier de « chance » cette marque divine qui porte en elle l'idée d'un coup, d'une mort, d'une blessure ou d'une perte? La chance apparaît ici comme une forme de grâce, au sens juridique du terme, dans la mesure où l'individu naturellement condamné par la foudre peut néanmoins se retrouver épargné, « gracié », ou plus encore, élu par la divinité. Signe d'élection, le « coup de foudre » fera de l'initié un individu désormais conducteur de chance, pourvu d'une nouvelle « âme » ou d'un principe vital animé par les pouvoirs de la divinité. Les qualités reconnues au maître de la foudre, Santiago (saint Jacques), sont d'ailleurs comparables aux qualités prêtées aux *yatiris*; par un processus d'identification, on dit de Santiago de Bombori, un saint miraculeux vénéré dans une chapelle du Nord de Potosi, qu'il est lui-même le meilleur des *yatiris*. Comme le commentait un pèlerin sur les lieux du culte :

« Ils disent que c'est un bon yatiri; c'est pour cette raison que les gens viennent chaque année le veiller dans l'église, avec des bougies, ils lui donnent une messe, puis une autre, et ensuite ils savent [deviennent eux-mêmes yatiris]. Notre seigneur Santiago de Bombori sait tout : il sait lire dans la coca, il sait deviner la chance, il sait soigner... N'importe quel [yatiri] peut venir ici, deux années, trois années, et ça y est. Et il [le seigneur] lui dit : - « Je vais t'enseigner à voir la chance; désormais tu sauras voir la chance; et ainsi, tu es prêt pour l'année suivante! »

À l'image de la foudre qui terrasse violemment les hommes et les animaux et de son représentant direct Santiago, saint de la guerre armé d'une épée ou d'un fusil, la « chance » des *yatiris*, au moment de leur élection, ne revêt pas seulement un caractère fortuit : elle se montre agressive, sauvage et destructrice, surprenant les individus jusque dans leurs maisons ou en plein sommeil. C'est là aussi l'une des règles de l'élection : elle doit saisir l'initié par surprise et changer subitement le cours des choses. Le propre de la chance n'est-il pas

dans cette rencontre avec des événements incontrôlables ? Ici encore, la « chance » rejoint les conceptions du risque et de l'aléatoire et se prête plus que jamais au jeu de la vie et de la mort.

Rien d'étonnant à ce que le même terme de « chance », par extension, soit appliqué aux instruments divinatoires. On pense en effet que la foudre, en tombant au sol, décharge en même temps des projectiles - les pierres de foudre (*illas* ou *illa-pa*), « balles » lancées par Santiago à l'aide de sa fronde, de son pistolet ou de son fusil. On notera que la croyance aux objets envoyés par les divinités est aussi véhiculée par les pasteurs de la puna péruvienne : les amulettes *enqa* (ou *illa*) sont en effet des pierres envoyées par les divinités des montagnes à travers les sources ou les lacs d'où elles sont censées provenir. Les *enqaychu*, des petites pierres brillantes et polies, non taillées, sont recueillies par les pasteurs qui les conservent comme un signe de « chance » (Flores Ochoa, 1976).

Les *yatiris* portent sur eux ces instruments (qu'ils désignent souvent sous les termes de *instrumentus*, *glorias*, *santiakos* ou encore *suertes*) qu'ils utilisent à des fins thérapeutiques ou divinatoires. Les instruments leur permettent en effet de dialoguer avec les esprits conciliants et d'éloigner ceux qui sont néfastes ou porteurs de malchance (maladies, accidents, rapt de l'âme). Plus généralement, les instruments constituent le lien concret du *yatiri* avec les divinités électriques. Ils l'accompagneront tout au long de sa vie comme la matérialisation et le signe visible de ce lien. Néanmoins, tous les *yatiris* n'en sont pas pourvus : seuls les *yatiris* aptes à réaliser des séances de type chamanique possèdent les « balles » qui, dotées d'un petit orifice, permettent en sifflant de convoquer les esprits. Les autres attendent que les petites pierres leur parviennent un jour par la volonté des esprits de la foudre. Et trouver les « balles » est un signe de chance, puisqu'il s'agit encore d'un événement fortuit au même titre que l'élection initiatique.

Ces considérations faites, il serait erroné de concevoir la « chance » des *yatiris* au sens de « gain » personnel, même si la possession des instruments et le statut même de *yatiri* octroient à cette catégorie d'individus un véritable pouvoir d'influence sur la vie des personnes ou du groupe. D'abord parce qu'être élu par la foudre est davantage vécu comme une charge que comme un privilège, et souvent à juste titre. La vie du *yatiri* est lourde de responsabilités et compromet facilement sa santé, l'élu étant contraint, à des fins rituelles, de boire des quantités d'alcool beaucoup plus importantes que les autres membres de la société. Il doit aussi consacrer une grande partie de son temps (pris sur son propre temps de travail agricole) au traitement des maladies et des fléaux, sans compter les rites périodiques pour lesquels il officie au titre de représentant de sa communauté. Par ailleurs, les *yatiris* sont les cibles privilégiées de toutes sortes d'accusations qui ne facilitent pas leur vie quotidienne². Aussi, lorsqu'ils évoquent leur propre « chance », les *yatiris* se réfèrent-ils davantage

à leurs obligations sociales et religieuses qu'à l'idée d'un bénéfice. La chance revêt d'ailleurs un caractère nocif et même dangereux : l'élection par la foudre, toujours violente, déclenche par la suite des « troubles » et des « maladies » durables ; dès que l'élu manque à ses obligations rituelles, il est immédiatement rappelé à l'ordre par les esprits électeurs qui lui envoient des châtiments (douleurs physiques, pertes) ; les instruments eux-mêmes, s'ils ne sont pas utilisés, peuvent se retourner contre leur possesseur en provoquant la mort ou le malheur. Il s'agit donc d'une « chance » ambivalente, prompte à tous les excès, qu'il faut sans cesse apaiser et même domestiquer. Conçue comme « surnaturelle », celle-ci a toujours sa raison sociale. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle lorsqu'ils officialisent leurs fonctions dans la société, les yatiri sont soumis à des rituels d'investiture au cours desquels ils doivent jurer de servir leur communauté « légalement », c'est-à-dire pour le bien des personnes et du groupe. Chacun sait en effet qu'un pouvoir d'une telle envergure peut servir à mauvais escient, comme le font les « sorciers » considérés comme des traîtres ayant rompu leur contrat tacite avec les règles du bon fonctionnement de la société.

Ainsi, du moins idéalement et idéologiquement, la « chance » du yatiri ne profite-t-elle pas à ce dernier mais s'exerce au contraire pour le bien des autres ou de la communauté à laquelle il est rattaché. La règle déontologique postule d'ailleurs l'impossibilité, pour le yatiri, de se soigner lui-même ou d'exercer pour le compte de sa propre famille nucléaire. Les propos d'un yatiri de la région de Pocoata témoignent ainsi que :

« Entre nous [au sein de la famille] nous ne pouvons pas nous soigner. Nous soignons seulement les autres. Le jour où j'ai perdu mon instrument de mesure pour la coca [coca tapuy], j'ai essayé de me lire dans la coca [afin de le retrouver]. Mais pour moi-même, cela ne sort pas. Je suis allé me faire lire la coca par quelqu'un d'autre. »

Durant toute son existence, le yatiri, s'il accomplit tous les rituels nécessaires et s'il pratique comme un « bon yatiri », bénéficie en retour d'une protection particulière octroyée par ses esprits auxiliaires : il sera « aidé » dans sa vie quotidienne pour ne jamais manquer de ressources, de productions ou de biens. La chance désigne alors ce pouvoir d'abondance, de reproduction et de bonne santé, en même temps qu'elle désigne la qualité de la relation du yatiri avec ses esprits électeurs. C'est en ce sens que la « chance » représente un pouvoir toujours agissant et doté de vertus. Cependant, il peut arriver que la chance s'en aille, que le yatiri, au terme de longues années, constate que sa vie ne s'est jamais améliorée, et que les services rendus aux divinités ne lui sont pas rendus. Un yatiri d'une communauté de Pocoata témoigne :

« *Mon Oncle Modeste a ses balles, lui aussi. Moi je lui dis : laisse-les, va les rendre ; les gens peuvent dire du mal de toi, ça, tu n'y penses pas ; il n'y a pas plus d'argent [depuis que tu es yatiri], la production [agricole] est mauvaise, les animaux ne peuvent même plus se reproduire. »*

Ce *yatiri*, bien qu'élu par la foudre, ne bénéficie pourtant pas de la chance et de la protection promises par les divinités électriques. Dans ce cas, il est toléré que s'il n'en sent plus la force, qu'il se sent abandonné par ses esprits auxiliaires, qu'il souffre d'une maladie ou pour d'autres raisons qui lui sont propres, un *yatiri* puisse cesser de pratiquer. Toutefois cette situation ne favorise pas l'image sociale du *yatiri* : si la *chance* s'en va, on pensera que ce dernier n'a pas bien rempli sa fonction ou qu'il a peut-être agi comme un sorcier.

On l'aura compris, la chance du *yatiri* est loin d'être conçue comme un bien à usage personnel, ni même comme un bien personnel. Le *yatiri* n'est lui-même qu'un conducteur de chance, un être intermédiaire dont le statut et le savoir-faire sont mis au service de la médiation entre les hommes et leurs partenaires religieux. La chance demeure donc une puissance abstraite maîtrisée par les divinités et vouée à circuler parmi les Hommes.

LES FORMES DE TRANSMISSION ET DE REDISTRIBUTION DE LA CHANCE

Effectivement la chance circule, mais selon des voies ou des itinéraires pré-établis. En ce qui concerne les *yatiris*, elle se transmet de générations en générations par héritage ou par le biais du mariage. Ainsi, on admet que certains individus puissent entrer dans la fonction et légitimer leur élection par le seul fait d'avoir eu un père, un beau-père ou un grand-père touché par la foudre (et devenus *yatiri*). Cette règle permet en outre d'exercer comme officiant sans n'avoir jamais été une cible directe du feu céleste : la marque de la foudre, lorsqu'elle signe un individu, atteint aussi sa descendance. D'autres deviennent *yatiri* suite aux présages et signes parvenus à leurs épouses ; d'autres encore sont marqués corporellement dès la naissance ou naissent sous le signe de la chance ; enfin, les héritiers peuvent aussi devenir *yatiri* en acquérant les instruments (trouvés « par hasard ») légués par leurs parents. Ainsi, la chance se transmet bien le long d'une chaîne héréditaire, mais ne peut être efficace qu'à l'extérieur de ce même réseau de transmission. Comme on l'a vu plus haut, la « chance » du *yatiri* est nulle au sein de sa famille nucléaire.

Cette idée se retrouve explicitement dans la façon de concevoir la visite des sanctuaires miraculeux. On pense en effet qu'un lieu miraculeux n'a d'effets bénéfiques que pour les pèlerins venus de loin, et non pour les gens du lieu.

Avant de revenir sur cette idée, notons au passage cette même règle de l'altérité où la chance n'a d'efficacité qu'à partir du moment où elle est redistribuée.

Transmissible et fluide à l'intérieur du corps familial, la chance des *yatiris* constitue une véritable chaîne le long de laquelle chaque maillon est pris dans une logique d'obligations. Si par exemple un individu prédestiné ou élu décide de renoncer à exercer, il doit obligatoirement se soumettre à certains rites au risque d'être gravement puni par les divinités électriques. Comme le remarque très justement J.P. Albert (1994 : 242) à propos des chaînes de la chance de Saint Antoine, «...la chaîne exprime la crainte de la rupture. C'est qu'elle est œuvre multiple. Le maillon le plus faible sera le lieu aisément repérable de l'échec, un échec de la totalité dont il sera responsable [...] et quiconque est pris dans une chaîne a des responsabilités infinies ». Un individu prédisposé par héritage qui renonce à assumer ses fonctions de yatiri risque évidemment de rompre la continuité de la chaîne et d'interrompre, en conséquence, le flux de circulation de la chance. Il doit donc prendre des dispositions particulières (demander pardon aux divinités de la foudre, sacrifier un mouton et donner une messe en leur nom) afin de se délier de la vocation de *yatiri* qui le liait malgré lui. Ces rituels remettent la chance en circulation qui sera, par la suite, redistribuée à d'autres. L'obligation de faire suivre, et corrélativement, le danger de conserver, agissent ici dans le même sens : il s'agit avant tout de poursuivre la continuité de la chaîne et à travers elle, de perpétuer la vie. N'oublions pas que la chance transmise de père en fils représente non seulement une force vitale, un pouvoir de reproduction, mais aussi l'aptitude à dialoguer avec les ancêtres qui eux-mêmes assurent aux hommes la continuité de la vie. Faire la chaîne, comme le souligne encore J. P. Albert (*op. cit* : 244), équivaut à « devenir le maillon anonyme d'un projet de dimension cosmique ». La rompre, c'est d'abord se soumettre à la sanction d'une mort violente (telle est la menace de châtement proférée par les divinités de la foudre) et plus largement, interrompre l'œuvre collective de survie. C'est pourquoi des aménagements sont toujours prévus pour répondre aux situations problématiques.

C'est à ce titre que certains sanctuaires sont considérés comme de véritables lieux de redistribution de la chance. Le sanctuaire de Bombori mentionné plus haut, dans le Nord de Potosi, en offre un remarquable exemple³. Dédié au culte de Santiago, ce petit sanctuaire rural devient chaque année, à la fin du mois de juillet, le centre d'un grand pèlerinage national. Quantité de *yatiris* viennent y parfaire leur initiation et effectuent le pèlerinage dans l'intention d'y acquérir les fameuses « balles ». Il existe en effet un véritable stock de petites pierres chamaniques dans l'église de Bombori, instruments restitués par tous les *yatiris* qui, en fin de parcours ou par renoncement, viennent les remettre à son propriétaire d'origine, Santiago. Tandis que les uns restituent leurs instruments, les autres viennent au contraire s'en pourvoir. Les pierres passent donc de

main en main par l'intermédiaire d'un sacristain attitré qui en assure ainsi la redistribution. Un *yatiri* du Nord de Potosi en relate ci-dessous le principe :

« On les voit clairement [les balles], devant le Seigneur. On lui demande pardon avec du copal [encens] et on lui dit : « Mon Seigneur, pardonne moi, maintenant c'est à mon tour. Nous venons prendre les balles avec tout notre cœur » ; et on fait des ch'allas [libations rituelles] ; et on les emporte simplement. »

Ces pratiques confirment notre hypothèse selon laquelle les *yatiris* se considèrent comme porteurs ou conducteurs d'un pouvoir qui les dépasse et qui surtout ne leur appartient pas. La chance participe bien à un projet collectif et ne saurait se concevoir comme un bien cumulable. En outre, les lois de circulation de la chance se vérifient également dans le contexte communautaire, comme en témoigne le système d'investiture des autorités traditionnelles analysé par G. Rivière (1995) à Sabaya, dans le Carangas. L'auteur souligne précisément le potentiel de « chance » dont sont investies les autorités (*jilaqatas* et *caciques*) pendant la durée annuelle de leur charge. Les rituels qu'ils sont tenus de réaliser à différentes périodes du cycle agricole et le fait de porter, pendant toute la durée de leur mandat, le nom des ancêtres de la Communauté, leur confèrent un statut magico-religieux comparable à celui du *yatiri*, chacun devenant ainsi porteur de chance et d'une force vitale (en aymara : *qamasa*) transmise par les divinités ancestrales. C'est en ce sens que l'auteur écrit :

« El jilaqata y el yatiri, según procedimientos distintos e intensidades variables, acceden a una suerte de inmortalidad simbólica y a un conocimiento que proviene del mismo mundo, el de los ancestros y los muertos » (Rivière, op cit : 121).

Tandis que les *yatiris* sont censés porter la *chance* pendant toute la durée de leur existence, les autorités traditionnelles de Sabaya la véhiculent pendant un cycle complet (1 à 3 ans) avant de la faire circuler en la redistribuant, à travers le système rotatif des charges. Ce système, qui oblige chaque membre de la communauté à assumer, à tour de rôle, une fonction et des responsabilités civiles et religieuses au sein de la communauté, se retrouve à plus petite échelle à l'occasion de certains rituels. Dans les campagnes du Nord de Potosi par exemple, il est tout-à-fait significatif que les « rondes de ch'alla » (*rondas de ch'alla*), ces longues séquences de libations rituelles adressées aux divinités environnantes pendant lesquelles on distribue à tour de rôle des bols de *chicha*⁴ à chacun des participants, sont souvent appelées *suerte*. Le « guide de la chance » (*guía de la suerte*) se charge alors d'annoncer au groupe le nom des esprits auxquels chaque ronde (ou *suerte*) est adressée tandis qu'une femme ou un membre chargé du service (*servicio*) effectue la distribution de la *chicha*.

Image d'une chaîne encore, avec ses différents maillons, où la source d'abondance (la jarre remplie de *chicha*) circule de personnes à personnes pour être partagée collectivement⁵. La *chicha*, comme toute boisson alcoolisée, est d'ailleurs censée procurer dans le corps et l'esprit de celui qui la consomme un surplus de force et l'état d'ivresse qu'elle provoque favorise le rapprochement avec le monde des ancêtres⁶. La ronde de la chance, tout comme la chance transmise par la divinité de la foudre aux yatiris et à leurs héritiers, renoue le dialogue avec les ancêtres tout en réactivant leur puissance pour la vie présente et à venir.

Dans les communautés pastorales du Nord-ouest argentin, la notion de chance peut faire l'objet de stratégies sociales et économiques particulières afin d'agir positivement sur la reproduction des troupeaux. Les travaux de B. Göbel (1997) démontrent en effet que la *chance*, visible et mesurable selon la capacité du troupeau à se multiplier, est testée auprès du gardien de troupeau avant d'être exploitée par les autres membres de la famille ou de la communauté. On considère en effet que toutes les personnes n'ont pas le même potentiel de chance, et qu'il vaut mieux confier à ceux qui en possèdent davantage le soin de garder les animaux. Le facteur *chance* devient alors une composante essentielle dans le jeu des relations sociales, notamment dans les relations de parrainage.

Ces différents cas de figure illustrent encore la façon dont la chance, puissance abstraite, circule les individualités qui en sont les conducteurs au profit d'une collectivité. Par ailleurs, on remarque que le potentiel de chance semble toujours augmenter lorsqu'il croise la notion d'altérité : dans le Nord-ouest argentin, selon B. Göbel (*op cit*), les plus « chanceux » sont les membres des familles partis migrer loin de la communauté ; dans le Nord de Potosi, la chance des *yatiris* ne s'exerce que pour le bien des personnes extérieures à la famille ; de même, les sanctuaires ne sont miraculeux que pour les personnes venues d'un autre lieu, etc. La chance se transmet donc par des réseaux de circulation internes mais prend toute son efficacité magique précisément en dehors de ceux-ci, selon un vieux principe de redistribution des richesses.

LES « MARCHÉS » DE LA CHANCE

Nous voilà naturellement conduit à examiner une autre dimension du principe de chance dans ses relations avec la notion de richesse. La chance et l'argent, dans le monde minier comme dans le monde agricole ou pastoral, ne sont pas séparés de la notion de fertilité, de procréation. On considère en effet que l'argent pousse à l'intérieur des mines au même titre que les plantes à l'intérieur de la terre. La mine, la terre et le troupeau sont des sources de

prospérité dont le potentiel illimité est désiré pour tout le monde. Cependant, la chance n'en contient pas moins ce grand paradoxe : elle occasionne des pratiques égalitaires de redistribution mais reste néanmoins un facteur de différenciation entre les personnes. On peut donc la « tester » sur les uns pour l'exploiter à son propre compte ou, plus fréquemment, tenter de se la concilier en conservant chez soi (ou sur soi) une « part » de chance sous la forme d'amulette. Ainsi, les petites pierres *enqa* (ou *illa*) trouvées par les pasteurs de la *puna* péruvienne ne sont pas seulement un « signe de chance » : elles en sont un germe au pouvoir reproducteur et multiplicateur. Dans les mines, les pierres précieuses singulières par leur taille, leur couleur ou leur forme (appelées *mama* ou *illa*⁷) étaient vénérées en partie pour les mêmes raisons : elles étaient considérées comme les germes du métal précieux et on leur attribuait des pouvoirs reproducteurs⁸. Dans les champs, les produits récoltés présentant des formes singulières ou inhabituelles sont également conservés et censés contribuer à la bonne reproduction agricole. Les amulettes *illa* ou *mama suerte*, des petites pierres sculptées aux formes souvent figuratives, font également partie de la panoplie d'objets précieusement conservés. Leur propriétés sont, pour la plupart, de procurer la chance et l'abondance. Elles sont utilisées à des fins magiques et se gardent dans les porte-monnaies, à domicile ou dans les commerces afin de faire prospérer les affaires et d'attirer la clientèle.

Mais c'est sans doute à l'initiative des *paceños*⁹ aymaras que l'on doit le développement le plus spectaculaire d'un véritable marché d'amulettes qui, chaque année à la Paz, attire des milliers de familles et d'individus en quête de chance¹⁰. Le marché des *alacitas*, tradition aujourd'hui largement répandue dans toute la Bolivie et participant à tous les pèlerinages, est une gigantesque vente d'objets miniaturisés reproduisant fidèlement tous les biens et les richesses convoités. Véritable monde en miniature, il permet à chaque intéressé de planifier le futur et la prospérité, chaque amulette étant censée produire son semblable dans la réalité et se multiplier. à l'image du cycle agricole, ce principe reproducteur agit en principe d'une année à l'autre.

Tous les ans, le marché des *alacitas* s'adapte un peu plus aux nouveaux besoins de la société : sont figurés des outils, des valises, des billets d'avion, des passeports, des diplômes, des animaux, des billets de banque (en monnaie nationale ou en dollar), des jeeps, des camions de marques réputées, de la nourriture (riz, farine, sucre, café), des biens de consommation courante (papier hygiénique, lessive, dentifrice, lait en poudre), des sacs de coca, des ustensiles domestiques (vaisselle, meubles, électroménager), des animaux domestiques, etc. Certains achètent un camion et y remplissent une cargaison de biens. D'autres misent sur le voyage et l'argent, achetant par exemple un passeport bolivien et une liasse de billets. Ceux qui espèrent ouvrir un commerce achètent des produits manufacturés, ou même un magasin (*tienda*). Ce véritable

marché de la chance exprime ainsi une anticipation symbolique du fruit ou du succès que l'on espère obtenir. Représentation ludique du procédé d'acquisition des richesses, il se distingue cependant des règles premières de la chance : celle de la rencontre hasardeuse ou imprévisible avec l'événement. *Alacita*, qui en aymara signifie « achète-moi », traduit bien cette idée de transaction volontaire. Ainsi, le marché des objets miniatures, s'il s'affiche comme le modèle réduit des richesses de ce monde, représente aussi le jeu de leur transaction. Toutefois, la transaction en question relève davantage du simulacre que de la réalité : le prix d'achat est en effet modique comparé à la valeur de l'objet réel. La taux de change proposé (10 000 dollars pour un bolivien ! crient les vendeurs d'*alacitas*) souligne l'inégalité (comme le caractère ludique) de l'opération. On peut aussi simuler l'achat d'une maison ou d'un titre de propriété que l'on fait contresigner par un témoin, parfois choisi parmi des inconnus. La portée symbolique de cette mise en scène est cependant d'envergure : le fait d'acheter restitue bien une action dont l'enjeu est d'influer sur l'avenir. Comme le remarque R. Hamayon (1995 : 94) à propos des « jeux » rituels : « représenter une action, c'est la reproduire symboliquement pour qu'elle se produise vraiment [...], mais cela peut être aussi la répéter en miniature en vue de mieux la réaliser ensuite, ou se préparer à l'accomplir ». En fait, le simulacre des *alacitas* a aussi pour vertu de rendre présent ce qui ne l'est pas, et, sur un registre symbolique, de passer d'une situation fictive à une situation réelle. Ici encore, la chance s'ébauche dans le geste et non dans le fait de cumuler des richesses. Acheter accomplit ici le geste performatif qui permet aux objets de devenir la semence vitale du projet d'acquisition des biens. C'est pourquoi jouer le jeu des *alacitas* n'exprime pas seulement un souhait, il entame sa réalisation.

LES PÈLERINAGES DE LA FORTUNE

C'est en vertu d'un principe similaire que les boliviens se mobilisent périodiquement vers les sanctuaires « miraculeux », les saints participant pleinement au principe de reproduction du cycle vital, à celui des richesses et de la fertilité. Sur les chemins menant au sanctuaire de Bombori, les dévots de Santiago ponctuent leur voyage de haltes successives près des « calvaires » où ils édifient, avec des pierres ramassées sur place, des petites maisons miniatures (*wasis*). Comme les *alacitas*, ces constructions représentent, en modèle réduit, les maisons ou les commerces que l'on espère obtenir en échange du pèlerinage. Avant de poursuivre le voyage, on prend soin de les arroser abondamment de bière et on les décore de confettis multicolores, ingrédients solides et liquides donnant vie aux *wasis* afin qu'elles se reproduisent à échelle réelle au même titre qu'une semence. Sur le lieu du culte, des offrandes sacrificielles

sont destinées à la consommation du saint dont on réactive le pouvoir de germination souterrain.

En quête de chance, de santé et de prospérité, les pèlerins investissent l'espace d'un lieu « miraculeux » parce que ce celui-ci est porteur d'un pouvoir de reproduction illimité. C'est donc là, dans la rencontre directe avec ces intercesseurs et ces lieux religieux, qu'il est bon de mettre en œuvre un projet ou que des rites propitiatoires peuvent restituer un ordre ou un équilibre perdus (malchance, envoûtement, maladie et tout ce qui se caractérise par un « manque de chance »). Mais s'il est des pèlerinages où l'objectif premier est de contenter l'appétit d'un saint pour qu'à son tour celui-ci vous alimente, il en est d'autres où prévaut surtout l'acte de prendre, même si chaque fois la rencontre avec la divinité s'élabore sur le registre d'une transaction réciproque. Le pèlerinage de la Vierge d'Urkupiña illustre sans doute mieux que tout autre les moyens rituels imaginés pour prélever à la nature une part symbolique de fortune. Ce lieu de culte en pleine effervescence, situé dans un bourg de la vallée de Cochabamba, attire chaque année des milliers de dévots depuis les hauts plateaux de l'altiplano jusqu'aux plaines tropicales de Santa Cruz (photographie n°1). Les journaux nationaux, aux alentours du 15 août, exaltent alors la renommée de cette nouvelle « patronne de l'intégration nationale », une Vierge qui, il y a une cinquantaine d'années, n'attirait qu'une faible population de paysans issus de communautés environnantes.

Les célébrations commencent par un majestueux défilé folklorique pendant lequel, deux jours durant, de nombreux groupes de danseurs manifestent leur ferveur religieuse. Danser pour la Vierge représente en effet un double sacrifice physique et économique : il faut payer la location ou la confection du costume et supporter son poids, souvent très important, pendant toute la durée du défilé. Il faut également assumer de nombreuses dépenses, alimenter les caisses de la confrérie et payer l'orchestre qui accompagne les danseurs. De plus, chacun s'engage à respecter la promesse faite à la Vierge de danser pendant trois années, si possible consécutives.



PHOTOGRAPHIE N° 1 : LE PELERINAGE DE LA VIERGE D'URKUPIÑA (CLICHÉ : VIRGINIE DE VÉRICOURT).

On se donne donc soi-même en gage en espérant bénéficier en retour de sa protection et de ses faveurs.

Les festivités se poursuivent le lendemain par la grande procession qui conduit la Vierge depuis l'église jusqu'au « calvaire », lieu où, selon la légende, elle serait apparue miraculeusement à une jeune bergère. Le « calvaire », vaste colline surplombant le bourg à une distance d'un kilomètre, a l'aspect d'une grande carrière de pierres. Le jour suivant la procession, les pèlerins viennent y extraire des morceaux de roche à l'aide de pioches ou de marteaux afin d'effectuer un « emprunt » en argent à la Vierge. Le calvaire prend alors l'aspect d'une gigantesque fourmilière et devient l'objet de toutes les convoitises. Chacun y tente sa chance en martelant la roche d'un coup sec : plus le morceau prélevé est grand, plus la chance d'obtenir des richesses s'accroît. On emporte alors la pierre chez soi, non sans l'avoir fait bénir par un prêtre, et on la préserve, comme une amulette, jusqu'à l'année suivante (photographie n°2). A cette date, on retourne sur le calvaire afin de restituer le « capital » emprunté, avec les « intérêts » en plus, selon les termes utilisés, c'est-à-dire avec une offrande (bougie, fleurs, ex-voto, aumône, etc).

À Urkupiña, les pèlerins miment et reproduisent les gestes du mineur : ils creusent le calvaire à l'aide d'un outil et tentent leur chance tout comme le mineur lorsqu'il espère rencontrer, dans les galeries obscures, une veine de métal précieux. Cette homologie est d'ailleurs explicite puisque les pèlerins dénomment eux-mêmes « mines » ces espaces de travail sur lesquels ils martèlent la pierre. Tout comme la terre procure les produits de l'agriculture, le calvaire apporte, au même titre qu'une mine d'argent, son potentiel de richesses distribuables à tout un chacun. Valeurs agricoles, valeurs minières, valeurs marchandes mais aussi nouvelles valeurs capitalistes sont ici réunies autour d'un même principe : celui de prélever à la nature une part de ses ressources, et en l'occurrence, de son « crédit ». D'ailleurs,



PHOTOGRAPHIE N°2 : QUAND LE PELERIN TENTE SA CHANCE À URKUPIÑA (CLICHÉ : VIRGINIE DE VÉRICOURT).

l'idée que l'argent « croît » sur son terrain naturel de reproduction s'accorde bien avec la métaphore de la banque, qui n'est pas spécifique aux sociétés andines¹¹. Les ressources de l'environnement naturel sont bien conçues comme des parts dont les hommes réclament sans cesse les bénéfices, et c'est sous le terme de « banque » (*banco*) que l'on désigne, du moins dans la région de Potosi, les montagnes qui, dans leurs entrailles, stockent de l'argent en abondance.

Mais si l'argent convoité sur le calvaire se prête aujourd'hui davantage à l'accumulation des richesses qu'à leur reproduction, la chance, elle, reste un facteur d'aléatoire qui circule au bonheur des uns et à la déception des autres. En effet, la chance n'est pas un bien en soi que l'on prélève et que l'on conserve sans condition. Le fait d'introduire une notion de hasard (pour ne pas dire divinatoire) au moment-même où l'on martèle la pioche - la taille de la pierre extraite déterminant la quantité d'argent disponible pour l'année - montre que la chance doit être traitée comme une transaction à l'intérieur d'un système d'obligation. C'est donc au prix d'un effort, c'est-à-dire du « travail » (un geste encore, où le labeur du travail physique est mimé) effectué sur la mine du calvaire, que la chance surgit ou non. En somme, la chance demeure bien liée à l'idée d'élection en même temps qu'à la gestuelle volontaire pour tenter de se la concilier. Par ailleurs, la Vierge est propriétaire de l'argent (comme Santiago est propriétaire des instruments divinatoires des *yatiris*), mais la chance demeure quant à elle entre des mains invisibles, au-delà de toute logique d'appartenance. Le propre de la chance n'est-il pas justement de tourner en faveur des uns avant de circuler dans les mains d'autrui ?

En apparence, on serait tenté de comparer le rituel du calvaire à une gigantesque loterie, loterie dont la logique serait celle de réaliser des prodiges, des « miracles ». Mais la comparaison s'avère trop rapide ; du moins, elle évince un aspect non négligeable des règles de la transaction de la chance. En effet, même lorsque le calvaire s'offre comme le lieu de tous les possibles, jeu dans lequel chacun joue son destin, ces possibles recèlent des limites notoires. On pense en effet que chacun est en mesure d'obtenir une quantité d'argent ou de biens correspondant à ses besoins. Dans la croyance, cette restriction se traduit par l'idée que la divinité (la Vierge d'Urkupiña, mais aussi d'autres saints « miraculeux ») donne davantage de biens aux riches et un peu moins aux pauvres, c'est-à-dire qu'elle donne en proportion du niveau économique de l'individu qui la sollicite : aux paysans des animaux, aux transporteurs des camions, aux marchands un bon commerce, aux artisans un bon savoir faire, etc. M. Lagos (1992), qui émet la même remarque au sein du culte d'Urkupiña, pense que ce discours révèle une acceptation, par les protagonistes, d'un certain ordre social en place, la croyance traduisant ainsi un discours de classe de la société sur elle-même. Nous pensons que s'il y a bien une conscience de classe (nous dirions plutôt un sentiment d'appartenance socio-économique) de la part des pèlerins, là n'est

pas la seule raison d'être de ce discours. Tout d'abord parce que la chance est elle-même source d'inégalités ; on sait pertinemment qu'elle n'est pas destinée à tous. Mais plus encore parce que toute forme d'excès de chance contredit les règles de base de circulation et de redistribution. Avoir trop de chance est en effet considéré d'un mauvais œil tout comme l'excès de richesses devient suspect aux yeux de la société. C'est le cas notamment des commerçants ou des mineurs trop enrichis dont on dit avec facilité qu'ils ont pacté avec le diable, ou contracté les services d'un sorcier, ou volé leurs semblables, ou vendu leur âme... Il n'est point licite, au sens économique mais aussi religieux de terme, de conserver en les accumulant des richesses prélevées à la nature, car l'accumulation est contraire au principe de circulation. En l'occurrence, la chance reste chance dans la mesure où elle redistribuée. C'est la raison pour laquelle un paysan ne saurait prétendre accéder à des richesses démesurées par rapport à sa condition alors qu'un riche commerçant peut espérer gagner des sommes d'argent conséquentes. On voit bien ici comment la chance, puissance par définition non maîtrisable, doit cependant se soumettre à des formes de socialisation et de domestication.

S'il faut effectivement « croire » à la chance pour en bénéficier, celle-ci - tout comme la croyance - relève davantage d'un comportement rituel que d'une prédisposition spirituelle. Il nous semble en effet, au terme des exemples analysés ci-dessus, que l'idée de chance se conçoit avant tout comme le fluide porteur d'un cycle de vie dont le renouvellement est garanti par la circulation des échanges. Synonyme d'aléatoire, la chance fait néanmoins l'objet de transactions régulées par les lois du partage (certes, inégal) et de la redistribution. En somme et pour être considérée comme telle, la chance doit rester à la mesure de l'homme ; excessive ou incontrôlée, elle redevient sauvage et peut se retourner contre son détenteur. C'est pourquoi la chance naît toujours des règles et des mesures sociales qu'on lui assigne.

Notes

- 1 Sur l'idée de chance telle qu'elle s'est perpétuée dans les sociétés « traditionnelles » et telle qu'elle se transmet aujourd'hui dans différents milieux socio-professionnels européens, voir J. B. Renard (1987).
- 2 C'est ce que remarque également R. Crépeau (1988 : 11) chez les Achuar de l'Amazonie péruvienne lorsqu'il écrit que : « Le chamane paie donc parfois très cher l'acquisition, à un moment de sa vie, d'un statut particulier le démarquant définitivement de son groupe. En acquérant des fléchettes tsentsak, il devient puissant et respecté mais accède du même coup, volontairement ou non, à une logique qui le dépasse et qui le pose comme personnage ambivalent. Cette ambivalence ne lui permet jamais d'accéder à une position sociale confortable qu'il pourrait manipuler à son seul avantage. Bien que certains chamanes se défendent d'être des ensorceleurs, les accusations ne les épargnent pas. »
- 3 Bombori est avant tout un sanctuaire curatif parce qu'il abrite le Saint Patron des yatiris, Santiago, « maître » de la foudre mais aussi pourvoyeur de santé et de fertilité. Son culte réactualise l'ancienne tradition pré-hispanique de pèlerinage vers des huacas aux vertus guérisseuses. Pour une analyse détaillée de ce culte, voir V. de Véricourt (1998).

- 4 Bière de maïs consommée à des fins rituelles.
- 5 C'est la raison pour laquelle l'ethnologue ne peut en aucun cas refuser de s'enivrer avec les autres. Sa présence parmi l'assemblée l'intègre au même titre que n'importe quel membre. Refuser de boire équivaldrait à rompre la continuité de la chaîne et interrompre la circulation des fluides.
- 6 Sur le thème de l'ivresse et des borracheras dans les Andes, voir T. Saignes comp. (1993).
- 7 Les termes *illa*, *llallawa*, *qunupa* ou *mama* désignaient les prototypes « germinatoires » des fruits de la terre et des mines (Platt, Bouysse, Harris, Saignes, à paraître). La définition de *illa* donnée par le dictionnaire de Bertonio ([1612] 1984 : 173) en confirme explicitement l'usage magique et rituel : « toute chose que l'on garde pour les provisions de la maison, comme le *ch'uño*, le maïs, l'argent, les vêtements et même les bijoux ».
- 8 J. Berthelot (1978) ; Platt, Bouysse, Harris, Saignes, *ibid.*
- 9 Habitants de La Paz.
- 10 Le marché des *alacitas* s'est développé à La Paz autour du culte d'Ekeko, figure de l'abondance représentée par un petit personnage bossu au gros ventre sur lequel sont greffées toutes sortes de biens et de richesses. Ce marché annuel qui débute le 24 janvier prend chaque année un peu plus d'ampleur. Il s'est étendu aujourd'hui à toutes les villes de l'altiplano et les *alacitas* se vendent désormais à l'occasion de nombreuses fêtes religieuses.
- 11 Voir à ce propos le cas des sociétés de chasseurs-cueilleurs étudiées par Bird-David (1992).

Bibliographie

- Albert, J. P. (1994), « La chaîne et la chance », *Archives des Sciences Sociales des religions*, 86, 235-262.
- Berthelot, J., (1978), « L'exploitation des métaux précieux au temps des Incas », *Annales*, 33^e année, n°5-6, sept-déc.
- Bertonio, L. ([1612] 1984), *Vocabulario de lengua aymara*, CERES, Cochabamba
- Bird-David, N. (1992), « Beyond « the original affluent society ». A culturalist formulation », *Current Anthropology* n°33, 25-47.
- Bouysse, T. ; Harris, O. ; Platt, T. ; Saignes, T., *Charcas Karakara*, (à paraître).
- Crepeau, R., (1988), « Le chamane Achuar : thérapeutique et socio-politique », *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol 2-3, p. 101-114
- Flores Ochoa, J., (1976), « Enqa, Enqaychu, Illa y Khuya Rumi : aspectos mágico-religiosos entre pastores », *Journal of Latin American Lore* 2 (1) : 115-134
- Göbel, B., (1997), « You have to exploit luck : Pastoral Household Economy and the Cultural Handling of risk and uncertainty in the Andean Highlands », in *Risk and Uncertainty in Pastoral Society*, Barbara Göbel and Michael Bollig (Guest Editors), Oxford-Bergham
- Hamayon, R., (1995), « Pourquoi les « jeux » plaisent aux esprits et déplaisent à Dieu : le « jeu », forme élémentaire de rituel à partir d'exemples chamaniques sibériens », dans *Rites et Ritualisation*, Institut interdisciplinaire d'Etudes Epistémologiques, sous la direction de G. Thinès et Luc de Heusch.
- Lagos, M. L. (1992), Diversidad y antagonismo en los significados de la fiesta de Urkupiña, *Historia y Cultura* n°21-22, avril-oct, La Paz

- Renard, J.B., (1987), « L'idée de chance : attitudes et superstitions », *Diogenes* n°140, 106-130.
- Rivière, G. (1995), « Caminos de los muertos, caminos de los vivos. Las figuras del chamanismo en las comunidades aymaras del altiplano boliviano », *Antropología* n°10, oct.
- Véricourt, V. de, (1998), *Au seuil de la foudre : cultes, langages religieux et chamanisme au Nord de Potosi*, Thèse de Doctorat, IHEAL, Paris III.
- Les serviteurs de la « gloire » : une expression christianisée de l'élection chamanique dans les Andes boliviennes », dans : *La politique des esprits : chamanisme et religions universalistes*, Études réunies et présentées par D. Aigle, B. Brac de la Perrière et J. P. Chaumeil, Société d'Ethnologie de Nanterre (sous presse).

RÉSUMÉ - RESUMEN

En Bolivie, la « chance » est invoquée dans tous les actes significatifs de la vie, dans les activités agricoles, minières et marchandes, dans la divination et à l'occasion de certains grands rituels collectifs comme les pèlerinages... Cet article rend compte des différents usages symboliques et pragmatiques de la chance afin de tenter d'en dégager les principes sous-jacents. Se concilier la chance fait en effet partie d'une stratégie de survie qui entraîne avec elle une multitude de rites, d'attitudes cognitives et pragmatiques. À partir d'un ensemble de contextes dans lesquels la chance se place au cœur des exégèses et des conduites rituelles, on montre ici comment le concept de chance, lié à la notion d'aléatoire et défini par les acteurs comme une puissance non maîtrisable, reste soumise à des formes de socialisation et de domestication.

En Bolivia, la suerte esta convocada en numerosos actos de la vida, en actividades agrícolas, mineras o mercantiles, en la divinación y durante ciertos rituales colectivos como los pelerinajes. Este artículo toma en cuenta varios usos simbólicos y pragmáticos de la suerte para sacar a luz sus principios. Conciliar la suerte forma parte de las estrategias de supervivencia y de múltiples ritos. Este artículo demuestra como el concepto de suerte, ligado a lo aleatorio esta definido por los actores como una potencia indomable, pero socializada y domesticada.

LA DIFFÉRENCIATION SOCIALE ET SPATIALE DES RELIGIONS AU BRÉSIL¹

PHILIPPE WANIEZ*
VIOLETTE BRUSTLEIN**

LA PERTE D'INFLUENCE RELATIVE DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE ROMAINE AU BRÉSIL

EN 1970, l'Église catholique apostolique romaine comptait 86 millions de fidèles parmi les 94 millions de brésiliens, soit 91 % de la population totale ; en 1980, cette proportion s'abaissait à 89 % pour 120 millions d'habitants ; en 1991, elle atteignait le chiffre de 83 % des 147 millions de Brésiliens. L'affaiblissement relatif de l'Église catholique apostolique romaine ne s'explique pas par un mouvement de recul de la religiosité au Brésil, mais au contraire par une extraordinaire diversification de l'offre de croyances au premier plan de laquelle on trouve les religions protestantes qui gagnent plus de trois points entre 1970 (5,17%) et 1991 (8,98%). Dans cette évolution, qui ne prend pas, cependant, l'allure d'un raz-de-marée, les groupes évangéliques traditionnels progressent peu en nombre, et voient même leur influence relative stagner de 1980 à 1991. Le fait majeur revient aux groupes évangélistes pentecôtistes dont le nombre fait plus que doubler au cours des dix mêmes années, et dont l'influence numérique passe de 3,2 % à 5,5 % de la population totale.

* IRD, Laboratoire de Sciences Sociales de l'École Normale Supérieure, Paris.

** CREDAL-CNRS

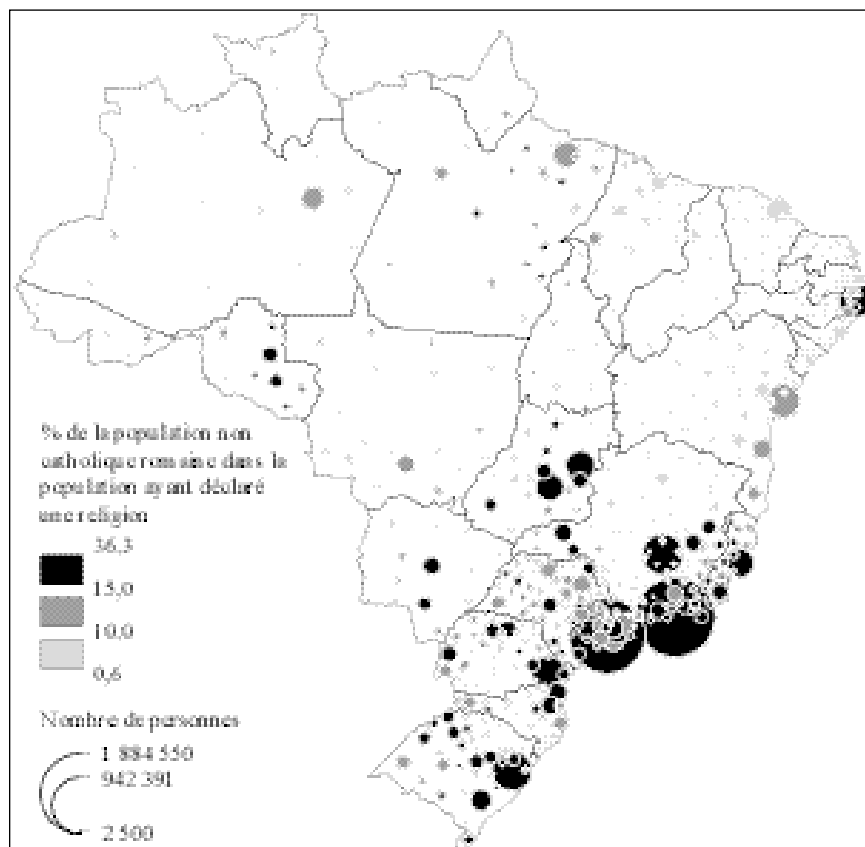


FIGURE 1: POPULATION NON CATHOLIQUE ROMAINE

Sur le plan géographique, l'importance des religions autres que catholique romaine est très nettement différenciée (figure n°1) : Le Nordeste et le Minas Gerais (hormis sa capitale Belo Horizonte) forment le bastion inviolable de l'influence catholique romaine, 10% des croyants lui échappant ; à Salvador et surtout Recife, ce pourcentage atteint respectivement 14,4 et 15,6%.

Le contraste est grand avec les régions Sudeste et Sud où le rejet de l'Église catholique romaine dépasse fréquemment 15% et parfois même 30%. Toutes les capitales sont touchées : Rio de Janeiro (23,1%), Curitiba (16,7%), Porto Alegre (16,2%), São Paulo (15,6%), Belo Horizonte (15,1%) ; Florianópolis est moins atteinte (11%). La région Centre-Ouest et le Pará présentent aussi de forts pourcentages, mais avec des effectifs beaucoup plus faibles en raison de leur peuplement moins dense. Le Rondônia est très touché avec souvent près de 30% des croyants non-catholiques romains (29,1% à Ji-Paraná) ; on sait que cela est dû à la progression des pionniers venus des régions Sud et Sudeste.

Ainsi, l'ampleur de la perte d'influence relative de l'Église catholique apostolique romaine au Brésil, tant sur le plan démographique que géographique justifie qu'on s'intéresse de manière plus approfondie à ce phénomène de différenciation spatiale et sociale. Les sociologues spécialistes des religions et les anthropologues ont naturellement privilégié la voie de l'enquête auprès des communautés religieuses. L'approche adoptée ici est très tout autre puisqu'il s'agit d'évaluer les différences entre religions en fonction de plusieurs indicateurs socio-économiques issus d'une nouvelle exploitation du recensement démographique brésilien de 1991.

LES RELIGIONS DANS LES RECENSEMENTS DÉMOGRAPHIQUES AU BRÉSIL

Au Brésil comme dans d'autres pays d'Amérique latine (Mexique ou Chili), les recensements de la population réalisés chaque décennie contiennent une statistique permettant d'évaluer l'importance de chaque religion. On demande aux personnes recensées de déclarer leur religion (une et une seule). Bien que la qualité des recensements soit souvent remise en cause en raison de la difficulté d'enquêter dans un pays pauvre, il s'agit néanmoins d'une source d'information précieuse à bien des égards : profondeur historique, représentativité démographique, exhaustivité géographique.

Le dernier en date des recensements de la population du Brésil, réalisé en 1991 avec une année de retard, a connu de nombreuses difficultés d'exploitation statistiques, difficultés liées à la crise de fonctionnement de l'appareil de l'État. Ainsi, ce n'est qu'au début de l'année 1997 que l'Institut Brésilien de Géographie et de Statistique (IBGE, organisme en charge du système statistique national dans ce pays) a rendu publics les fichiers relatifs aux conditions et modes de vie, ceux qui précisément renferment les données relatives aux religions.

Les données fournies par l'IBGE ont permis d'élaborer un Atlas des appartenances religieuses au Brésil dont une partie, celle relative aux protestantismes, a été publiée par la revue *Lusotopie* [Waniez ; 1998]. Cet ensemble de cartes montre le poids de chaque religion dans la population de chacune des micro-régions du pays et la localisation précise de chaque courant religieux. On y observe une grande diversité dans les implantations géographiques : forte présence de l'Église catholique dans l'intérieur de la région Nordeste, maintien des « bastions » évangélistes traditionnels (Espírito Santo, Santa Catarina et Rio Grande do Sul), et émergence des mouvements évangélistes pentecôtistes dans les régions de « frontière » agricole (Rondônia, Mato Grosso et Pará) et dans les grandes agglomérations urbaines.

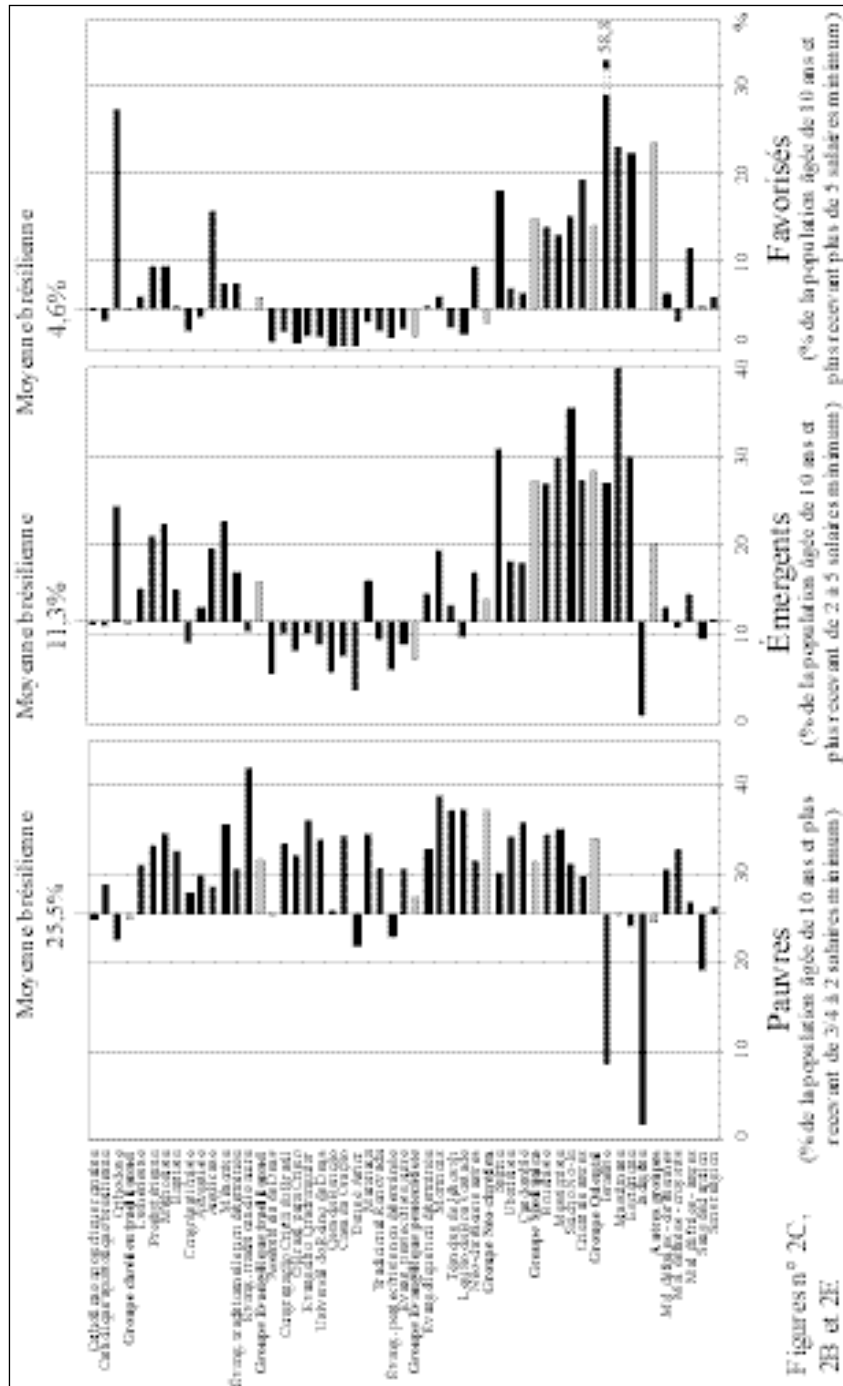
Quel chercheur n'a rêvé d'avoir accès aux fiches individuelles de recensement? En nous permettant d'accéder aux *micro-dados* (littéralement micro-données) du recensement démographique de 1991, l'IBGE a, en partie, exaucé ce vœu! En effet, dans le cadre de la convention passée entre l'IBGE et l'Orstom, nous avons eu la possibilité d'analyser les fiches individuelles du formulaire 1.02, qui contient les réponses aux questions relatives aux caractéristiques socio-économiques de la population et des logements.

La réalisation de tableaux statistiques à partir des données individuelles a imposé la mise au point d'une méthode adaptée au traitement des quelque 17 millions de fiches enregistrées sur 10 CD-ROM, l'IBGE laissant en effet aux chercheurs le soin de se procurer les moyens de traitement adéquats. Un tel travail est d'autant moins facile à réaliser que les *micro-dados* proviennent d'un échantillon (dont la taille est variable en fonction des caractéristiques de chaque *município*) et qu'il nécessite des connaissances en estimation statistique. Ainsi, nous avons réalisé un logiciel de tabulation permettant des tris croisant une dimension géographique (*município*, micro-région, unité de la fédération) avec une ou deux variables relatives à la population et au logement. Ce logiciel, dénommé simplement MicroDados, fonctionne exclusivement sur micro-ordinateur Apple Macintosh® ou Power Macintosh®.

L'objet du présent article est de présenter quelques tableaux statistiques croisant l'item religion du recensement avec certaines caractéristiques socio-économiques de la population. L'analyse de ces tableaux (qui n'ont pas été publiés par l'IBGE et ne le seront sans doute jamais) est d'abord exposée pour le Brésil considéré dans son ensemble. Les spécificités de certaines religions vis-à-vis de la caractéristique socio-économique composant le tableau sont alors soulignées, si elles existent. Une synthèse des indicateurs statistiques retenus permet enfin de rassembler les nombreuses religions du Brésil en sept groupes selon leur profil socio-économique et d'examiner la localisation géographique de leurs principales composantes religieuses.

RELIGION ET REVENU

Pour chaque personne enregistrée dans les fichiers des *micro-dados*, on dispose d'une évaluation du revenu en nombre de salaires minimum. Ces valeurs ne sont pas à prendre sans précaution, même si la notion de salaire minimum revêt une signification certaine en milieu urbain. En effet, dans un pays où l'évasion fiscale est aussi un sport national, les risques de fausse déclaration sont naturellement très élevés. Sur un autre plan, une frange importante de la population active rurale reçoit son salaire en nature, la conversion monétaire de celui-ci restant sujette à caution. C'est la raison pour laquelle les classes détaillées de revenus ont été rassemblées en cinq groupes : les « exclus » (sans revenu ou 1/8 de salaire minimum), les « miséreux » (de 1/8 à 3/4 de salaire minimum), les « pauvres » (de 3/4 à 2 salaires minimum), les « émergents » (de 2 à 5 salaires minimum) et enfin les « favorisés » (plus de 5 salaires minimum). Les figures n°2.A à 2.E présentent la déviation par rapport au profil moyen brésilien de chaque religion dans chaque classe de revenus.



FIGURES 2C, 2D, 2E : DÉVIATION DE CHAQUE RELIGION PAR RAPPORT AU PROFIL MOYEN BRÉSILIEN

Le groupe chrétien traditionnel présente un profil de revenus peu différent de la moyenne nationale. Pour la religion orthodoxe, on note cependant une forte proportion d'émergents (24,3 % contre 11,3 % dans l'ensemble de la population) et de favorisés (27,1 % contre 4,6 %). Du point de vue du revenu, les religions catholiques (Apostolique Romaine et Apostolique Brésilienne) sont les seules auxquelles l'adjectif universel peut être appliqué en toute rigueur. En effet, tous les autres groupes religieux présentent une proportion d'exclus très inférieure à la moyenne nationale. Le maintien à l'écart de ces exclus par les religions non catholiques s'explique sans doute par l'impossibilité de payer les cotisations, adhésions ou offrandes que nombre de religions imposent à leur fidèles.

On note, toutefois, que les pentecôtistes apparaissent plus ouverts aux défavorisés que les autres religions non-catholiques : bien que les exclus y soient en proportion légèrement inférieure à la moyenne nationale (8,7 % contre 10,5 %), les miséreux (55,4 % contre 48 %) et les pauvres (27,3 % contre 25,5 %) y sont mieux représentés alors que les émergents et les favorisés sont plus rares. On ici une nette différence entre les deux principales Églises pentecôtistes : l'Assembléia de Deus apparaît plus ouverte aux pauvres que la Congregação Cristã do Brasil (58,4 % contre 48,5 %).

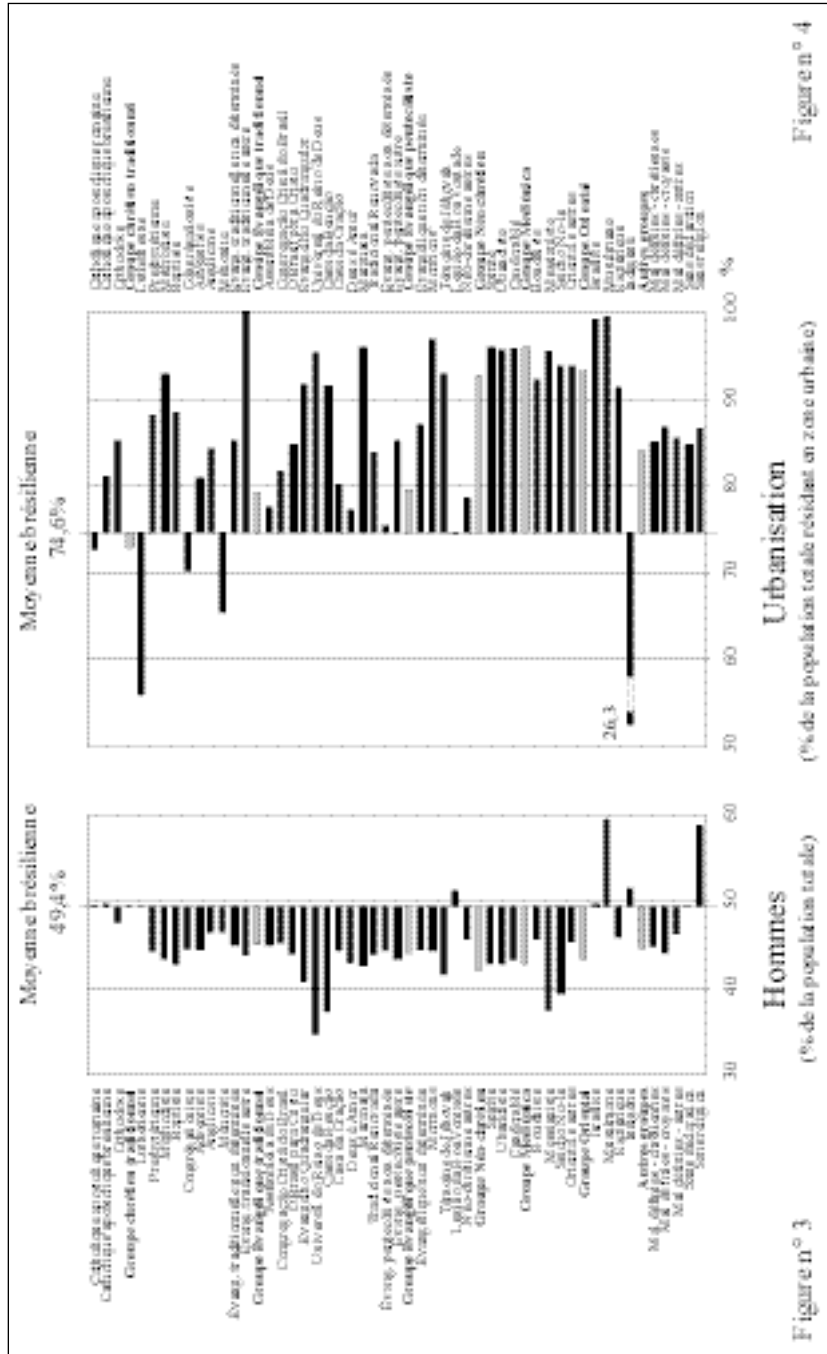
Les Églises évangéliques traditionnelles et néo-chrétiennes sont caractérisées par les classes pauvres (31,7 %) et émergentes (15,7 %). Il existe néanmoins

Des nuances au sein de des évangéliques traditionnels, les presbytériens, les méthodistes et surtout les anglicans rassemblant plus de favorisés que les autres.

Les religions spirites et orientales « tirent » aussi les revenus vers le haut avec 27 à 28 % d'émergents et 14 % de favorisés. Mais ce sont chez les musulmans et les israélites que se présentent les revenus les plus élevés : 22,9 % de favorisés pour les premiers, 58,8 % pour les seconds.

RELIGION ET GENRE

Les hommes représentent 49,4 % de la population totale du Brésil, mais 58,8 % de quelque 7 millions de personnes se déclarant sans religion. C'est dire que l'appartenance religieuse est plus une affaire de femmes que d'hommes. Les musulmans sont l'exception qui confirme la règle puisqu'on y compte près de 60 % d'hommes. Cependant, plusieurs groupes religieux sont très proches du taux de masculinité moyen (figure n°3). C'est notamment le cas des Églises apostolique romaine et apostolique brésilienne, des luthériens et des israélites. Toutes les autres religions présentent un déficit en hommes plus ou moins marqué, à l'exception de la Legião da Boa Vontade. Les femmes sont en effet plus nombreuses à déclarer leur appartenance aux religions évangéliques, néo-chrétiennes, spirites et orientales. Le cas de l'Igreja Universal do Reino de Deus se distingue à nouveau avec seulement 34,7 % d'hommes parmi ses fidèles.



FIGURES 3 ET 4 : RELIGION, GENRE ET URBANISATION

RELIGION ET URBANISATION

Le Brésil est un pays qui s'est rapidement urbanisé. Au recensement de 1970, on comptait 55,9 % de personnes résidant en zone urbaine pour 52 millions d'habitants. En 1980, cette proportion passait à 67,7 %, puis à 74,5 % en 1991, et enfin à 78,4 % en 1996 pour 157 millions d'habitants. Le problème posé par cette statistique est celui de la délimitation des zones urbaines qui ne repose sur aucun critère uniforme pour l'ensemble du pays : la population urbaine est celle des zones urbaines de chaque município délimitées par chaque conseil municipal, sans précaution particulière sur le plan démographique ou géographique. Ainsi, on doit éviter d'interpréter des différences de quelques points entre les populations urbaine et rurale.

Deux religions sont exclusivement urbaines : musulmane (99,4 %) et israélite (99,1 %), mais plusieurs autres le sont presque, avec plus de 90 % de leurs fidèles résidant en zone urbaine : mormons et témoins de Jéhovah, religions médiúnica et orientales (figure n°4).

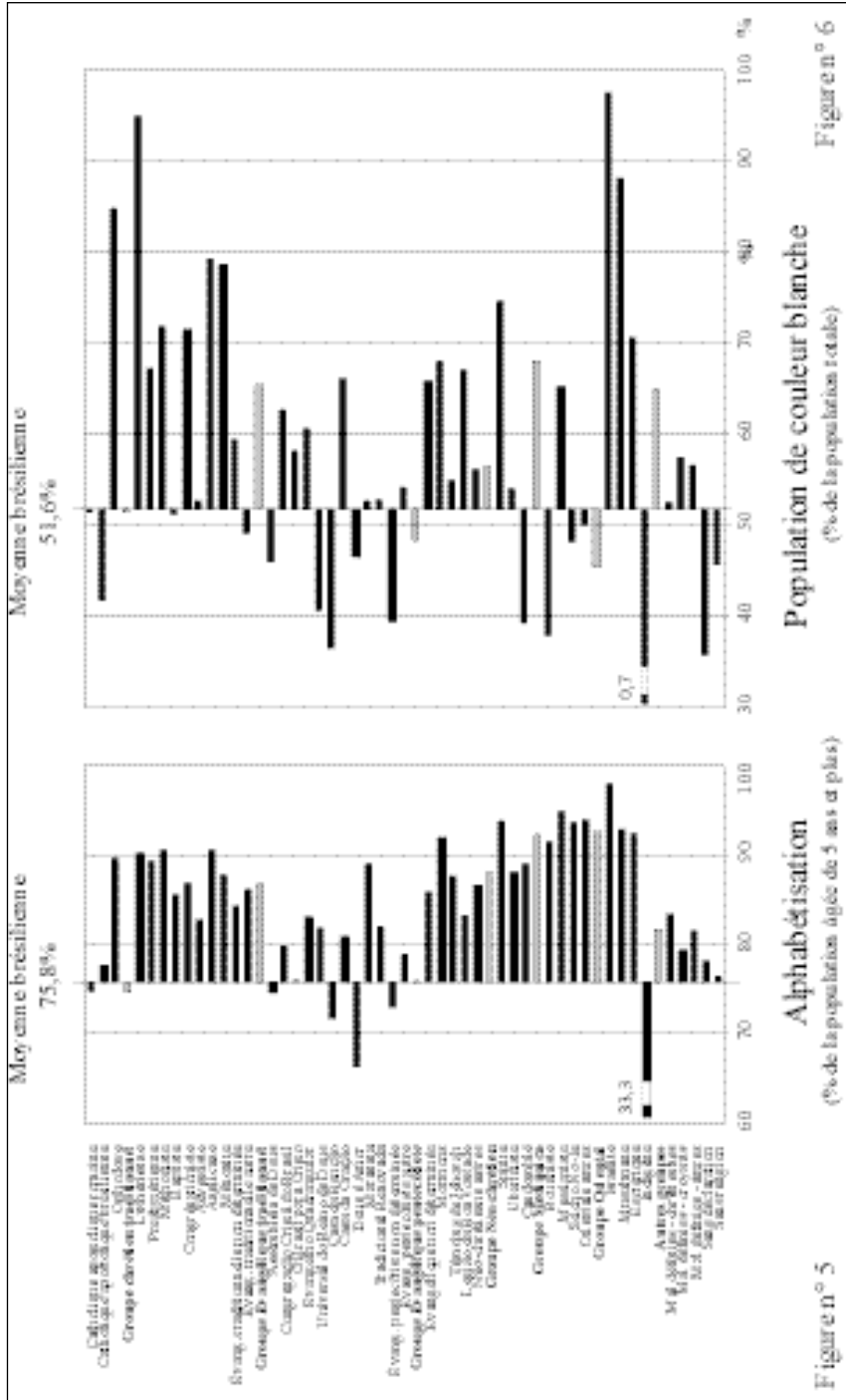
Une forte urbanisation caractérise aussi les religions évangéliques traditionnelles : méthodistes (92,9 %), baptistes (88,4 %), presbytériens (88 %) et anglicans (84,2 %) ; dans ce groupe, les luthériens se singularisent avec seulement 55,9 % de coreligionnaires urbanisés. Les religions évangéliques pentecôtistes présentent à peu près le même pourcentage global d'urbanisation que les traditionnelles (79 %). Mais comme ces dernières, les pentecôtistes manifestent une grande diversité d'implantation. Les Églises Maranata et Universal do Reino de Deus atteignent des sommets avec plus de 95 % d'urbains. En revanche, l'Assembléia de Deus et la Congregação Cristã do Brasil, les deux plus nombreuses de ce groupe, s'approchent de la moyenne nationale (77,5 % et 81,7 %).

Dans le groupe chrétien traditionnel, on observe une nette différence entre l'Église catholique romaine d'une part, et les Églises catholique brésilienne et orthodoxe d'autre part. La première est un peu moins urbanisée (72,6 %) que la moyenne nationale, alors que les deux autres le sont nettement plus (81 % et 85,2 %).

RELIGION ET ALPHABÉTISATION

En 1991, le Brésil comptait 31,5 millions d'analphabètes, soit près d'un quart de sa population. Le taux d'alphabétisation apparaît très variable d'un groupe religieux à l'autre (figure n°5).

En haut de l'échelle, on trouve (3,5 millions de personnes au total) les religions orientales, spirites et néo-chrétiennes avec des valeurs moyennes proches de 90 % ; les religions musulmane et ésotérique s'ajoutent à ces groupes les mieux alphabétisés, ainsi que les israélites qui occupent la première place avec 98 %.



FIGURES 5 ET 6 : RELIGION, ALPHABÉTISATION ET COULEUR DE PEAU

Les religions évangéliques traditionnelles occupent le milieu de l'échelle. D'un effectif semblable aux précédentes (4 millions d'habitants), leur score leur donne dix pour-cent d'avance sur la moyenne nationale avec 86,7 % d'alphabétisés, les Églises anglicane, méthodiste et luthérienne dépassant les 90 %.

Enfin, les Églises évangéliques pentecôtistes et chrétiennes traditionnelles s'accordent avec la moyenne nationale, légèrement au-dessus pour les premières (76 %) et 1 % au-dessous pour les secondes (74,8 %). Mais au sein du groupe pentecôtiste, on observe d'importantes différences : l'Assemblée de Deus, la plus importante Église pentecôtiste du Brésil n'atteint pas 75 %, alors que la très controversée Igreja Universal do Reino de Deus atteint presque 82 %.

On observe ainsi une sélection de fait opérée par les religions minoritaires qui soit recrutent des fidèles sachant lire, soit forment leur fidèle à la lecture, alors que les religions majoritaires reflètent la moyenne nationale.

RELIGION ET COULEUR DE PEAU

On ne soulignera jamais assez la prudence qui doit présider à toute analyse fondée sur l'item race ou couleur du recensement. On sait en effet qu'au Brésil, pays de fort métissage, quantité de nuances peuvent apparaître. Au regard de cette variété, H. Théry note que « La couleur de peau dont il est ici question est celle qui est mentionnée dans les fiches censitaires. Rappelons-en deux caractéristiques importantes. Il s'agit de la couleur déclarée par les personnes recensées, les agents censitaires ayant consigné de noter ce qu'on leur déclare et non ce qu'ils voient. Et les catégories possibles ne sont pas très nombreuses, six en tout : blanc, noir, métis, jaunes, indien, sans déclaration. » [Théry ; 1999]. C'est la raison pour laquelle l'analyse qui suit se limite en général à observer le caractère blanc ou non blanc de la population des différentes Églises recensées.

La couleur de peau déclarée fait des Blancs la population majoritaire, de peu, avec 51,6 % de la population totale. L'Église catholique apostolique romaine présente une proportion de population blanche vraiment proche de la moyenne nationale (51,3 %) ; c'est aussi le cas des Églises baptiste et adventiste pour les protestants traditionnels, des Églises Maranata et Tradicional Renovada chez les pentecôtistes. Toutes les autres religions diffèrent sensiblement de la moyenne (figure n°6).

Deux groupes religieux sont quasiment mono-raciaux : les israélites avec 97,4 % de Blancs, les musulmans avec 87,9 % ; on note que, contrairement à ce qui s'est passé aux États-Unis, les Noirs et les Métis brésiliens sont très peu concernés par l'Islam (respectivement 277 et 2 167 personnes pour l'ensemble du pays). Le groupe des religions dites indigènes rassemblant quelques milliers

de personnes seulement est naturellement l'exclusivité des indiens (98 %). En revanche, d'autres religions dont on aurait pu penser qu'elles seraient quasi-exclusives de certaines couleurs apparaissent assez ouvertes. C'est le cas des bouddhistes, naturellement dominés par les personnes de couleur jaune mais qui accueillent quand-même 37,7 % de Blancs. C'est aussi le cas des candomblécistes qui comptent presque autant de Blancs (39,1 %) que de Métis et moitié moins de Noirs.

Les autres religions sont plus ou moins métissées, les pentecôtistes accueillant en moyenne moins de Blancs (48,2 %) que les chrétiens ou les évangéliques traditionnels (65,3 % et 51,3 %). Mais au sein de ces trois principaux groupes religieux du pays, des différences importantes se font jour. Chez les chrétiens traditionnels, l'Église apostolique brésilienne compte près de 10 % de Blancs en moins que l'Église apostolique romaine, mais avec des effectifs beaucoup plus réduits ; encore moins nombreux, les chrétiens orthodoxes sont blancs à 84,5 %. On observe aussi de très importantes différences chez les évangéliques traditionnels ; le métissage est pratiquement absent chez les luthériens, faible (30 % environ) chez les méthodistes, les congrégationistes, les anglicans et les mennonites, et plus large, sans pour autant que les Blancs soient minoritaires chez les presbytériens, les baptistes et les adventistes. Au sein des deux principales Églises pentecôtistes, toutes deux très métissées, on observe une importante différence entre l'Assembléia de Deus (45,8 % de Blancs) et la Congregação Cristã do Brasil (62,5 % de Blancs). Dans les Églises pentecôtistes de seconde importance, le même phénomène peut être observé : 40,5 % de Blancs à l'Igreja Universal do Reino de Deus contre 60,4 % pour l'Evangelho Quadrangular.

SYNTHÈSE

Les profils moyens des religions vis-à-vis de chacune des caractéristiques retenues ici montrent des différences, parfois importantes, entre les différents groupes religieux d'une part, et à l'intérieur de chacun des groupes, d'autre part. Une analyse factorielle des correspondances (AFC) sur le tableau croisant les religions avec les caractéristiques socio-économiques retenues ici permet de présenter une synthèse de la diversité des profils (les religions indigènes et non-déterminées n'ont pas été incluses dans ce traitement en raison de leur peu de signification). On obtient ainsi une « carte » des proximités entre religions, entre caractéristiques, et entre religions et caractéristiques (figure n°7). Ce graphique représente 82,3 % de l'inertie totale, ce qui traduit l'existence de liens forts entre religion déclarée et attributs économiques et sociaux.

L'axe horizontal (facteur n°1, 59,2 % de la variance) exprime la segmentation religieuse en fonction du revenu : miséreux et pauvres sur la gauche s'opposant aux

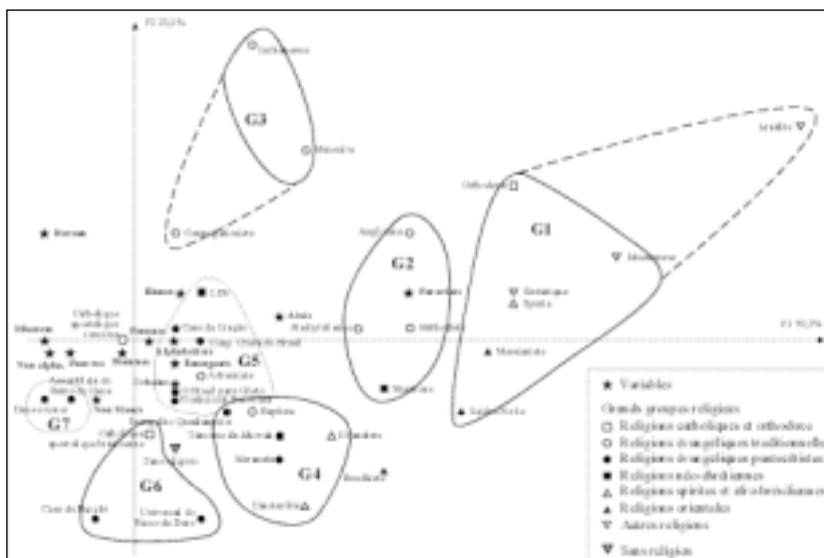
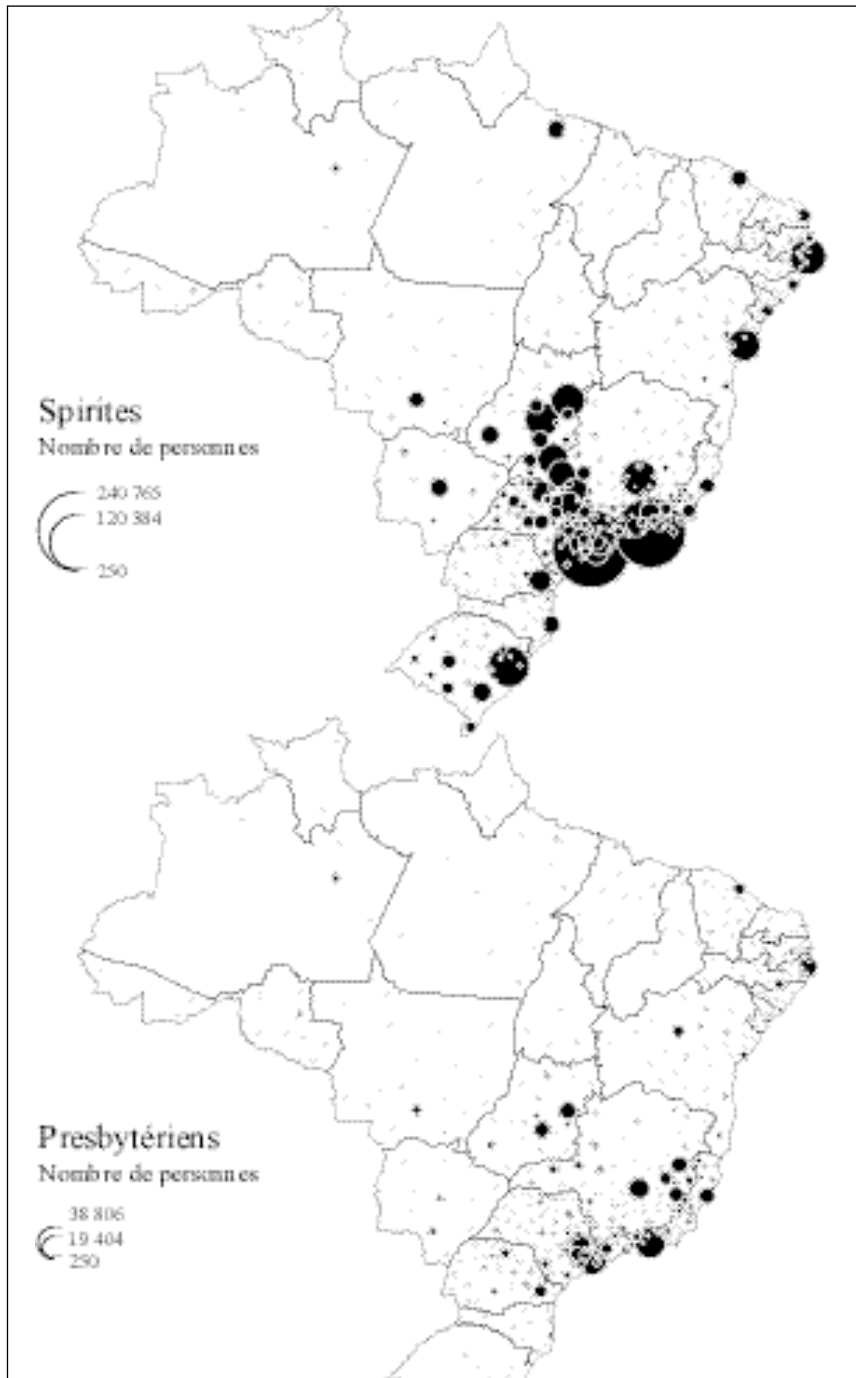


FIGURE 7 : PROXIMITÉ ENTRE RELIGIONS ET ENTRE CARACTÉRISTIQUES

aisés et favorisés sur la droite ; à ces modalités de revenu sont très fortement corrélées d'autres caractéristiques : analphabétisme sur la gauche, alphabétisme sur la droite, non-Blancs sur la gauche, Blancs sur la droite, ruraux sur la gauche, urbains sur la droite. L'axe vertical (facteur n°2, 23,1 % de la variance) exprime une nuance s'inscrivant dans le système traduit par l'axe n°1.

Sur le plan formé par les facteurs n°1 et n°2, la position des religions permet d'observer les distances qui les séparent sur le plan de leur « recrutement » dans les différentes couches de la société brésilienne. L'Église catholique apostolique romaine est située au centre du graphique montrant ainsi son caractère moyen au regard des critères retenus ; elle est légèrement décalée vers la gauche car comptant une proportion de miséreux un peu plus élevée que la moyenne. Les autres religions peuvent être regroupées en fonction de leur écart au profil moyen.

Groupe n°1 : marqué par les plus hauts revenus, on y trouve les religions israélienne, musulmane, orthodoxe, ésotérique, spirite et Seicho No-Ie, la position de cette dernière s'expliquant par la forte proportion d'asiatiques et de Métis (49%). Rassemblant 1,9 millions de personnes, ce groupe est dominé par les spirites (85 %) ; leur localisation (figure n°8) montre une nette préférence pour les capitales des États de l'ensemble du pays, y compris dans le Nordeste, et leurs régions métropolitaines au premiers rangs desquelles on trouve São Paulo et Rio de Janeiro. Ils sont également bien implantés sur l'axe reliant São Paulo à São José do Rio Preto parfois dénommé par les brésiliens « le filet mignon » pour exprimer le développement économique de cette région digne, selon eux,



FIGURES 8 ET 9 : LES RELIGIONS : LES SPIRITES ET LES PRESBYTÉRIENS

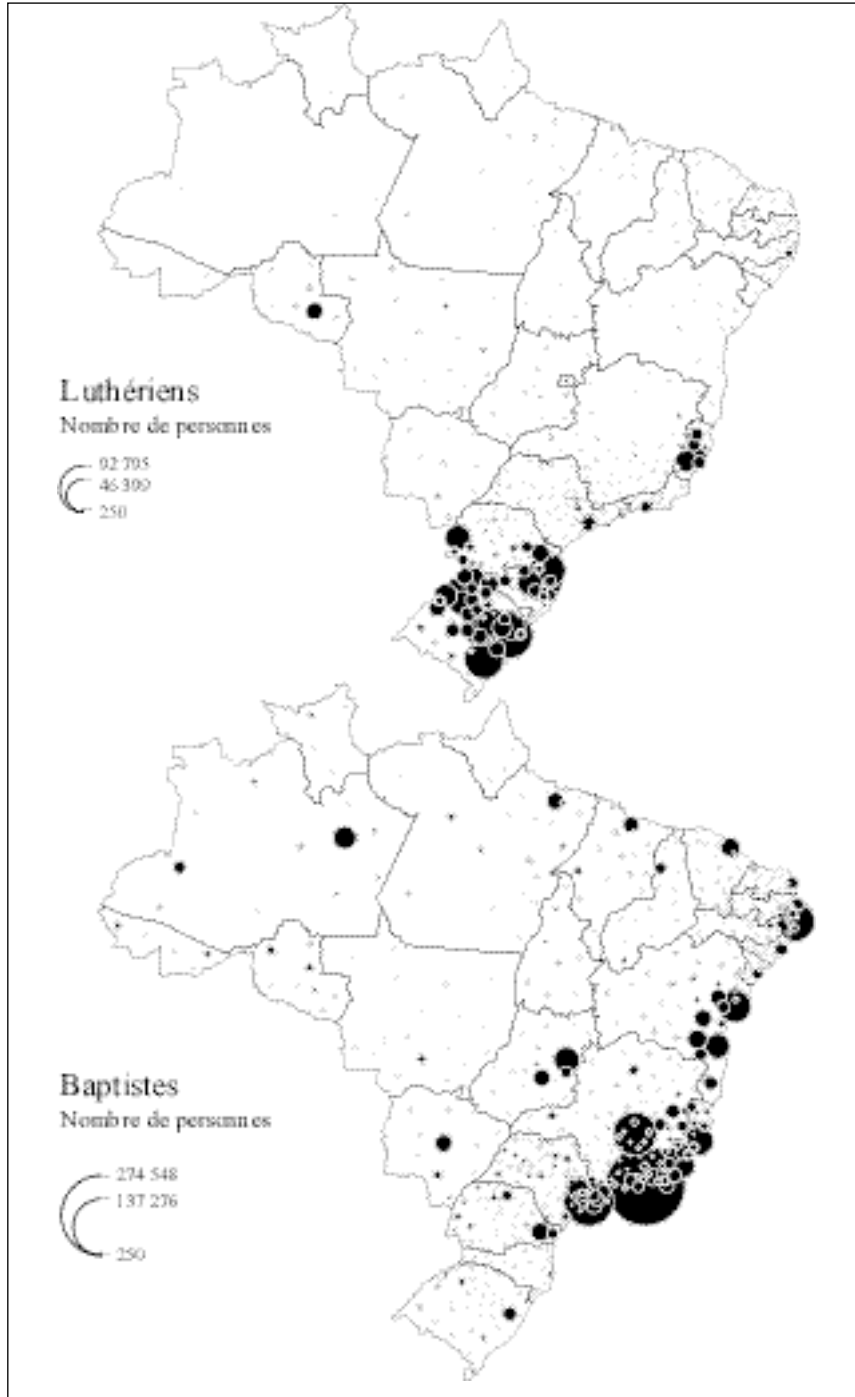
du « Premier Monde ». Cette influence se prolonge vers le Triangle Mineiro, région du Minas Gerais ayant connu un essor économique considérable dans les années 1980-1990.

Groupe n°2 : caractérisé par l'importance des couches favorisées, il est composé des anglicans, presbytériens, méthodistes et bouddhistes. La position des bouddhistes est liée à la forte proportion des asiatiques et des Métis (57 %). Les presbytériens représentent 49,9 % des 997 000 personnes formant ce groupe. Bien qu'en effectif très inférieur aux spirites du premier groupe, leur localisation géographique n'en diffère que très peu (figure n°9) : leur importance est moindre dans l'intérieur de São Paulo, mais leur localisation privilégiée reste les principales régions métropolitaines du pays. On note néanmoins l'existence d'une communauté presbytérienne forte de 30 000 personnes dans l'est du Minas Gerais (Governador Valadares, Ipatinga, Manhuaçu, Aimorés).

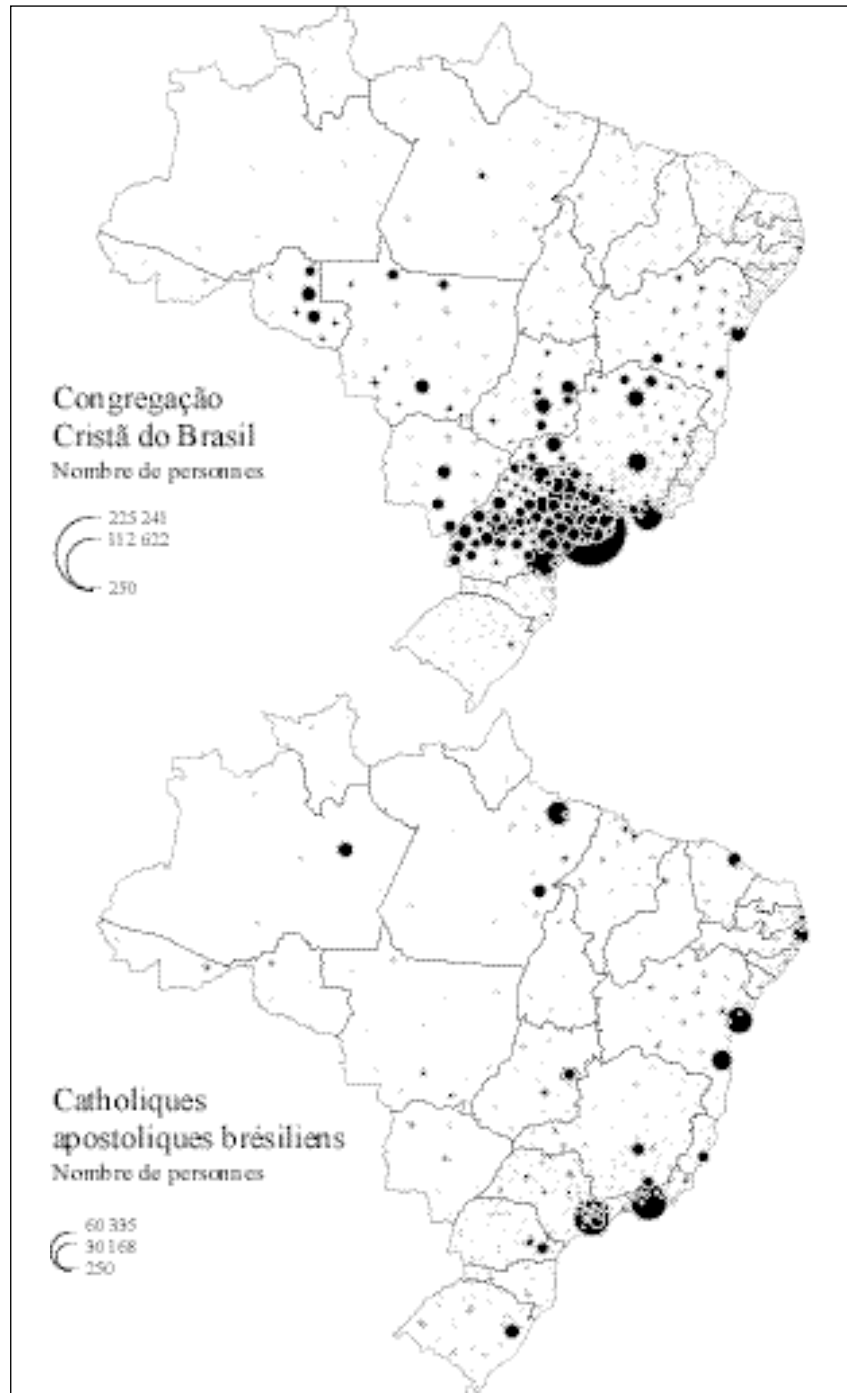
Groupe n°3 : formé par les luthériens, les ménonites et les congrégationnistes, sa caractéristique discriminante est le caractère rural de son implantation (44 % pour les luthériens, 35 % pour les ménonites, et 30 % pour les congrégationnistes). Le niveau de revenu moyen y est « émergent » à « aisé » dans une population largement dominée par les Blancs. Les luthériens, seconde communauté protestante traditionnelle du pays, représentent, avec un million de personnes, 99 % de ce groupe ; issus de l'immigration germanique, leurs principales terres d'élection (figure n°10) sont le Nord-Ouest (régions de Três Passos et Ijuí), le Centre (régions de Santa Cruz do Sul et de Lajeado-Estrela) et le Sud-Est du Rio Grande do Sul (régions de Porto Alegre et de Pelotas). Deux autres communautés luthériennes importantes sont à signaler à l'est de Santa Catarina (région de Blumenau) et dans le centre de Espírito Santo (région de Afonso Cláudio) ; on note enfin un rassemblement comptant près de 15 000 personnes à Cacoal dans le Rondônia.

Groupe n°4 : c'est le pendant urbain du groupe n°3 ; on y trouve les religions baptiste, Evangelho Quadrangular, témoins de Jehova, Maranata, Ubanda et Candomblé. La position de cette dernière s'explique par la forte proportion de Noirs et de Métis (plus de 60 %). Au nombre de 1,5 million de fidèles, les baptistes représentent 45,9 % de ce groupe et sont principalement localisés (figure n°11) dans les capitales d'États et les régions métropolitaines de la région Sudeste, Rio de Janeiro (274 000), São Paulo (105 000), Belo Horizonte ; dans le Nordeste, les principales implantations sont à Recife (63 000) et Salvador (56 000) et dans le sud de l'État de Bahia (régions de Ilhéus, Jequié et Vitória da Conquista).

Groupe n°5 : centré sur les modalités « revenu émergent », urbain et alphabétisé, il se compose des religions Legião da Boa Vontade, Casa da Oração, Congregação Cristã do Brasil, adventiste, O Brasil para Cristo et Tradicional Renovada. La Congregação Cristã do Brasil représente 62,9 % des 2,6 millions de personnes de ce groupe ; ses membres sont principalement localisés



FIGURES 10 ET 11 : LES RELIGIONS : LES LUTHÉRIENS ET LES BAPTISTES



FIGURES 12 ET 13 : RELIGIONS : CONGREGAÇÃO CRISTA DO BRASIL ET CATHOLIQUES APOSTOLIQUES BRÉSILIENS

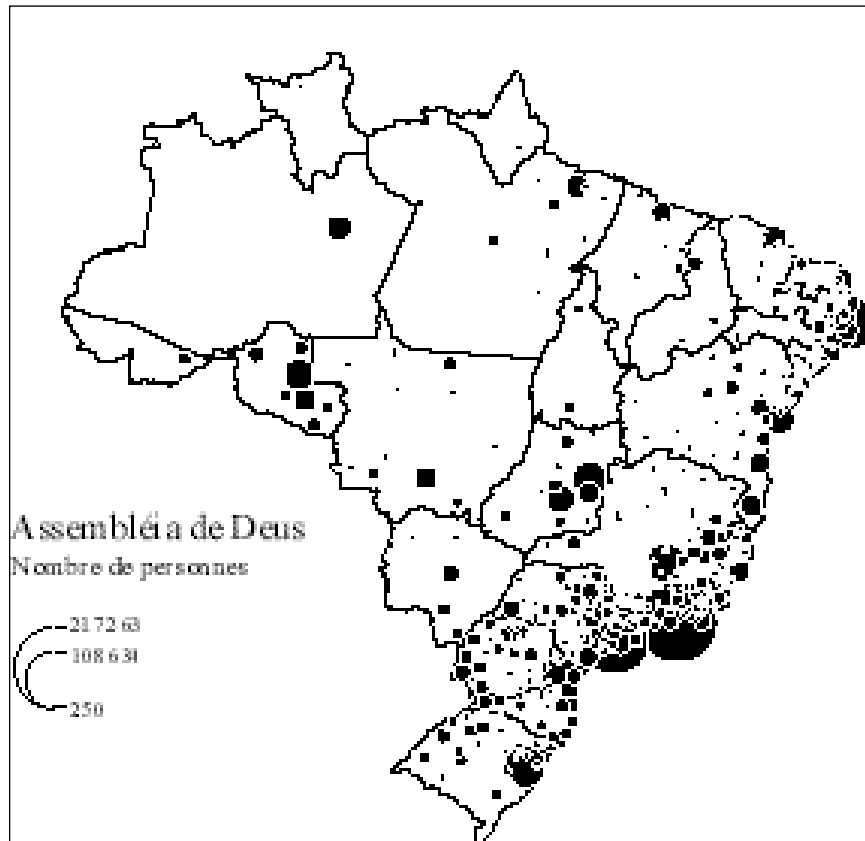


FIGURE 14 : CARTE DE L'ASSEMBLÉIA DE DEUS

(figure n°12) dans l'État de São Paulo et le Nord-Ouest du Paraná. Leur présence est plus faible à Rio de Janeiro, Belo Horizonte, Goiânia et Brasília. Par rapport aux autres religions, « l'accrochage » de la congrégation sur les centres urbains secondaires est remarquable, par exemple, dans le Nord-Est du Minas Gerais à Montes Claros, à Uberlândia dans le Triangle Mineiro, à Dourados dans le Mato Grosso do Sul, ou bien encore à l'intérieur de l'État de Bahia et dans le Rondônia.

Groupe n°6 : situées entre les catégories de revenu « émergent » et « pauvre », les religions catholique apostolique brésilienne, Universal do Reino de Deus et Casa da Benção sont de plus caractérisées par leur forte proportion de non-Blancs et une urbanisation élevée. Ce caractère urbain est confirmé par la carte des fidèles de l'Église catholique apostolique brésilienne qui, avec 518 000 personnes représente 64 % de ce groupe. Les régions intérieures de États ne sont pratiquement pas concernées, et l'on retrouve en tête Rio de Janeiro, São Paulo et Salvador.

Groupe n°7 : l'Assembléia de Deus et Deus é Amor sont caractérisées par la catégorie de revenu « pauvres », et concerne des populations non-blanches

souvent analphabètes. Ce groupe compte 2,6 millions de personnes, l'Assembléia de Deus apportant le contingent principal avec 2,4 millions. Répartie sur l'ensemble du pays, la carte de l'Assembléia de Deus correspond dans ses grandes lignes à celle de la localisation de la population totale (figure n°14) ; elle confirme indirectement qu'au Brésil, la pauvreté est partout, même dans les régions dites riches, aussi bien dans les espaces ruraux que dans les espaces métropolitains.

CONCLUSIONS

Le Brésil est connu comme faisant partie des pays les plus inégalitaires du Monde en matière de distribution des richesses ; il n'est donc pas étonnant d'observer que la variable « revenu par tête » opère une discrimination efficace entre les religions. Les autres caractéristiques socio-économique analysées ici interviennent en complément. On observe que, si le degré d'alphabetisation est directement lié au niveau de revenu, il n'en n'est pas de même pour ce qui concerne la couleur de peau ou bien le degré d'urbanisation qui s'ajoute ou non pour former le syndrome propre à chaque religion. Enfin, le genre intervient assez rarement pour différencier les différents groupes religieux.

Sur un autre plan, la différenciation économique et sociale du recrutement religieux se double d'une différenciation régionale très marquée : accrochage aux lieux d'accumulation des richesses dans les espaces les plus développés du pays pour les spirites et, dans une moindre mesure, pour les presbytériens ; importance du milieu rural dans l'épanouissement des communautés luthériennes ; implantation des baptistes dans les capitales des États ; diffusion concentrique de la Congregação Cristã do Brasil depuis ses noyaux originaux de São Paulo et du Paraná implantés à partir de 1909, puis exportation de vers le Centre-Ouest à la faveur de l'avancée des fronts pionniers dans les années 1980 ; scission au sein des baptistes de Belém en 1911 provoquant la création de l'Assembléia de Deus, développement dans le Nordeste puis à Rio de Janeiro et expansion à tout le pays.

Malgré toutes les réserves qui peuvent être faites (et que nous avons faites) sur la fidélité des données censitaires en matière de religion, force est de constater que l'analyse statistique et cartographique de cette source d'information conduit à des résultats significatifs. Le Recensement Démographique de l'An 2000 approche ; souhaitons que l'IBGE poursuive la politique qui permet aux chercheurs d'accéder aux *micro-dados* afin de leur permettre de confirmer si le processus de différenciation religieuse se poursuit sur les mêmes bases sociales et géographiques que celles identifiées ici.

Notes

- 1 Nous adressons nos remerciements à Véronique Boyer (anthropologue du CNRS, UMR 8565 « Empires, Sociétés, Nations ») pour ses critiques bienveillantes, ainsi qu'à Dora Rodrigues Hees et Maria-Mônica O'Neill (géographes de l'IBGE) pour leur aide déterminante dans le développement de nos recherches au Brésil.

Bibliographie

- Bastian, Pierre, (1997), « La dérégulation religieuse de l'Amérique Latine ». Paris, La Documentation française, *Problèmes d'Amérique Latine*, n°24, janvier-mars 1997, pp. 3-16.
- Baubérot, Jean et Willaime, Jean-Paul, (1987), *Le Protestantisme*. Paris, M.A. Éditions, Col. L'Encyclopédie de poche, 207 p.
- Castro Campés De Jr., Luís, (1995), *Pentecostalismo*. São Paulo, Editora Ática S.A., Col. As religiões na história, 166 p.
- Corten, André, (1997), « Pentecôtisme et politique en Amérique Latine ». Paris, La Documentation française, *Problèmes d'Amérique Latine*, n°24, janvier-mars 1997, pp. 17-31.
- IBGE, (1997), *Censo demográfico 1991, famílias e domicílios*. Rio de Janeiro, 282 p.
- Théry, Hervé, (1999), « Couleur de peau et revenu ». Paris, MSH, CRBC (EHESS), IHEAL, *Cahiers du Brésil Contemporain*, n°37, pp. 81-94.
- Waniez, Philippe et Brustlein, Violette, (1998), « Les protestantismes dans la cartographie religieuse au Brésil ». *Lusotopie*, pp. 449-478.

RÉSUMÉ - RESUMO

Les recensements démographiques qui ont lieu au Brésil tous les dix ans (le dernier date de 1991, le prochain devrait avoir lieu cette année 2000), contiennent une question portant sur la religion qui comprend une quarantaine de réponses possibles. Ces données sont naturellement délicates à traiter, mais elles permettent d'observer entre deux recensements l'émergence de nouveaux groupes religieux, phénomène social et culturel très important au Brésil. De plus, en procédant à un nouveau traitement des fiches individuelles du recensement (micro-dados), il est possible de présenter un portrait socio-économique de la population en fonction de l'appartenance religieuse. Cinq nouveaux tableaux sont présentés ici croisant la religion avec le revenu, le genre (le sexe), l'urbanisation, l'alphabétisation et la couleur de peau. Ces données sont ensuite synthétisées débouchant sur une classification des religions en fonction de leur « recrutement » dans les différentes couches de la société brésilienne. Cette différenciation sociale se double d'une différenciation régionale très marquée.

Os recenseamentos demográficos, que são realizados no Brasil a cada dez anos (o último data de 1991 e o próximo deverá ser feito ainda no ano 2000), contêm uma pergunta relacionada à religião, que no entanto dá margem a cerca de quarenta respostas possíveis. Estes dados, que possuem naturalmente um tratamento delicado, permitiram observar, entre dois recenseamentos, o surgimento de novos grupos religiosos, fenômeno social e cultural muito importante no Brasil. Além disso, através de um outro tratamento de dados, o das fichas individuais do recenseamento (micro-dados), foi possível apresentar um retrato sócioeconômico da população, em função de sua filiação religiosa. Cinco novas tabelas são apresentadas neste trabalho, permitindo cruzamentos de religião com rendimentos, sexo, urbanização, alfabetização e cor da pele. Estes dados foram em seguida sintetizados, resultando numa classificação de religiões em função de seu « recrutamento » nas diferentes camadas da sociedade brasileira. Esta diferenciação social apresenta ainda uma acentuada diferenciação regional.



VENDEUR DE DISQUES A CARTHAGENE (CLICHÉ : ELISABETH CUNIN).

RELATIONS INTERETHNIQUES ET PROCESSUS D'IDENTIFICATION À CARTHAGÈNE (COLOMBIE)*

ELISABETH CUNIN**

DE L'INVISIBILITÉ À L'ETHNICITÉ

Le multiculturalisme est à la mode, aujourd'hui, en Colombie. Pourtant, si la Constitution de 1991, en reconnaissant pour la première fois l'existence de minorités ethniques, a ouvert un espace à l'expression de revendications identitaires au sein des populations indiennes et noires, ce processus d'ethnisation ne va pas sans ambiguïtés. Car la place de l'Autre est occupée, en Colombie et, plus généralement, dans toute l'Amérique latine, par l'Indien ; le statut de citoyen ne permettant pas, quant à lui, l'expression des particularismes ethniques, notamment afro-américains. De fait, traditionnellement « inséré » dans une problématique nationale qui l'ignore, relégué au statut de citoyen de second rang, le Noir était jusqu'alors dans l'impossibilité d'en appeler à une altérité, qui lui ouvrirait le chemin d'un développement parallèle. Il n'est ainsi pas étonnant de constater que le terme utilisé par l'anthropologue Nina de Friedemann, pionnière en matière d'étude des populations noires

* Cet article est le fruit d'un premier terrain effectué en 1998 dans le cadre d'une thèse de doctorat de sociologie.

** GRAL, IHEAL.

en Colombie, pour caractériser leur situation, soit celui d'« invisibilité » : dans un article au titre significatif, « Negros en Colombia : identidad e invisibilidad », elle considère en effet que les Noirs, absorbés « en una población mestiza cuyas metas sean el blanqueamiento desaparecerían de panoramas específicos de identidad y también de los escenarios de identidad nacional » (Friedemann de, 1992 : 28). Ce sont précisément ces processus de visibilisation/invisibilisation auxquels on voudrait s'intéresser ici : l'analyse de la naissance du multiculturalisme, depuis 1991, nous permettra de nous interroger, non seulement sur les mécanismes de sortie de l'invisibilité et de construction d'un acteur ethnique, mais aussi sur la place traditionnellement accordée aux populations noires et aux ambiguïté de l'identification ethnique.

De fait, l'affirmation, récente, de l'existence des communautés noires se heurte à un problème immédiat : celui de la définition même de ces populations. Les difficultés rencontrées et analysées par Magda Teresa Ruiz Salguero et Yolanda Bodnar Contreras dans leur ouvrage *El carácter multiétnico de Colombia y sus implicaciones censales* sont révélatrices : alors que le recensement de 1993 se proposait, pour la première fois, de quantifier les minorités ethniques, il semble que les résultats obtenus, principalement en ce qui concerne les populations noires, n'ont pas été très concluants. A tel point qu'il a finalement été décidé de retarder le traitement de la question de l'ethnicité dans le dépouillement des résultats¹. Et si les deux auteurs consacrent une grande partie de leur analyse à la définition de l'identité indienne (Una de las tareas más difíciles e importantes en el proceso de censar poblaciones indígenas, es determinar que se entienda por « ser indígena »), (Ruiz Salguero et Bodnar Contreras, 1995 : 24), l'identité noire n'est, elle, jamais définie. Mieux : elle est jugée insuffisamment marquée et doit faire l'objet d'un travail de conscientisation par les communautés elles-mêmes. « El movimiento de reivindicación de las comunidades negras es reciente y en las pruebas piloto se observó que entre ellas no existe el mismo sentido de identidad que entre los indígenas (...). Se recomendó que a través de mecanismos de divulgación y de sus respectivas organizaciones, se informa a las comunidades negras sobre el significado e importancia de la pregunta » (Ruiz Salguero et Bodnar Contreras, 1995 : 28).

Il semble ainsi que la Colombie ne retienne dans sa définition des populations noires que celles du Pacifique. Sans doute la Constitution de 1991 accorde-t-elle des droits nouveaux aux communautés noires, tout d'abord à travers l'article transitoire 55, puis avec la mise en place de la Loi 70, mais cette dernière, considérée comme la « Constitution des communautés afro-colombiennes » ne s'applique dans les faits qu'aux populations de la côte Pacifique. Dans son chapitre un, la Loi 70 de 1993 déclare en effet qu'elle a pour objectif de reconnaître les communautés noires qui ont occupé des terres vides dans les zones rurales riveraines des rivières de la côte du Pacifique (...), spécifiant un

peu plus loin que cette loi « s'appliquera également aux zones vides, rurales et riveraines qui ont été occupées par des communautés noires ayant des pratiques traditionnelles de production dans d'autres zones du pays » (Ley 70, 1995). En d'autres termes, priorité est donnée au Pacifique, non seulement dans les textes, mais aussi dans les faits puisque les « autres » populations noires doivent présenter les mêmes caractéristiques que celles du Pacifique (condition quasi irréalisable étant donnée la situation très particulière des « terres vides » de la côte Pacifique).

De même, il n'est pas inutile de s'arrêter un instant sur la multitude de recherches qui ont émergé depuis le début des années 1980. Certes, le Noir n'est désormais plus « invisible » et le contenu des manuels d'anthropologie a, en ce sens, fortement évolué. Mais la quasi totalité des travaux contemporains porte sur le seul Pacifique colombien. Des premiers ouvrages² (*La participación del negro en la formación de las sociedades latinoamericanas*; *Negritudes*; *Las comunidades negras de Colombia. Pasado, presente y futuro*; *El movimiento socio-político afrocolombiano. Caracterización y fundamentos*) aux travaux les plus récents (*Contribución africana a la cultura de las Américas*; *Derechos e identidad. Los pueblos indígenas y negros en la Constitución política de Colombia de 1991*; *Antropología en la modernidad*) tous s'intéressent de façon presque exclusive aux seules communautés noires du Pacifique.

Qu'en est-il alors des autres régions de Colombie? N'y a-t-il donc pas de Noirs dans les grandes villes? Et que sont devenus les esclaves arrivés sur la côte Atlantique? C'est précisément pour essayer de comprendre cette nouvelle forme d'invisibilité que nous nous intéresserons ici au cas de Carthagène. Autrefois premier port négrier de la Nouvelle Grenade, son histoire est marquée par les clivages et les mélanges entre *negros*, *pardos*, *esclavos*, *libres*, *cuarterones*, *morenos oscuros*, *morenos claros*... Ville de métissage, elle a été, bien avant la Constitution de 1991, présentée comme le symbole de la tri-ethnicité colombienne dans l'œuvre de l'écrivain Manuel Zapata Olivella. Par ailleurs, à 60 kilomètres au sud de Carthagène, se trouve le palenque de San Basilio, village de Noirs marrons ayant su profiter du mouvement de discrimination positive né en 1991 pour valoriser leur ethnicité. Pour les Colombiens, San Basilio est un peu le territoire africain de la côte Caraïbe, de même que le Pacifique est celui de la Colombie (photographie n°9). Du fait de la présence de nombreux *palenqueros* à Carthagène et de l'influence qu'y exerce San Basilio, notre terrain permet donc la confrontation entre deux processus identitaires, à partir d'une même reconnaissance nationale de la pluriethnicité. Car, l'affirmation du multiculturalisme, en posant la question de la détermination des populations concernées, qui ont à assumer et à revendiquer un nouveau statut, favorise une réflexion sur les modes d'identification, de et par les populations noires, à l'intérieur de la ville de Carthagène.

On se propose dans un premier temps de décrire et analyser le processus de construction identitaire propre aux *palenqueros* et de montrer comment ce groupe se pose, notamment à Carthagène, comme le seul dépositaire d'une ethnicité revalorisée et instrumentalisée depuis 1991. Par la suite, on s'intéressera aux conséquences de ce phénomène de monopolisation identitaire sur les revendications ethniques émanant du reste de la population noire et métisse de Carthagène et sur la forme prise par le multiculturalisme sur la côte Caraïbe colombienne.



PHOTOGRAPHIE N°1 : DÉFILÉ DU CABILDO : PALENQUE DE SAN BASILIO, SYMBOLE DE LA LUTTE DES CIMARRONES (CLICHÉ : ELISABETH CUNIN).

« PALENQUE EN EL HEREDIA »

« Palenque en el Heredia ». C'est ainsi que fut intitulée la présentation de trois groupes musicaux venus de Palenque de San Basilio³, donnée au théâtre Heredia, dans le cadre du programme « héritage africain » du premier Festival de las Artes de Carthagène, en décembre 1998. Non seulement, les « sauvages » avaient désormais droit de cité à Carthagène, mais ils occupaient un des lieux les plus traditionnels et les plus mondains de la ville, sur lequel les travaux de rénovation, à peine achevés, avaient attiré tous les regards. Mieux même : Palenque de San Basilio apparaissait comme le territoire africain, un territoire non plus situé à 60 kilomètres, mais désormais présent, le temps d'une soirée au moins, à l'intérieur des murailles de Carthagène.

Rappelons en effet ce témoignage de Nina de Friedemann, dans une des premières analyses consacrées à Palenque, en 1979, qui insiste, dès l'introduction, sur la discrimination linguistico- raciale qui affecte le village et le considère même comme l'incarnation du racisme qui touche les populations noires dans leur ensemble : « al iniciar un examen (...) de la comunidad palenquera actual (...) se intenta contribuir a desdibujar algunos de los perfiles estereotipados con los cuales se ha definido al negro colombiano sobre un indigno lienzo de discriminación social, racial y económica » (de Friedemann et Cross, 1979 : 7).

Or, le village s'est converti, depuis les premiers écrits d'Escalante en 1954, suivis quelques années plus tard par ceux de Carlos Patiño, Nina S. de Friedemann, Idelfonso Gutierrez Azopardo, Germán de Granda..., en un véritable laboratoire d'étude de l'africanité en Colombie, valorisé non seulement dans le discours scientifique, mais aussi dans l'opinion publique en général. Comment Palenque de San Basilio, autrefois au mieux oublié, le plus souvent stigmatisé et considéré comme sous-développé, s'est-il transformé en symbole d'une ethnicité affirmée et valorisée ? Quels sont les éléments de définition de cette ethnicité désormais revendiquée ? Dans quelle mesure le système de discrimination positive, mis en place avec la nouvelle Constitution, a-t-il favorisé l'émergence d'un mode d'identification nouveau ?

Mobilisation des vecteurs d'identification

Au cours du spectacle donné au théâtre Heredia, un présentateur⁴ intervenait entre chaque groupe afin de donner des informations sur l'histoire et la culture *palenqueras*. Il est révélateur de noter que l'accent fut mis sur deux éléments : la langue *palenquera* et Benkos Bioho, le fondateur mythique de Palenque de San Basilio. Car pour atteindre le statut de communauté afro-colombienne la plus représentative de la côte, les palenqueros ont su mettre en avant un certain nombre d'éléments favorisant leur caractérisation et leur identification, tout en leur donnant désormais une signification positive qu'ils n'avaient pas avant.

• *la langue*. Sur les murs de la *Casa de la cultura*, à l'entrée de Palenque, grande bâtisse récemment construite, plusieurs inscriptions en langue *palenquera* : « Pour un futur meilleur et noir », « Cette terre est comme l'Afrique », « Afro-colombien, avec orgueil » ; sur les brochures présentant *Proceso*, une des principales organisations afro-colombiennes de Carthagène, une invitation, en langue palenquera, à rejoindre l'association ; dans les chansons d'Anne Zwing, premier groupe musical *palenquero* à avoir obtenu une reconnaissance populaire à Carthagène, des textes entiers en langue *palenquera*... De l'expression la plus forte d'un stigmate racial, de principal signe, négatif, de différenciation et de distinction pour les habitants de Carthagène, de symbole de

l'incapacité des *palenqueros* à s'adapter à la culture colombienne, la langue est devenue aujourd'hui le premier vecteur de valorisation. Autrefois oubliée et rejetée par les *palenqueros* qui sortaient du village (notamment pour travailler dans les plantations, dans le Magdalena et jusqu'au Venezuela) et qui voyaient dans le bon usage de l'espagnol un facteur d'intégration et de promotion sociales, la langue est désormais enseignée dans les écoles de Palenque et constitue l'essentiel du programme d'ethnoéducation. Car on se fait une fierté, à Palenque, d'affirmer que la « lengua », comme on l'appelle, n'est ni une mauvaise prononciation de l'espagnol, ni un dialecte, mais une langue créole à part entière, issue de la rencontre forcée entre esclaves en fuite. Et à cette langue, on donne le nom de « Bantu »⁵, sans connaître vraiment la signification du terme ni savoir s'il correspond à l'aire géographique d'origine des *palenqueros*, mais avec le désir de mettre en lumière son origine africaine.

• *la religion*. Traditionnellement considéré comme un repère de sorciers, capables d'invoquer des dieux aussi puissants que mystérieux, Palenque effraie et fascine tout à la fois les habitants des villages voisins comme ceux de Carthagène. Aujourd'hui, le maintien de pratiques religieuses ancestrales, notamment en matière de deuil et de « cosmovision », est mis en avant par les *palenqueros*, non seulement comme signe du respect et de la permanence de leurs traditions africaines, mais aussi comme témoignage de l'authenticité de leur culture. Dans un pays qui ne cesse de s'interroger sur ses fondements et sur sa légitimité en tant qu'unité nationale, Palenque apparaît désormais comme un modèle de conservation et de valorisation de sa culture. Et ce qui était autrefois sorcellerie est aujourd'hui considéré comme un patrimoine national qu'il faut préserver.

• *l'organisation sociale*. La solidarité familiale, le rôle économique de la femme, l'unité du village à travers sa structuration en *Kuagros*, groupes d'âge qui régissent la vie collective... : autant d'éléments qui sont étudiés par les chercheurs colombiens et étrangers et mis en avant par les habitants de San Basilio. Les associations de *palenqueros* à Carthagène s'organisent ainsi autour de différents groupes (femmes, jeunes, environnement...) appelés *Kuagros*, la femme *palenquera*, vendeuse de fruits et de légumes sur les marchés et dans les rues, est présentée comme la fondatrice du système de micro-entreprises, qui représente une bonne part de l'économie colombienne...

• *traits culturels*. Dans le processus de construction d'un nouvel acteur ethnique, les *palenqueros* ont également su mettre en avant un certain nombre de traits culturels (de la façon de s'habiller à la musique, des spécialités culinaires au sport), qui les rassemblent et les identifient aux yeux du reste de la société. Nulle évocation de Palenque, nul événement dans le village qui ne passent par la présentation d'Antonio Cervantes, alias « Kid Pambela », ou du groupe Sexteto Tabala. En battant Peppermint Frazer au Panama, le 28 octobre 1972,

dans la catégorie *welters*, Antonio Cervantes a donné à la Colombie son premier titre de champion du monde et fait connaître Palenque de San Basilio à tout le pays ; il a également, à une échelle plus locale, donné une nouvelle image du *palenquero* : désormais, *palenquero* rimait aussi avec victoire, orgueil national, identification positive⁶. Antonio Cervantes, puis Pambelecito, Ricardo Cardona, « Rocky » Valdes..., la liste est longue des boxeurs venus de Palenque et ayant connu une gloire nationale ou internationale, chaque victoire étant assimilée à une survivance des luttes des cimarrones pour leur indépendance. De même, le Sexteto Tabala, mené par José Simanca, appelé aussi Simacongo, groupe né dans les années 1930, de la rencontre de quelques palenqueros et de techniciens venus de Cuba pour travailler dans les plantations de la côte colombienne, est devenu le symbole de la communauté palenquera, mobilisé à la moindre occasion.

HÉRITAGE AFRICAIN ET RÉÉCRITURE DE L'HISTOIRE

Les historiens ne s'accordent pas tous quant à la localisation, la date de fondation, la chronologie des palenques de la côte Caraïbe, ces villages fortifiés où se réfugiaient les Noirs en fuite, appelés aussi *cimarrones*. Mais pour les habitants du Palenque de San Basilio, les choses sont claires : il fut fondé au tout début du XVII^e siècle par Benkos Bioho, personnage principal de la mythologie *palenquera*. Pour tout Palenquero, Benkos Bioho a non seulement fuit l'esclavage, mais il a aussi fondé Palenque de San Basilio, accueilli tous les esclaves en fuite de la région, soutenu les révoltes de Noirs à Carthagène... Le héros de l'histoire palenquera et afro-colombienne en général se devait d'occuper la première place à Palenque : c'est désormais chose faite avec l'installation, sur la place du village, d'une immense statue, entièrement noire, représentant le buste de Benkos Bioho, un poing levé vers le ciel, brisant les chaînes de l'esclavage, le visage déformé par la peur et la douleur⁷.

Par ailleurs, Palenque de San Basilio ne s'est pas seulement découvert un héros mythique, instigateur de la révolte noire et fondateur de l'identité afro-colombienne : ses habitants affirment également le rôle fondamental qu'il a joué dans la formation de la Colombie et de l'Amérique latine en général. Mieux même : Palenque, en s'attribuant le titre de « Premier peuple libre d'Amérique »⁸, renverse la logique historique et la hiérarchie sociale. En effet, en 1713, l'évêque de Carthagène, Antonio Maria Cassiani, a signé un accord avec les habitants de Palenque, leur garantissant l'absence de toute intervention militaire contre le village fortifié en échange de la promesse de ne plus accueillir de nouveaux esclaves en fuite et de ne plus attaquer les villages voisins. De l'acceptation réciproque du statu quo à la reconnaissance de la liberté par la Couronne espagnole,

il n'y a qu'un pas que les *palenqueros* n'hésitent pas à franchir, faisant donc du palenque de San Basilio le premier village libre d'Amérique, avant même toute velléité d'indépendance des colons européens.

On trouve une illustration de ce processus de reconstruction d'une histoire héroïque et africaine dans l'hymne de Palenque : « Palenque fue fundado/Fundado por Benkos Biohó (bis)/ El esclavo se libero/Hasta que llegó a famoso (bis)/ Africa, Africa, Africa, Africa, Africa (bis)/ Contra los blancos lucho/Con todos su cimarrones (bis)/ Y vencidos los Españoles/La Libertad nos brindo (bis)/ Africa, Africa, Africa, Africa, Africa (bis)/ Yo tengo mi rancho grande/También tengo mi machete (bis)/ Lo tengo dentro de mi rosa/En el pueblo de Palenque (bis)/ Africa, Africa, Africa, Africa, Africa (bis) ».

De la science et de ses utilisations

« Palenque de San Basilio vio la luz por primera vez en 1954, como separato de la revista *Divulgaciones Etnológicas* » (Escalante, sans date, prologue) : pour Aquiles Escalante, à qui l'on attribue la paternité du premier article scientifique portant sur Palenque de San Basilio⁹, son texte a non seulement ouvert la voie à de multiples recherches, mais il a également fait connaître Palenque à la Colombie tout entière. De fait, l'apport des écrits d'Escalante en terme d'ouverture d'un terrain d'analyse nouveau est mis en avant par la plupart des chercheurs, qui n'hésiteront pas à se réclamer de son héritage. Ainsi en est-il de Nina de Friedmann, dont le rôle dans le développement d'une anthropologie afro-colombienne n'est plus à démontrer, qui reconnaît que l'article de 1954 d'Aquiles Escalante, « Notas sobre el Palenque de San Basilio, una comunidad negra en Colombia », est à l'origine de ses propres réflexions (de Friedemann et Cross, p. 11). Pourtant, en affirmant qu'il est le découvreur de Palenque, Escalante franchit un pas qui est tout à fait symbolique, comme si le village avait commencé par exister en tant qu'objet d'études sociologiques et anthropologiques, avant d'exister comme réalité.

Aussi bien, dans le processus de construction d'identités nouvelles qui caractérise l'histoire récente de Palenque, doit-on être particulièrement attentif au rôle joué par le scientifique, anthropologue, linguiste, sociologue ou historien, colombien ou étranger¹⁰. Car non seulement sa présence à Palenque autorise une réflexion sur la place du chercheur sur son terrain, mais elle contribue à favoriser et cautionner le mouvement de différenciation ethnique. Le scientifique, à Palenque, est constamment sollicité, aussi bien pour les connaissances qu'il est censé produire et qui sont susceptibles de transmission et d'utilisation de la part des palenqueros, que pour la légitimité, directe ou indirecte, explicite ou involontaire, qu'il apporte au processus de construction identitaire.

La langue est sans doute le facteur d'identification le plus aisément mobilisable, au pouvoir fédérateur considérable ; elle est en même temps le trait de la culture *palenquera* le plus étudié par les scientifiques. Il suffit pour s'en convaincre de citer les noms de quelques linguistes travaillant, aujourd'hui, sur Palenque de San Basilio : Matthias Perl (Allemagne), Philippe Maurer (Suisse), Yves Moñino (France), Kate Green, Dereck Bickerton, Armin Schwegler, Thomas Morton (États-Unis), Nicolás del Castillo, Marianne Dieck, Carlos Patiño (Colombie)... De fait, la réalisation d'un colloque sur la langue *palenquera*¹¹, en août 1996, à l'université de Cartagena, n'est pas sans conséquences : en la qualifiant d'« unique langue créole à base lexicale espagnole dans toute l'Amérique », en présentant Palenque comme « la communauté latino-américaine où l'influence africaine est la plus forte »¹², les organisateurs contribuent à l'émergence de la langue *palenquera* sur la scène publique de Carthagène, à sa reconnaissance comme objet d'intérêt scientifique mais aussi comme élément culturel remarquable et valorisé, et favorisent ainsi sa réappropriation par les *palenqueros*.

Le rôle de l'État

Contesté, remis en cause, sommé de réagir, dans un contexte de violence redoublée, l'État colombien connaît, au milieu et à la fin des années 1980, une de ses plus graves crises de légitimité. A la recherche d'interlocuteurs nouveaux, qui viendraient palier le poids grandissant pris par la guérilla, le narcotrafic ou les paramilitaires, le gouvernement se tourne vers les femmes, les jeunes, les Indiens, les Noirs... C'est dans ce cadre, qui est aussi celui d'une tentative de revalorisation sur le plan international, qu'est élaborée la Constitution de 1991 et que l'on peut comprendre l'affirmation du caractère pluriethnique et multiculturel de la Nation. Et si les communautés indiennes constituent déjà un acteur organisé, capable de mobilisation à grande échelle, les populations noires, elles, ne sont ni présentes ni unies sur la scène nationale. Or si le Noir, « loin de la capitale, est une spécialité régionale ne prêtant guère à conséquence » (Gros, 1994 : 60), il devient, dès l'instant où les territoires qu'il occupe se transforment en lieu de convergence d'intérêts économiques (construction d'un port sur le Pacifique, projet de « nouveau canal de Panama »), touristiques (développement des zones côtières), écologiques (région classée réserve mondiale de l'humanité pour sa biodiversité), au niveau national et international, attirant presque automatiquement les acteurs de la violence sous toutes leurs formes (guérilla, paramilitaires, groupes de défense...), le Noir, donc, devient l'interlocuteur privilégié d'un État qui gagnerait à le constituer en acteur ethnique. Aussi bien, si on ne peut nier le caractère novateur de la nouvelle Constitution (notamment en comparaison avec d'autres pays d'Amérique latine) et la reconnaissance qu'elle accorde, en terme de droit, aux minorités

ethniques, il faut également l'accepter pour ce qu'elle est : la stratégie d'un État affaibli, pour sortir d'une crise qui menace de s'étendre à toute la société.

Ainsi, les revendications ethniques des *palenqueros* ne se font pas contre l'État : elles sont accompagnées et appuyées par un État qui trouve finalement en Palenque non seulement un acteur visible et organisé, mais aussi, et on y reviendra, un interlocuteur unique, qui se substitue aux autres populations noires de la côte Caraïbe, et qui lui permet de faire l'économie d'une réflexion sur la nature de l'« identité afro-colombienne » au nom de laquelle diverses mesures sont adoptées. En témoigne la place occupée aujourd'hui par les leaders *palenqueros* des années 1980 : Bernardino Perez est professeur au collège de Palenque, chargé du programme d'enseignement de la langue *palenquera* ; Dionisio Miranda, président de Proceso, principale organisation noire de Carthagène, est le représentant, auprès de la Gobernación du département de Bolivar et de la Comisión Consultativa de Alto Nivel (liée à la Dirección de los Asuntos para las Comunidades Negras, institution officielle du gouvernement pour les populations afro-colombiennes), des communautés noires de toute la côte Caraïbe ; Teresa Cassiani est directrice du programme d'ethnoéducation du département (et dispose à ce titre d'un vaste bureau au sein de la délégation locale du ministère de l'Éducation, FER de Bolivar, à Carthagène) et est présidente de la Junta asesora del Fondo Especial de Credito para estudiantes de la Costa Norte ; Dorina Hernandez, enfin, est, à Bogota, coordinatrice du programme national d'ethnoéducation pour les communautés afro-colombiennes.

Une nouvelle génération de *palenqueros*

Dionisio, Dorina, Teresa... : les leaders *palenqueros* actuels, originaires d'une même classe d'âge, ont connu un parcours similaire, au cours des années 1980. Naissance à Palenque, arrivée à Carthagène pour achever leurs études secondaires et passer leur baccalauréat, campagne d'alphabétisation à Palenque, études universitaires à Barranquilla (où les universités publiques offrent davantage de places que l'université de Carthagène), retour à Carthagène en tant qu'avocats, professeurs, médecins. Et militants de la cause afro-colombienne.

On trouve, dans ce parcours, la plupart des éléments qui donneront naissance au mouvement palenquero et qui le caractérisent encore aujourd'hui : choc de la découverte du stigmate qui pèse sur les palenqueros en particulier et sur les Noirs en général en arrivant à Carthagène ; prise de conscience de la richesse, en passe de disparaître, de la culture *palenquera* ; apparition d'une nouvelle élite éduquée et en quête de promotion sociale ; ancrage urbain entraînant la peur de la perte d'une identité propre et la confrontation avec le regard de l'autre ; mythe de l'unicité et de la pureté de l'héritage africain de Palenque de San Basilio, d'autant plus fort que la nouvelle génération *palenquera* n'y a vécu

que son enfance ; priorité accordée à la défense et la valorisation de la culture *palenquera*, la référence à une population afro-colombienne plus large n'apparaissant que de façon implicite.

Or, cette génération est, pour l'essentiel, à l'origine du mouvement *palenquero* actuel, avant mêmes les premiers débats de l'Assemblée constituante et l'instauration officielle du multiculturalisme. Aussi bien, la Constitution de 1991 et les mesures qui la suivront vont certes modifier les moyens mis à la disposition des *palenqueros* et ouvrir un espace à leurs revendications - phénomène dont il faut relativiser la portée, les conquêtes des *palenqueros* restant marginales -. Mais, surtout, elles vont modifier le statut de ceux-ci, en donnant au discours *palenquero* un caractère légitime et en transformant la défense de la culture d'un village en promotion avant-gardiste de l'ethnicité.

Un modèle indien d'ethnicité

Intervention de l'État, réécriture de l'histoire, mobilisation autour de vecteurs identitaires, légitimation apportée par la communauté scientifique, apparition d'une nouvelle génération de *palenqueros*... : les facteurs sont nombreux qui permettent de comprendre le statut de communauté afro-colombienne et de territoire africain sur le sol colombien accordé à Palenque. Or, ce que l'on peut retenir ici, c'est que cette ethnicisation d'une population se fait avant tout sur le modèle indien. C'est sans doute là une des raisons de son succès : c'est précisément parce que Palenque correspond à l'image qu'a la Colombie de l'Autre ethnique qu'il a pu obtenir ainsi une place à part sur la côté Caraïbe¹³. Les hésitations quant à la place à accorder aux Noirs dans le nouveau paysage multiethnique de la Colombie, la difficulté à penser le Noir autrement que sur le modèle indien, on les retrouve dans le cas de Palenque. « Communauté », mettant en avant sa langue, ses traditions séculaires, son territoire, Palenque de San Basilio n'a rien à envier aux villages indiens. Il faut d'ailleurs rappeler que Palenque se situe dans une région où la population indienne est très peu présente. La place de l'Autre, non occupée par l'Indien, est donc vide, facilitant l'émergence d'une communauté noire sur le modèle indien. Et Palenque apparaît ainsi, aux yeux du gouvernement et du reste du pays, comme un interlocuteur finalement familier, répondant à des critères de définition bien établis.

LE MULTICULTURALISME ENTRE DIVERSITÉ ET EXCLUSION

La France, à travers une célèbre bande dessinée (et aujourd'hui un parc d'attractions), mais aussi par un travail de mémoire, par la valorisation d'un

certain nombres de traits culturels et l'oubli d'autres, par la mise en scène d'une histoire commune, possède son « Village d'Astérix ». La Colombie a désormais le sien : il s'agit de Palenque de San Basilio, le dernier village noir à avoir su résister, encore et toujours, à l'esclavagiste venu d'Europe. Aussi n'est-il pas rare de rencontrer, dans les rues en terre de Palenque, d'étranges touristes : munis d'appareils photos et de magnétophones, s'échangeant bruyamment des paniers-repas et des bouteilles de coca-cola, ils ont entre 10 et 15 ans. Il s'agit d'écoliers, venus des villages environnants et parfois même de Carthagène, dans le cadre de la « sortie culturelle annuelle » organisée par leurs professeurs d'histoire¹⁴. En d'autres termes, venus voir de plus près les derniers descendants des esclaves, au sujet desquels ils ont bien lu quelques lignes dans leurs livres d'école, mais qu'ils ne savaient pas exister encore. Tout en prenant des photos de la place principale, des rues, des maisons (en tous points semblables à n'importe quel village de la région) et, avec un peu plus d'hésitation, de leurs étranges habitants, tout en réalisant leurs premiers entretiens auprès du conseiller municipal, du maître d'école ou des musiciens du Sexteto Tabala, ils ont sans doute en tête les dernières recommandations de leurs professeurs : prévoir un déjeuner car on ne trouve rien sur place, mise en garde contre le sous-développement du village, interdiction de faire des plaisanteries sur les noms des *palenqueros* ou sur leur accent, de les imiter ou de se moquer, demander la permission pour prendre des photos¹⁵.

C'est à ce prix qu'ils obtiendront une bonne note à leur dossier de fin d'année sur l'histoire et la culture de leur pays. Et qu'ils repartiront l'esprit tranquille : les Noirs, ce sont ces hommes et ces femmes, pas tout à fait semblables, mais pas non plus complètement différents, vivant dans leur village isolé, alors qu'eux-mêmes, et quelle que soit la couleur de leur peau, ne peuvent pas vraiment être noirs, puisqu'ils ne sont pas *palenqueros*. Dès lors, l'existence de ce « village d'Astérix de l'africanite » a des conséquences immédiates sur les revendications ethniques émanant des populations noires et métisses de Carthagène. Dernier bastion de l'authenticité africaine, berceau de l'identité noire, il contribue, au moins sur la côte Caraïbe, à l'économie d'une réflexion, de la part de l'État et des scientifiques mais aussi de la population en général, sur la définition et la nature de ces « communautés afro-colombiennes » découvertes en 1991.

Monopolisation du processus d'identification ethnique

Benkos Bioho est le fondateur mythique du Palenque de San Basilio et c'est à ce titre que sa statue trône sur la place centrale du village. Mais Carthagène, elle aussi, accorde désormais ses honneurs à Benkos Bioho, en érigeant une statue à son effigie dans le nouveau « Parc de la Constitution », dans le quartier du Cabrero, inauguré en 1991, en hommage à l'ancienne Constitution

de 1886. En compagnie de Pedro Zapata de Mendoza, premier gouverneur de Carthagène, et de Carex, symbole des Indiens de la côte, la trilogie est censée glorifier le caractère pluriethnique de la Colombie, incarné par la nouvelle Constitution. Ainsi donc, entre Pedro Zapata de Mendoza, présenté comme « constructeur du Canal del Dique et du premier château de San Felipe de Barajas », et Carex, « Indien Caraïbe, qui affronta vaillamment Pedro de Heredia et plaça très haut l'honneur de sa race », le « caudillo noir ayant défendu sa liberté jusqu'à la mort » est-il bien entouré : d'un côté, le premier pourvoyeur d'esclaves à grande échelle de la colonie ; de l'autre, le seul porteur légitime de l'attribut racial. Mais ce qui nous intéresse ici, ce ne sont pas tant ces conséquences de la représentation historique et raciale de la Colombie, que la signification de l'utilisation de la statue de Benkos Bioho à Carthagène. Car le héros de Palenque n'a pas le don d'ubiquité : il est identifié à San Basilio et à San Basilio seulement. Et les *palenqueros* ne sont pas prêteurs en la matière. Il y a donc assimilation entre noir et *palenquero*, excluant de fait les autres *cimarrones*¹⁶ qui ont, eux aussi, « défendu leur liberté jusqu'à la mort » et, surtout, les autres descendants d'esclaves, les plus nombreux, n'ayant pas pris la fuite dans les montagnes, et constituant aujourd'hui la majorité de la population de Carthagène.

Il semble que tous les espaces ouverts par la Constitution de 1991 et destinés aux « communautés afro-colombiennes » soient devenus, à Carthagène, la propriété quasi exclusive des *palenqueros*¹⁷. Associations, ethnoéducation, parti politique, administration... : tous sont entre les mains des *palenqueros*. Ainsi, aux postes administratifs réservés aux représentants noirs (ethnoéducation, délégation à l'environnement, représentant des communautés noires de la côte, délégué devant l'Icetex...), on ne trouve que des *palenqueros*. De même, sur les quinze associations afro-colombiennes, ayant leur siège à Carthagène, enregistrées à la « *Gobernación* », huit sont dirigées par des *palenqueros* et ne comptent, parmi leur membres, presque exclusivement que des *palenqueros*. Plus révélateur encore : les autres associations noires ont trouvé bon d'associer à leur image une marque *palenquera*, en ajoutant le terme « Palenque » à leur nom ou en introduisant des éléments de la langue *palenquera* dans leurs brochures de présentation. Enfin, si le parti politique afro-colombien s'appelle, au niveau national, « *Movimiento de las Comunidades Negras* », il a pris, à Carthagène, le nom de « *Movimiento de las Comunidades Negras – Palenque – Ku Suto* »¹⁸. D'ailleurs le choix du terme n'est pas innocent : car « Ku Suto » signifie à la fois « nous », « ensemble » et « viens avec nous » en langue *palenquera*, exprimant ainsi, de façon métaphorique, cette main mise sur la source de toute attribution ethnique. Bref, tout se passe comme si, pour être noir à Carthagène, il fallait être de Palenque.

Une logique d'exclusion

Les 6 et 7 novembre 1997 s'est tenue, à Carthagène, l'Assemblée Générale de toutes les associations noires de la côte (une cinquantaine, les délégués n'ayant jamais réussi à se mettre d'accord sur le nombre exact). D'abord dans les salons de l'Assemblée départementale de Bolivar, puis à la *Gobernación*, cette réunion avait pour principal objectif l'élection des représentants des communautés noires de la côte Atlantique, en application des mesures adoptées avec la nouvelle Constitution (notamment du décret 2248 de 1995). Les délégations les plus importantes étaient celles de Carthagène et de Barranquilla, représentant respectivement les départements de Bolivar et d'Atlántico, les autres départements ne présentant qu'un ou deux délégués (Sucre, Cordoba, Cesar) ou étant même absents (Magdalena, La Guajira). On aurait pu s'attendre à une rivalité entre Carthagène et Barranquilla, les deux villes les plus importantes de la côte ; il n'en fut rien : tous les débats ont été dominés par l'opposition entre *palenqueros* et non *palenqueros*. Si un *palenquero* prenait la parole, il avait immédiatement le soutien de tous les autres *palenqueros*, de Carthagène, de Barranquilla, de Palenque, de San Onofre, de Sincelejo ou d'ailleurs. Et les élections ont très vite tourné à un décompte des personnes présentes, qui a quand même, pour la forme, duré deux jours. Finalement, les *palenqueros* sont sortis grands vainqueurs de cette confrontation entre deux modes de revendication de la négritude : sur les quatre postes de délégués de la côte, quatre *palenqueros* ont été élus, tous membres d'associations *palenqueras*. Ainsi donc, non seulement l'ethnicité noire émergente se conjugue-t-elle au singulier, les *palenqueros* ayant l'exclusivité de l'attribut ethnique, mais le multiculturalisme se réduit finalement à la reconnaissance de la population la plus visible et la mieux organisée, la seule qui puisse se prévaloir du titre de « communauté afro-colombienne », les autres habitants de Carthagène n'ayant pas accès - ou très peu - à la citoyenneté ethnique.

De la même façon, les ambiguïtés de l'ethnoéducation montrent bien, jusque dans leurs paradoxes, les effets de l'assimilation exclusive du terme « afro-colombien » à celui de *palenquero*, sur toute la côte Caraïbe¹⁹. Rappelons que les programmes d'ethnoéducation, déjà anciens au sein des populations indiennes, constituent, pour les populations noires, un des acquis les plus importants de la nouvelle Constitution. Or l'ethnoéducation est moins conçue, à Carthagène, comme un enseignement portant sur l'histoire ou la culture des communautés afro-colombiennes, que comme un programme s'adressant aux seuls *palenqueros*. Sans doute les responsables du bureau d'ethnoéducation, et notamment sa directrice, Teresa Cassiani, *palenquera*, prétendent-ils s'adresser à tous les habitants noirs de Carthagène et du département de Bolivar.

Mais dans les faits, il s'agirait presque d'enseigner la langue *palenquera* à des écoliers noirs n'ayant pas plus à voir avec Palenque que, mettons, leurs homologues noirs de Salvador de Bahia ou de Chicago. Car, lorsqu'on interroge les membres du bureau d'ethnoéducation, ils évoquent avant tout les cours mis en place à Palenque et ceux prévus dans les deux quartiers *palenqueros* de Carthagène. Il est bien question, également, de développer des programmes dans d'autres secteurs, mais on parle alors d'absence de prise de conscience et de travail préalable de préparation. Il est vrai qu'il est difficile de trouver, à Carthagène, des populations noires répondant aux critères de définition des responsables du bureau d'ethnoéducation, qui mettent en avant la langue, la communauté et la culture.

Au sein du programme d'ethnoéducation existe un système de bourses, distribuées par le gouvernement, à travers l'Icetex, l'Instituto Colombiano de Crédito Educativo y Estudios Técnicos en el Exterior, pour soutenir financièrement quelques étudiants noirs à l'Université. Ces bourses sont attribuées à des étudiants noirs, censés se revendiquer comme tels. Elles s'accompagnent obligatoirement d'un « travail social », tourné lui aussi vers la communauté noire. Or, en examinant 25 de ces projets de travaux sociaux²⁰, on s'aperçoit qu'aucun d'eux ne fait référence explicite à une population noire ou afro-colombienne, ou même à une problématique noire en général. Plus précisément, les projets se divisent en deux : ceux qui sont rédigés par des *palenqueros* (la majorité) et concernent les *palenqueros*, ceux qui émanent des autres étudiants noirs. Là où les premiers confondent ethnicité et origine *palenquera*, les seconds transforment l'ethnicité en attributs socio-économiques. Ainsi peut-on évoquer rapidement quelques titres de projets : d'un côté, « l'organisation d'un bureau pour les vendeuses de fruits et de confiseries de Palenque », un « projet d'éducation sexuelle à Palenque », la « création d'une entreprise d'économie solidaire à travers l'utilisation de produits dérivés de la goyave, venue de Palenque de San Basilio », « la sauvegarde de notre identité ethno-culturelle de Palenque » ; de l'autre, « la diffusion des programmes sociaux de l'État », « la formation technique d'une association de femmes », « une école de danse folklorique pour jeunes », « le développement des mécanismes de participation populaire »... Et le contenu même de ces projets vient confirmer notre propos : les termes « noir » ou « afro-colombien » ne sont que très rarement utilisés pour désigner la population concernée, cédant largement la place à ceux de « *palenquero* » ou « Palenque » d'une part, de « quartier populaire », « personnes sans formation » ou « communauté sous développée » d'autre part.

Multiculturalisme, repli communautaire ou stratégie individuelle ?

L'ethnicité retrouvée, reconstruite et instrumentalisée, apparaît comme une voie nouvelle vers la reconnaissance identitaire et l'intégration nationale. Si les noirs ont toujours existé dans l'indifférence en Colombie, relégués au rang de citoyens de seconde catégorie, la discrimination positive, soutenue par l'État et utilisée par les *palenqueros*, permet de transformer les descendants d'esclaves en acteur ethnique.

Pourtant le statut des *palenqueros* à Carthagène donne à réfléchir : s'ils occupent désormais une place à part, définie et délimitée, ils sont aussi cantonnés à cette place. Sans doute ont-ils mis en avant leurs racines africaines, sans doute ont-ils revalorisé leur culture, sans doute ont-ils obtenu la reconnaissance du reste de la Colombie, mais il n'en demeure pas moins qu'ils jouent bien souvent le rôle de faire valoir, politique ou touristique, d'une ville et d'un pays qui cherchent à se donner une bonne conscience. Aussi les *palenqueros* apparaissent-ils comme les représentants de cette ethnie noire, à laquelle on donne quelques postes honorifiques, sans que les moyens financiers ou matériels mis à leur disposition soient réellement significatifs. Ou bien comme la touche d'exotisme indispensable dans une ville qui se veut caribéenne et qui cherche par tous les moyens à se distinguer de l'intérieur andin. C'est ainsi que l'on trouve, sur les plages de Bocagrande, principal lieu de villégiature, à Carthagène, des touristes colombiens et étrangers, des *palenqueras* qui vendent des fruits ou font des tresses et des *palenqueros* qui vendent des lunettes de soleil. Mais la *palenquera*, avec sa corbeille de fruits sur la tête, si elle est devenue un des symboles touristiques de Carthagène, n'en vit pas moins dans les quartiers les plus pauvres de la ville, travaillant de l'aube jusqu'à la tombée de la nuit, pour ne gagner que quelques pesos, comme tous les autres vendeurs du secteur de l'économie informelle (photographie n°2). Domestiqué, contrôlé, le Noir est désormais reconnu. Tant qu'il accepte de se contenter de la place qui lui est assignée. Comme si cela ne suffisait pas, les responsables du tourisme à Carthagène prévoient de donner un uniforme et une carte d'accréditation à tout vendeur officiant sur une plage ou dans le centre ville historique, le cantonnant à un territoire limité. Bref, « black is beautiful » dans le nouveau paysage multiculturel et pluriethnique de la Colombie, surtout quand il ne dérange pas l'ordre du pouvoir établi et qu'il se plie à des règles qui ne sont pas les siennes.

De fait, les revendications identitaires *palenqueras* visent-elles à une contestation, politique, dirigée contre la société colombienne ? Les leaders *palenqueros* sont-ils porteurs d'un projet de société qui permettrait d'intégrer les différences - toutes les différences serait-on tenté d'ajouter ? Il semble, au contraire,

qu'ils agissent avant tout selon une logique communautariste qui ferait de Palenque l'horizon et la fin de leurs revendications. Légitime dans son principe, la volonté de renverser le stigmate qui pesait sur les *palenqueros* ne se transforme-t-elle pas, à son tour, en une nouvelle forme de discrimination, substituant ainsi, à la dimension politique que pouvait avoir l'affirmation d'une altérité commune, le repli sur une identité fermée et sur la défensive?

Quel fut, par exemple, l'impact des débats qui eurent lieu les 6 et 7 novembre 1997, lors de l'Assemblée Générale des associations noires de la côte Caraïbe, qui furent principalement menés par les *palenqueros*? Aucun, serait-on tenté d'affirmer. Car si



PHOTOGRAPHIE N° 2 : FEMME PALENQUERA : MULTICULTURALISME OU FAIRE VALOIR TOURISTIQUE ? (CLICHÉ : ÉLISABETH CUNIN).

l'Assemblée générale constituait bien, formellement, la première occasion, pour les représentants noirs, de faire entendre leurs revendications et d'apparaître sur la scène publique²¹, elle ne donna pourtant lieu à aucune confrontation d'idées, aucun discours idéologique, aucune revendication identitaire. Il était à croire que les leaders noirs avaient oublié de leur vocabulaire les termes « noir », « afro-colombien », « ethnicité », « multiculturalisme », « droit », « identité ». Durant ces deux jours, on commença par demander la liste officielle des organisations invitées, faire l'appel des présents, s'interroger sur le sort des représentants invités qui n'avaient pu venir et des présents qui n'avaient pas été invités ; puis on s'intéressa à l'ordre du jour, on débattit sur la pertinence d'inverser les points 4 et 5 de cet ordre du jour ; l'heure de la pause déjeuner fit alors l'unanimité avant de relancer les débats sur les horaires de l'après midi ; le mode d'élection fut soumis à élection, les discussions se prolongèrent sur le mode d'élection du président de séance, de ses deux vice présidents et du secrétaire, puis sur le mode d'élection des représentants des communautés noires de la côte Caraïbe ; il fut décidé de voter par département plus que par organisation, mais le choix de l'ordre des départements relança les débats ; il y eut une cou-

pure de courant, ce qui n'empêcha pas le micro de continuer à circuler dans la salle, mais qui permit aux deux délégués de la *Gobernación* de s'éclipser ; on vota, on contesta le vote, on reprit les discussions sur le mode d'élection ; on compta et recompta les voix ; la séance du lendemain commença par une lecture des « actes » de la veille ; le mode d'élection fut de nouveau le sujet du jour... Finalement, lorsque Jenny de la Torre, secrétaire de la *Oficina de Asuntos para las Comunidades Negras*, institution dépendant du Ministère de l'Intérieur, arrivée de Bogota au cours de la deuxième journée, commença à évoquer l'avenir des populations noires du pays, la moitié de l'assemblée avait quitté la *Gobernación* alors que l'autre était en train de poursuivre le débat sur le mode d'élection, dans les couloirs.

Bref, dans le processus de construction de l'ethnicité, ce qui intéresse avant tout les représentants *palenqueros* n'est pas tant la « question noire » elle-même que la défense de leur communauté ainsi que les avantages, même symboliques, mêmes minimes, offerts par la discours ethnique (ce qui est également vrai des autres leaders non *palenqueros*). C'est d'ailleurs ainsi que l'on peut analyser le grand nombre et la démultiplication des associations noires présentes lors de l'Assemblée Générale : estimées à 26 par la liste officielle de la *Gobernación*, elles s'élèveront à près de cinquante durant les deux jours de l'Assemblée générale, certains se découvrant une subite vocation pour la vie associative, d'autres apparaissant successivement comme président de deux voire trois associations. Car il est plus gratifiant de créer sa propre association, fut-ce avec cinq ou six membres, fut-ce pour quelques jours, fut-ce sans aucun projet, que d'être un anonyme au sein d'un plus grand groupe, dont le nom n'apparaîtra jamais en public, qui n'aura pas le titre de « président » et que l'on n'invitera pas à l'Assemblée Générale de la côte Atlantique. Il semble ainsi que chacun des leaders *palenqueros* soit à la tête de sa propre association. Et il n'est pas rare de retrouver le président d'une association dans le comité directeur d'une autre ou de rencontrer successivement, dans le même bureau²², les présidents de la plupart des associations *palenqueras* de Carthagène.

QUELLE « IDENTITÉ NOIRE » À CARTHAGÈNE ?

L'ethnicité deviendrait-elle une alternative au métissage ? La discrimination positive autoriserait-elle une transformation du stigmate racial en valorisation ethnique ? L'appartenance raciale serait-elle une voie nouvelle vers la citoyenneté, dans un pays qui a fait de la devise « Une seule langue, une seule race, une seule religion » le fondement de son identité nationale ? Or l'« ethnicisation » et le processus de construction identitaire des *palenqueros* ne constituent pas seulement une stratégie nouvelle face à une société colombienne qui les a

toujours confiné dans un statut social inférieurisé : elle doit également être comprise dans le cadre de l'interaction qui existe, à Carthagène, entre les *palenqueros* et les autres noirs de la ville. Il est non seulement impossible de tenir un discours essentialisant sur l'« identité noire »²³, comme si les populations noires constituaient un tout homogène et harmonieux, mais les modes d'identification eux-mêmes de ces populations se nourrissent de leurs relations contradictoires de solidarité et d'opposition.

La référence à l'Afrique et la revendication d'une identité afro-colombienne ne sont pas seulement les signes d'un repli communautaire, tourné vers la sauvegarde des éléments essentialistes d'une « culture en conserve » pour reprendre le mot de Bastide, mais un véritable procès intenté à une société colombienne sommée de se regarder en face et d'accepter la positivité de l'apport, passé, présent et futur, des populations noires. Or, précisément, en réduisant les « communautés afro-colombiennes » aux seuls *palenqueros*, au moins sur la côte Caraïbe, la Colombie ne fait-elle pas l'économie d'une remise en cause en profondeur de ses principes constitutifs et de son fonctionnement ? Cette ethnicisation à outrance d'une partie infime de la population ne permet-elle pas de se réclamer, à bon prix, du multiculturalisme, nouveau visage d'un pays qui se voudrait apaisé et respectable ? Et d'évacuer toute réflexion sur l'ethnicité afro-colombienne, qui ne se réduit pas à l'ethnicité *palenquera* ?

Un noir peut en cacher un autre serait-on tenté de conclure. Car derrière l'affirmation d'une identité *palenquera*, lisible et délimitée, on trouve une population qui n'a pas voulu, ou pas pu - la place étant déjà occupée - entrer dans le processus de reconnaissance pluriethnique ouvert par la Constitution de 1991 et profiter des avantages offerts par la discrimination positive. Il semble en effet que la majorité de la population de Carthagène refuse à se construire, pour les besoins de la cause (stratégie politique, obtention d'un certain nombre d'avantages, revalorisation culturelle mais aussi recherche sociologique), en sujet ethnique. Est-ce pour autant que toute forme d'identification raciale, autre que *palenquera*, est absente à Carthagène ? L'ethnicité, glorifiée et instrumentalisée, ne cache-t-elle pas d'autres modes d'expression et d'incarnation de l'attribut racial ? Qu'en est-il des autres habitants de la ville, puisque la voie de l'identification ethnique leur est difficilement accessible ?

« Invisibilité » des populations noires, disions-nous, en reprenant les propos de Nina de Friedemann qui considère que ce phénomène passe par « l'utilisation de stéréotypes compris comme des réductions absurdes de la complexité culturelle » (de Friedemann, 1992 : 28). Or la sortie de l'invisibilité, à Carthagène, s'accompagne de l'assimilation de ses acteurs principaux, les *palenqueros*, à un certain nombre de traits réducteurs, figés et naturalisants.

Notes

- 1 Ce n'est qu'en 1998 que les premiers résultats seront connus. Il apparaît que, pour la ville de Carthagène, seules 1405 personnes s'identifient comme noirs, sur une population totale de 656632. Notons que la même année furent publiés les résultats d'un autre recensement, réalisé par la *Comisión para la formulación del plan nacional de desarrollo de la población afrocolombiana*, dépendant du Département National de Planification, dans lequel Carthagène comptait désormais 598307 individus afro-colombiens (pour une population de 812595 habitants). Voir la référence dans la bibliographie.
- 2 Pour les références exactes de ces ouvrages, on pourra se reporter à la bibliographie.
- 3 Il s'agissait du Sexteto Tabala, des Alegras Ambulancias et de Petrona Martinez (originaire de Palenquito, à l'entrée de la route pour Palenque).
- 4 Yves Moñino, linguiste du CNRS, ayant travaillé pendant six ans sur Palenque.
- 5 Alors que, selon les linguistes, elle serait plutôt d'origine kicongo.
- 6 Le fait que Carlos Vives, chanteur de « vallenatos modernes », idole de la côte et du pays, aie dédié une chanson de son avant dernier album, *Tengo Fe* (1997), à Antonio Cervantes est tout à fait révélateur de ce processus de reconnaissance - et d'appropriation - nationale.
- 7 Précisons que plusieurs historiens associent Benkos Bioho à un autre palenque, celui de la Matuna (voir notamment O. Fals Borda, *Historia doble de la Costa*, Tome 1, Carlos Valencia Editores, Bogotá, 1980, p.50B ou N. del Castillo Mathieu, *La llave de las Indias*, Ed. El Tiempo, Bogotá, 1981, p.240-241).
- 8 Notons que Roberto Arrazola, dont le livre *Palenque, primer pueblo libre de América*, a été utilisé par les palenqueros comme vecteur de légitimation du rôle révolutionnaire et pionnier qu'ils s'attribuent dans leur reconstruction de l'histoire, présenta cette affirmation, dans un autre ouvrage, comme une demie plaisanterie : « escribir la historia de lo que hemos llamado « el primer territorio libre de América », entre burlas (como pretende Fidel Castro que sea Cuba) y veras (hasta hoy el Palenque sigue siendo una república de tipo africano » (Arrazola, 1967, p.242).
- 9 Précisons néanmoins qu'il existe - au moins - un ouvrage antérieur à celui d'Escalante et mettant en avant l'origine africaine de ses habitants : il s'agit du récit de José Vicente Ochoa Franco, inspecteur de collèges et lycées dans le département de Bolivar, intitulé *Palenque, un rincón de Africa en Colombia*. N'ayant pu consulter qu'un exemplaire photocopié de ce livre, sans précision de date et d'éditeur, il ne nous est pas possible de préciser la date de parution exacte de cet ouvrage. Néanmoins, il contient un « prologue à la seconde édition », signé d'un certain Anibal Esquivia Vasquez, daté de 1945, montrant ainsi l'antériorité, oubliée, de ces analyses sur celles du « père fondateur » de Palenque.
- 10 On se pourra se reporter aux réflexions d'Eduardo Restrepo sur le cas du Pacifique (voir notamment Uribe et Restrepo, 1997)
- 11 Organisé à l'initiative du département de linguistique et de littérature de l'Université de Carthagène, du 5 au 7 août 1997, ce colloque était intitulé « Palenque, Cartagena y Afro-Caribe. Conexiones históricas y lingüísticas ».
- 12 Brochure de présentation du colloque, août 1996.
- 13 Il est d'ailleurs significatif de rappeler que celui qui fut amené à prendre la parole au nom des communautés noires lors des débats qui ont précédé l'élaboration de la nouvelle Constitution était... un indien (élu sur l'un des deux postes réservés aux représentants indiens, il fut également le porte-parole des communautés noires qui n'avaient pas réussi à avoir d'élus).

- 14 Lors de mes séjours à Palenque, d'octobre 1997 à février 1998, j'ai rencontré quatre groupes d'écoliers différents. Entre 20 et 30, ces écoliers, venaient, accompagnés de plusieurs professeurs, des collèges de Carthagène, Turbaco (situé à la sortie de Carthagène, dans la direction de Palenque) et Mahates, chef lieu du *municipio* de Palenque.
- 15 Entretien avec Bederly Guerra, professeur au collège Crisanto Luque, Turbaco, vendredi 17 octobre 1997.
- 16 D'ailleurs, le terme de « palenquero » ne désigne pas, à Cartagena, l'habitant d'un palenque, c'est-à-dire, tout esclave en fuite ou *cimarrón*, mais les seuls habitants du Palenque de San Basilio, qu'ils vivent à Palenque ou à Carthagène.
- 17 Il est difficile de connaître le nombre exact de palenqueros à Carthagène (du fait, essentiellement, de leurs déplacements incessants entre Palenque et Carthagène) mais les estimations le portent à deux ou trois milles, dans une ville de plus de 700.000 habitants.
- 18 Paradoxalement, les candidats du parti noir aux élections locales d'octobre 1998, n'étaient pas des palenqueros, Dionisio Miranda, leader de la communauté palenquera de Carthagène, ayant préféré s'inscrire sur la liste de l'ASI (parti indien), accusant le *Movimiento de las Comunidades Negras* d'être purement opportuniste (accusation que lui retournaient d'ailleurs les membres de ce parti). Ces ambiguïtés et ces querelles politiciennes expliquent en partie les maigres scores obtenus par les candidats noirs (tous partis confondus), la faiblesse de la conscience ethnique, le poids de la discrimination raciale, l'absence de moyens... faisant le reste.
- 19 A Barranquilla, première ville de la côte, le programme d'ethnoéducation est également dirigé par un palenquero. Quant à Santa Marta (où les populations indiennes sont beaucoup plus nombreuses), les responsables de l'ethnoéducation du département m'ont conseillé de m'adresser directement à Carthagène, comme si eux mêmes n'avaient ni autonomie et ni savoir-faire en la matière.
- 20 En 1997, première année de mise en place des bourses à Carthagène, 54 étudiants en ont bénéficié. Mais seuls 25 projets étaient consultables dans les bureaux de l'ICETEX. Précisons que les bourses s'élevaient alors à 337000 pesos, somme qui ne couvre pas la moitié des frais d'inscription pour un semestre à l'Université de Carthagène, la moins chère de la ville.
- 21 Une fois encore, il faut nuancer ce point, l'espace accordé aux noirs restant bien faible. C'est ainsi que les gouverneurs des départements de la côte, invités pour l'occasion, ne daignèrent pas se montrer, ni même envoyer leurs représentants, alors que le gouverneur du département de Bolivar (Miguel Navas à l'époque) ne fit qu'une brève apparition. D'autre part, les deux représentants de la *Gobernación*, censés organiser l'Assemblée Générale, firent preuve d'un désintérêt pour la situation et d'une non connaissance des objectifs, des procédures et même des personnes caractéristiques de la place accordée aux noirs dans les sphères du pouvoir sur la côte Caraïbe.
- 22 On pense notamment à celui de Dionisio Miranda (qui est également son bureau en tant qu'avocat), situé dans le centre ville, au cœur du quartier des affaires de La Matuna.
- 23 La réussite des palenqueros à se constituer comme acteur ethnique tient également à cela : la capacité des leaders à imposer un discours unique, une représentation collective, une communauté homogène.

Bibliographie

- Contribución africana a la cultura de las Américas*, (1993), Bogotá, Proyecto Biopacífico-Ican-Colcultura.
- Primer Congreso de la cultura negra de las Américas*, (1988), Bogotá, ECOE - Fundación Colombiana de Investigaciones Folklóricas.
- La participación del negro en la formación de las sociedades latinoamericanas*, (1986), Seminario internacional, Instituto Colombiano de Cultura - ICAN.
- Arboleda José Rafael, (1952), « Nuevas investigaciones afrocolombianas », *Revista Javeriana*, mayo.
- Arocha Jaime, (1989), « Democracia ilusoria : el PNR entre minorías étnicas », *Análisis Político*, mayo-agosto, n°7, p. 33-44.
- Arocha Jaime, Friedemann de Nina, (1993), « Marco de referencia histórico-cultural para la ley sobre derechos étnicos de las comunidades negras en Colombia », *América Negra*, n°5, junio.
- Arrazola Roberto, (1970), *Palenque, primer pueblo libre de América*, Editorial Hernandez, Carthagène.
- Arrazola Roberto, (1967), *Secretos de la historia de Cartagena*, Tipografía Hernandez Ltda, Carthagène.
- Bastide Roger (dir.), (1974), *La femme de couleur en Amérique latine*, Paris, Editions Anthropos.
- Borrego Pla María del Carmen, (1973), *Palenques de negros en Cartagena de Indias a fines del siglo XVII*, Sevilla, Escuela de Estudios hispano-americanos de Sevilla.
- Castillo Mathieu, del Nicolas, (1981), *La llave de las Indias*, Ediciones El Tiempo, Bogotá.
- Cifuentes Alexander (compil.), *Seminario internacional sobre la participación del negro en la formación de las sociedades latinoamericanas*, Instituto Colombiano de Cultura - ICAN, 1986.
- Calvo Stevenson Haroldo, Meisel Roca Adolfo (éd.), *Cartagena de Indias y su historia*, Bogotá, Universidad Jorge Tadeo Lozano – Banco de la República, 1998.
- Comunidades Negras, (1996), « Territorio y desarrollo. Propuestas y discusión », Edición Especial *Revista Esteros*, mayo.
- Conde Calderon José, (1996), « Castas y conflictos en la provincia de Cartagena del Nuevo Reino de Granada a finales del siglo XVIII », *Historia y Sociedad*, Medellín, diciembre, n°3.
- Departamento Nacional de Planeación, (1998), Comisión para la formulación del plan nacional de desarrollo de la población afrocolombiana, *Plan nacional de desarrollo de la población afrocolombiana « Hacia una nación pluriétnica y multicultural »*, 1998-2002, DNP-Programa BID-Plan Pacífico, Bogotá.

- Díaz de Paniagua Rosa A., Paniagua Raúl (coord.), (1994), *Cartagena popular. Aproximación al análisis socio-cultural*, Carthagène, Centro de Cultura Afrocaribe - Coreducuar.
- Díaz de Paniagua Rosa A., Paniagua Raúl, (1994), San Diego. *Historia, patrimonio y gentrificación en Cartagena*, Carthagène, Coreducuar.
- Díaz de Paniagua Rosa A., Paniagua Raúl, (1993), *Getsemaní. Historia, patrimonio y bienestar social en Cartagena*, Carthagène, Coreducuar.
- Díaz de Paniagua Rosa A., Paniagua Raúl, (1989), *El bienestar social y el patrimonio cultural en un plan de desarrollo para el barrio Getsemani en una prospectiva hacia el año 2000*, Universidad del Norte, Maestría en Proyectos de desarrollo social.
- Dirección de Asuntos para las Comunidades Negras, (1997), *Visión, gestión y proyección, 1995-1996*, Bogotá, Ministerio del Interior.
- Escalante Aquiles, (1964), « El negro en Colombia », *Monografías sociológicas* - Universidad Nacional de Colombia, julio, n°18.
- Escalante Aquiles, (s. d.), *Palenque de San Basilio. Una comunidad de descendientes de negros cimarrones*, sans éditeur.
- Fals Borda Orlando, (1993), « Constituyentes de 1991 también defendimos a los afrocolombianos », *América Negra*, diciembre, n°6.
- Friedemann de Nina, (1996), « Diablo y diablitos : huellas de africanía en Colombia », *América Negra*, junio, n°11.
- Friedemann de Nina, (1993), « La antropología colombiana y la imagen del negro », *América Negra*, diciembre, n°6.
- Friedemann de Nina, (1992), « Negros en Colombia : identidad e invisibilidad », *América Negra*, junio, n°3.
- Friedemann de Nina, (1988), « Cabildos negros : refugios de Africanía en Colombia », *Montalban*, n°20, p. 121-134.
- Friedemann de Nina S., Patiño Carlos, (1983), *Lengua y sociedad en el Palenque de San Basilio*, Bogotá, Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo.
- Friedemann de Nina S., Cross Richard, (1979), *Ma Ngombe : guerreros y ganadores en Palenque*, Bogotá, Carlos Valencia Editores.
- Giraud Michel, (1979), *Races et classes à la Martinique. Les relations sociales entre enfants de différentes couleurs à l'école*, Paris, Editions Anthropos.
- Goffman Erving, (1973), *La mise en scène de la vie quotidienne. Les relations en public* (tome2), Paris, Editions de Minuit.
- Granda Germán de, (1970), « Cimarronismo, palenques y hablas criollas en Hispanoamérica », *Boletín del Instituto Caro y Cuervo*, septiembre-diciembre, vol. XXV, n°3.
- Guerrero García Clara Inés, (1996), « Palenque es un pueblo donde los locos son amados », *Boletín Americanista*, vol. XXXVI, n°46.

- Gutierrez Azopardo Ildelfonso, (1983), « Los libros de registro de pardos y morenos en los archivos parroquiales de Cartagena de Indias », *Revista española de antropología americana*, n°13.
- Gutierrez Azopardo Ildelfonso, (1980), *Historia del negro en Colombia*, Bogotá, Nueva América, 1980.
- Gutierrez de Pineda Virginia, (1987), « La familia en Cartagena de Indias », *Boletín cultural y bibliográfico*, vol. 24, n°10.
- Hughes Everett C., *Le regard sociologique*, Paris, Editions de l'EHESS, 1996.
- Jimeno Santoyo Myriam, (1990-1991), « Asamblea Nacional Constituyente. Comisión preparatoria, Derechos Humanos, subcomisión igualdad y carácter multiétnico, propuesta general », *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 28.
- Joseph Isaac, (1998), *La ville sans qualités*, Paris, L'Aube.
- Joseph Isaac, (1984), « Urbanité et ethnicité », *Terrain*, octobre 1984, n°3, p. 20-31.
- Lemaitre Eduardo, (1983), *Historia general de Cartagena*, Bogotá, Banco de la República, 1983.
- Ministerio de Interior, (1995), *Ley 70, agosto de 1993. Mecanismos para la protección de la identidad cultural y de los derechos de las comunidades negras de Colombia*, Bogotá, Ministerio de Interior.
- Moreno Salazar Valentin, *Negritudes*, Cali, Editions XYZ, 1995.
- Mosquera Mosquera Juan de Dios, (1993), *Las comunidades negras de Colombia. Pasado, presente y futuro*, Bogotá, Trama Color, (tercera edición).
- Mosquera Rentería Jose Eulicer, (1996), *El movimiento socio-político afrocolombiano. Caracterización y fundamentos*, Quibdó, Licher.
- Múnera Alfonso, (1998), *El fracaso de la Nación. Región, clase y raza en el Caribe colombiano (1717-1810)*, Bogotá, Banco de la República.
- Pacini Hernandez Deborah, (1993), « The picó phenomenon in Cartagena, Colombia », *América Negra*, diciembre, n°6, p. 69-115.
- Pitt-Rivers Julian, (1973), « Race in Latin America : the concept of « raza » », *Archives Européennes de Sociologie*, vol. XIV, n°1, p. 3-31.
- Ruiz Salgero Magda Teresa, Bodnar Contreras Yolanda, (1995), *El carácter multiétnico de Colombia y sus implicaciones censales*, Bogotá, DANE.
- Sánchez Enrique, Roldán Roque, Sánchez María Fernanda, (1993), *Derechos e identidad. Los pueblos indígenas y negros en la Constitución política de Colombia de 1991*, Disloque Editor.
- Secretaría Técnica de la Comisión Especial para las Comunidades Negras, (1993), « Conceptos sobre identidad cultural en las comunidades negras », *América Negra*, diciembre, n°6.
- Smith Cordoba Amir, (1986), *Visión sociocultural del negro Colombiano*, Bogotá, Centro para la investigación de la cultura negra en Colombia.
- Streicker Joël, (1997a), « Remaking race, class and region in a tourist town », *Identities*, vol. 3 (4), pp. 523-555.

- Streicker Joël, (1997b), « Spatial reconfigurations, imagined geographies and social conflicts in Cartagena, Colombia », *Cultural Anthropology*, vol. 12, n°1, pp. 109-128.
- Tejado Fernández Manuel, (1954), *Aspectos de la vida social en Cartagena de Indias durante el seiscientos*, Sevilla, Escuela de Estudios hispano-americanos de Sevilla.
- Uribe María Victoria, Restrepo Eduardo (ed.), (1997) *Antropología en la modernidad*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología, 399 p.
- Vila Vilar Enriqueta, (1987), « Cimarronaje en Panamá y Cartagena. El costo de una guerrilla en el siglo XVII », *Caravelle*, n°49, p. 77-92.
- Wade Peter, (1997), *Gente negra, Nación mestiza*, Bogotá, ICAN - Ediciones Uniandes.
- Wade Peter, (1993), « Race », nature and culture », *Man*, vol. 28, n°1, mars, pp. 17-34.
- Weber Max, *Economie et société*, Paris, Plon, 1995.
- Zapata Olivella Manuel, *¡Levántate mulato! Por mi raza hablara el espíritu*, Bogotá, Rei - Letras Americanas.

RÉSUMÉ - RESUMEN

Depuis 1991, la Colombie s'affirme comme un pays multiculturel et pluriethnique, à travers l'adoption d'une nouvelle Constitution qui reconnaît, pour la première fois, l'existence de la différence ethnique et accorde des droits spécifiques aux populations indiennes et afro-colombiennes. Se pose alors un problème immédiat : celui de la définition et de l'identification des individus concernés et, notamment, des populations noires, auxquelles l'égalitarisme républicain ne reconnaissait aucun particularisme ethnique alors que l'héritage de l'esclavage continuait à faire peser sur elles le poids du stigmatisme racial. A l'inverse des analyses et des mesures actuelles, qui centrent leur intérêt sur la côte Pacifique, limitant ainsi, de fait, la définition des populations noires aux seules « communautés afro-colombiennes » du Pacifique, on se propose de réfléchir au processus de construction d'un acteur ethnique nouveau à Carthagène, sur la côte Caraïbe, qui fut le principal port négrier de la Nouvelle Grenade.

Desde 1991, Colombia se afirma como un país multicultural y pluriétnico, a través de la adopción de una nueva Constitución que reconoce, por primera vez, la existencia de diferencias étnicas y otorga derechos específicos a las poblaciones indígenas y afro-colombianas. Esto lleva entonces a un problema inmediato : el de la definición e identificación de los individuos involucrados y, sobre todo, de las poblaciones negras a las que la igualdad republicana no reconoció ninguna particularidad étnica mientras que la herencia de la esclavitud continuó presionándolas con el peso del estigma racial. Al contrario de las análisis y medidas actuales, que se interesan a la costa pacífica, limitando así la definición de las poblaciones negras al « las comunidades afro-colombianas » del Pacífico, nuestro propósito es estudiar la construcción de un nuevo actor étnico en Cartagena, en la costa Caribe, principal puerto negro en la Nueva Granada.



DE LA RUE AU PALAIS MUNICIPAL. LA GESTION DES CONFLITS SOCIAUX PAR LE PARTI DE LA RÉVOLUTION DÉMOCRATIQUE (PRD) À MEXICO (1997-1998) ¹

HÉLENE COMBES*

Les syndicats, les mouvements sociaux et, en général, les groupes unis par un intérêt commun, utilisent habituellement les actions manifestantes. Occasionnellement, un parti politique, ses représentants ou ses militants se joignent au cortège. Mais, en cette fin de XX^e siècle², il est rare que la manifestation soit une forme de mobilisation intrinsèque à un parti politique³. Pour cette raison, le cas du Parti de la Révolution démocratique (PRD), au Mexique, vaut la peine d'être étudié.

Le PRD émerge à la fin des années 1980 d'un processus de convergence entre la gauche politique, des organisations sociales indépendantes et une scission du Parti révolutionnaire institutionnel (PRI), le Courant démocratique. Le PRD établit les bases d'une relation complexe, passionnée et critique entre partis et organisations sociales (Bruhn, 1997 : 208-227 ; Bolos, 1999 ; Serna, 1997). Le poids de ces dernières sur les discours, les pratiques politiques, les formes d'organisations, la composition socioculturelle et, pour ce qui nous intéresse plus spécifiquement, sur l'action collective est déterminant (Prud'homme, 1996 : 8 ; Aguilar Zinzer, 1995 : 65).

En juillet 1997, le PRD remporte les élections à Mexico : 38 des 40 districts électoraux⁴ et le poste de chef du gouvernement élu démocratiquement pour la première fois depuis 1928. Quelle est l'attitude de ce nouveau gouvernement face aux actions protestataires ? En 1994, alors candidat

* IHEAL

PHOTOGRAPHIE N° 1 : UNE MANIFESTATION ORGANISÉE SUR LE ZOCALO PAR LES MAL-LOGÉS DE MEXICO
(CLICHÉ : ALAIN MUSSET)

aux élections présidentielles, Cuauhtémoc Cárdenas, élu maire en 19975, n'hésitait pas à dire dans son programme électoral : « nous chercherons à ce que la société s'exprime, à ne pas intimider la protestation et noyer l'inconformité » (Cárdenas, 1994 : 17). Une fois au pouvoir, quelles sont les positions de ce gouvernement dont de nombreux membres ont fait leurs armes dans la rue ? Manifester reste-il un acte intrinsèque du militantisme « perrediste » (du PRD) ? La rue est-elle toujours un espace privilégié du politique ?

Deux facteurs ont des implications sur l'action manifestante : d'un côté le contexte politique du Mexique avec l'avènement du pluralisme et la démocratisation du système politique et de l'autre les composantes internes de l'acteur politique étudié, le PRD. Comme le souligne Olivier Fillieule, « il paraît indispensable de s'interroger sur *le poids des contextes sociaux et politiques* dans lesquels se développe l'action, sachant que le spectre entier des stratégies disponibles dans un environnement politique dynamique dépend à la fois de l'environnement externe et de la structuration interne d'un groupe. Le premier définit le potentiel stratégique pour chaque groupe en fonction des variables comme le statut du groupe dans son environnement, le niveau de coercition admissible, les contraintes politiques pesant sur les protestataires comme sur les responsables de l'ordre. L'étude de la structure interne permet d'expliquer, pourquoi dans le champ des possibles stratégies, tel mouvement choisi tel mode d'action plutôt que tel autre. Il faut alors insister sur les modalités d'organisation des mouvements, sur la nature du leadership, sur la perception de leur environnement par les membres du groupe mobilisé, sur le poids des traditions et de l'expérience antérieure, lesquels déterminent les choix opérés au sein des répertoires d'action disponibles » (Fillieule, 1997 : 20-21).

Notre préoccupation dans ce travail sera donc de prendre en compte ces deux aspects : l'environnement externe de Mexico et plus généralement du Mexique et la structuration interne du PRD.

De plus, au Mexique ces dernières années, nombre d'essais ont été écrits sur la participation politique⁶. Mais l'action manifestante n'est jamais prise en compte comme un de ses aspects. Or, comme le signale Olivier Fillieule, l'action manifestante doit être réintégrée dans l'analyse de la participation politique (Fillieule, 1997 : 127). Comme le souligne Ramon Adell pour l'Espagne, s'il faut se garder d'attribuer « exclusivement aux mobilisations de masse le poids du changement politique dans la transition démocratique » (Adell, 1997 : 212), il n'en reste pas moins que « l'excessive politisation des conflits est typique des transitions politiques » (Adell, 1997, 219). Dans le contexte des changements politiques mexicains, de la démocratisation du système politique moment privilégié de la protestation (Tarrow, 1997, 190), l'étude de l'action manifestante

nous semble donc être un élément important et pertinent de l'analyse de la participation politique.

Dans une première partie, nous ferons un bilan de l'action protestataire en 1998, première année du gouvernement « perrediste ». Dans une deuxième, nous analyserons sa manière d'appréhender la gestion de l'action protestataire. Et dans une troisième, nous verrons dans quelle mesure ce parti a toujours recours à l'action manifestante.

RADIOSCOPIE D'UNE ANNÉE DE PROTESTATION

Nous allons analyser, les actions manifestantes auxquelles s'est confronté le PRD pendant sa première année de gouvernement. Nous reprendrons ici la terminologie établie par O. Fillieule : Action protestataire : action dirigée d'abord vers tel ou tel secteur de l'État ; Action manifestante : « toute occupation momentanée par plusieurs personnes d'un lieu ouvert public ou privé et qui comporte directement ou indirectement l'expression d'opinions politiques » (Fillieule, 1997, 44).

TABLEAU 1 : ACTION MANIFESTANTE À MEXICO

Année	Nombre de mobilisations de compétence locale	Assistance	Nombre de mobilisations de compétence locale	Assistance
1995	1404	718 206	1118	487 485
1996	1566	505 453	814	257 365
1997*	1785	348 789	1298	725 849
1998**	440	138 228	285	902 329

Sources : données obtenues par l'auteur à partir de :

- Pour les années 1995, 1996, 1997 : Informes mensuales de la Dirección de Apoyo Informativo, Secretaría de Gobierno, DDF.
- Pour 1998 : Informe de manifestaciones en el DF, Subdirección de Gestión y Enlace, e Informe de Organizaciones que se manifestaron en el DF, Subdirección de Gestión y Enlace, Secretaría de Gobierno, Gobierno del Distrito Federal (GDF).

* Pour l'année 1997, les chiffres sur le nombre de mobilisations des différentes tendances et de l'assistance sont partiels : il manque le mois de décembre, mois de l'arrivée au pouvoir du nouveau gouvernement.

** Les « événements multitudinaires » ne sont pas pris en compte dans ce tableau pour des raisons de représentativité (Syndicat Mexicain d'électriciens (SME) : 80 000, 1er Mai : Confédération Mexicaine des Travailleurs (CMT) : 120 000 personnes ; Union National de Travailleurs (UNT) : 100 000 y Intersyndicale 1er Mai : 40 000, Commémoration de 1968 : 300 000, Protestation contre le massacre d'Acteal au Chiapas : 200 000).

Un bilan de l'action manifestante

Les actions manifestantes sont identifiées en fonction de leur destinataire : nous les nommerons à caractère fédéral si la résolution de leurs revendications en appelle à des compétences du gouvernement fédéral et à caractère local si elle en appelle à des compétences du gouvernement local de Mexico. Bien que notre travail se centre sur la relation entre le gouvernement local et l'action manifestante nous évoquerons parfois les événements à caractère fédéral. Et cela pour plusieurs raisons : en premier lieu, ce sont des sources d'information et de comparaison importantes et dans certains cas, fondamentales, en second lieu ces actions manifestantes s'inscrivent dans l'espace géographique de Mexico. Bien que dans ce cas le traitement des demandes exprimées ne soit pas de la compétence du gouvernement « perrediste » de Mexico mais du gouvernement fédéral priiste (du PRI), le premier doit faire face aux effets induits de ces actions manifestantes tels que les problèmes de circulation et/ou les pressions de l'opinion publique (notamment de la presse) ⁷.

D'après les sources en notre possession, avec l'arrivée du nouveau gouvernement de la ville de Mexico, le nombre d'actions manifestantes à caractère local a diminué de manière substantielle : 1785 en 1997, 440 en 1998 ; ce qui correspond à une diminution de 75 %. L'assistance elle, a diminué de 60 %. Le nombre d'actions manifestantes de compétence fédérale est passé de 1298 événements en 1997 à 285 en 1998 ce qui correspond à une diminution de 78.04 % (voir tableau n° 1). Tout au long de cet article, nous tenterons d'expliquer cette évolution. Il est important d'observer que ces comparaisons sont effectuées avec des sources très diverses : d'une part avec celles de l'ancien gouvernement priiste pour les années 1995, 1996 et 1997, et d'autre part avec celle du gouvernement « perrediste » de 1998. Ces comparaisons doivent être donc être considérées comme indicatives. Comme le préconisent Dieter Rucht et Freidhelm Neidhardt, il nous paraît important de souligner les limites de nos sources (Rucht et Neidhardt, 1998, 65). Plutôt que de chercher des conclusions précises, nous tenterons d'ébaucher des tendances qui nous permettent de nous approcher des phénomènes étudiés. En réalité, nous aspirons plus à une approche qualitative de ces données quantitatives.

Le repertoire de l'action collective

Que ce soit pour des revendications locales ou fédérales, les concentrations sont la forme de protestation la plus utilisées. Cependant, ce ne sont pas elles qui mobilisent le plus : en moyenne elles réunissent 101 personnes pour les demandes locales et 96 pour les fédérales.

Les manifestations, moins fréquentes (Local : 101, Fédéral : 96), réunissent en moyenne plus de gens (L : 843, F : 7346). A la différence de la France, les manifestations à Mexico se terminent presque toujours par un meeting qui ouvre un espace de discussion entre les différentes organisations en présence. Les barrages arrivent en troisième position et rassemblent 206 personnes en moyenne sur des questions locales et 425 sur des questions fédérales. Les autres formes d'actions sont les occupations permanentes de lieux publics ouverts (rues, places) « *los plantones* », l'occupation d'édifice, la grève, la grève de la faim.

De plus, ces deux dernières décennies furent marquées par l'utilisation de formes parodiques et festives de protestation : Super Barrio (Super Quartier)-une parodie d'un super héros au service des démunis - dans le mouvement urbain populaire, des éléphants dans les manifestations d'organisation d'endettés « El Barzón » et des chevauchées sur plusieurs centaines de kilomètres, des déguisements dans les manifestations étudiantes, des crucifixions, des processions jusqu'à la Basilique de Guadalupe pour demander l'appui de la vierge indienne contre le gouvernement fédéral, etc.

Pour David Cervantes, député fédéral du PRD et co-fondateur de l'Assemblée des Quartiers (AB), cette créativité dans les actions manifestantes a joué un rôle fondamental pour attirer l'attention de l'opinion publique : « plus que la manifestation comme manifestation, comme mobilisation de rue, ce qui a le plus réussi à AB fut d'introduire des éléments complémentaires à la mobilisation (...) des aspects de notre culture populaire »⁸. Le cas seul du répertoire de l'action de certains mouvements comme AB, El Barzón vaudrait la peine d'être étudié de manière spécifique.

Domaine des demandes et affinité partisane :

Les demandes qui ont dominées s'articulent principalement autour de la défense de droits sociaux (tableau n°3). Il nous paraît pertinent de croiser certaines demandes avec l'affinité partisane des organisations qui en ont été les promotrices.

TABLEAU 2 : PRÉFÉRENCE PARTISANE.
COMPARAISON PRI/PRD. COMPÉTENCE LOCALE ET FÉDÉRALE

Année	PRD	Assistance	PRI	Assistance
1995	1207	529 399	64	32 143
1996	565	141 946	80	26 331
1997	817	254 004	171	121 992
1998	257	310 312	158	233 683

Sources : données obtenues par l'auteur à partir de :

- Pour les années 1995, 1996, 1997 : Informes mensuales de la Dirección de Apoyo Informativo, Secretaría de Gobierno, DDF.
- Pour 1998 : Informe de manifestaciones en el DF, Subdirección de Gestión y Enlace, e Informe de Organizaciones que se manifestaron en el DF, Subdirección de Gestión y Enlace, Secretaría de Gobierno, Gobierno del Distrito Federal (GDF).

TABLEAU N°3 : LES CINQ DEMANDES SECTORIELLES LOCALES LES PLUS IMPORTANTES

Domaine	1997 Nombre d'événements	Assistance	Domaine	1998 Nombre d'événements	Assistance
Travail	818	51 328	Travail	91	14 618
Justice	245	71 026	Logement	82	50 574
Éducation	209	14 259	Commerce ambulante	56	33 279
Logement	157	14 259	Service public	49	9 339
Divers	106	134 231	Justice	38	8 220

Source : Données établies par l'auteur à partir de « Rapport sur les manifestations dans le DF en 1998 », Sous direction de Gestion et Liaison, Gouvernement de la ville de Mexico.

Il existe près de 180 organisations différentes qui ont réalisé des actions manifestantes locales et plus de 140 qui ont pris position sur des problèmes fédéraux. L'héritage mexicain de la fusion corporatiste entre organisations sociales et appareil partisan a deux implications sur l'étude de l'action manifestante : il existe la possibilité de déterminer sans grande difficulté la sympathie partisane des organisations, mais bien que cette donnée soit pertinente, il existe le danger de faire une analyse très schématique des relations entre parti et organisations, relations qui sont d'une grande complexité, du moins dans le cas du PRD.

a) Demandes liées au monde du travail

Les demandes liées au monde du travail, malgré leur diminution entre 1997 et 1998 (88 % en numéro et 75 % en assistance) continuent d'être les plus importantes. Qui furent les promoteurs de ces demandes locales ?

Le Syndicat unique des travailleurs du gouvernement du DF, syndicat lié organiquement au PRI⁹, de l'ensemble des organisations qui se sont exprimées dans la rue, fut celle qui a le plus manifesté en l'année 1998. Elle a été à la tête de 31 % du total des événements locaux dans le domaine du travail. Derrière cette mobilisation transparaissent les difficultés auxquelles est confronté le premier gouvernement local démocratique de Mexico. Depuis son arrivée se pose le problème de la cohabitation avec les travailleurs de base du Syndicat unique des travailleurs de gouvernement du DF, pilier depuis des années du système corporatiste priiste. Disparition d'archives, espionnage à petite échelle, sabotage de matériel, permanence de pratiques corrompues, furent autant d'entraves au travail quotidien du Gouvernement du District fédéral (GDF). Ceci pose le problème de la continuité administrative dans un contexte de démocratisation. On peut relater une anecdote significative pour illustrer « le choc des cultures » entre le Syndicat unique des travailleurs du gouvernement du DF et la nouvelle administration. Suite à une dénonciation pour corruption dans les bureaux des permis de conduire du ministère des Transports du GDF, une opération

est réalisée pour prendre en flagrant délit les coupables. Certains fonctionnaires furent surpris en train de demander des « Back Chich » et arrêtés. Leurs collègues de la direction générale des transports ont fermé leurs bureaux et ont organisé une manifestation pour protester et demander que les fonctionnaires soient prévenus avant tout contrôle (visiblement les choses fonctionnaient ainsi lors des précédentes administrations priistes). Cette situation s'est produite à plusieurs reprises entre décembre 1997 et juillet 1999 et a paralysé à de nombreuses reprises le travail de plusieurs administrations.

b) Le logement

Les demandes de logements ont diminué de 50 % mais l'assistance aux manifestations a augmenté de 160 %. Donc les organisations responsables des actions protestataires ont réussi à avoir une participation extrêmement élevée. Comment l'expliquer ?

Ces manifestations ont principalement été organisées par « Flambeau populaire » (Antorcha Popular), organisation proche du PRI. C'est l'une des rares organisations qui a réalisé des actions protestataires à caractère local de plus de 10 000 personnes. Elle a mobilisé à plus de 40 000 personnes en 1998, ce qui dépasse l'ensemble des participants des organisations du PRD ayant eu recours à la rue comme arène politique. Et correspond à 30,5 % de l'assistance totale locale contre 25,5 % pour l'ensemble des organisations « perredistes ». Or, selon le témoignage d'un fonctionnaire du GDF¹⁰, les manifestants de « Flambeau populaire » n'ont jamais demandé d'audience au gouvernement local et ont toujours rejeté la négociation directement pour tenter de régler les problèmes qui sont censés les pousser à manifester. Dans de nombreuses villes dirigées par l'opposition cette organisation s'est évertuée à discréditer et à déstabiliser les nouvelles administrations

c) Le commerce ambulant

Le commerce ambulant a connu une diminution des actions protestataires réalisées mais une augmentation de l'assistance de 143,78 %. Plus de 93 % des actions des vendeurs ambulants furent réalisées par des organisations du PRI : l'Alliance Métropolitaine d'Organisations Populaires (AMOP) mobilisa à elle seule 18 % de l'assistance totale des actions manifestantes locales. Mais, au delà du fonctionnement corporatiste et clientéliste voire mafieux des organisations de vendeurs ambulants, la capacité de mobilisation du PRI est aussi imputable au mécontentement généré par les politiques du PRD envers ce secteur : expulsions, attaques de *granaderos* (équivalent CRS) sans donner une alternative aux vendeurs ambulants dans certaines zones (comme la création de nouveaux marchés par exemple).

Le PRI a critiqué le PRD pour ces abus de la rue comme espace d'expression politique et paradoxalement continue à le critiquer en 1998 et 1999 alors qu'il s'est substitué au PRD comme principal acteur contestataire. Dans un tract de « Flambeau populaire », d'avril 1999, distribué lors d'une manifestation silencieuse protestant contre l'interdiction de la part du GDF d'utiliser continuellement des hauts parleurs dans un « planton » qui durait depuis plus de 200 jours au Zócalo devant les bâtiments principaux du GDF et rendait très difficile le travail de son personnel, l'argument principal pour légitimer ce type d'action était : « le PRD veut désormais interdire les manifestations quand lui les a utilisées et en a abusé » Autre exemple : à la fin d'avril 1999 une organisation étudiante priiste de l'Institut Polytechnique National, s'empare de bus et saccage des commerces. Le même jour, en réponse aux critiques suscitées par cet événement, Oscar Levin Coppel, dirigeant du PRI dans la capitale, déclare que « c'est le PRD qui se mobilise. Nous, nous ne traînons pas dans la rue. Le PRI est un parti sérieux. Ceux qui provoquent des désastres dans les rues, ce sont ceux du PRD » (Radio Red, 27.04.1999).

TABLEAU 4 : TABLEAU COMPARATIF DE L'ACTION MANIFESTANTE DU PRI ET PRD EN 1998

	Événements locaux	Assistance	Fédéral	Assistance
PRD	130	27 634	135	242 679**
	29 %	20 %	47 %	27 %
PRI	130	87 003	34	26 280**
	29 %	62 %	12 %	3 %

Source : Tableau établi par l'auteur

* Ces pourcentages furent établis avec l'ensemble des événements et de l'assistance. Les partis ayant peu participé n'apparaissent pas ici mais leur présence est comptabilisée dans les pourcentages. Voir le tableau 1 pour le total de la participation.

** Ces chiffres, pour des raisons de représentativité, ne prennent pas en compte le 1^{er} Mai. La participation du PRI à cet événement est de 120400 personnes en 1998 et de 40 000 pour le PRD.

Les organisations du PRI représentèrent 62 % d'assistance aux manifestations à caractère local dans le DF en 1998 (Tableau n°4). Si l'on prend seulement en compte les vendeurs ambulants et « Flambeau populaire », on arrive à 82 % de l'assistance totale du PRI. Nous sommes peut être face à un paradoxe : une interprétation simple du type des demandes des acteurs protestataires aurait pu nous faire penser qu'elles s'inscrivent dans la continuité d'une lutte pour une citoyenneté sociale et la démocratisation politique revendiquée par les secteurs indépendant du syndicalisme et les mouvements urbains populaires, comme l'analyse Sergio Tamayo (Tamayo, 1999) sont proches du PRD. Pendant les 20 dernières années, la rue fut un espace privilégié de l'expression de cette lutte. Cependant, la combinaison du domaine des principales demandes avec la sympathie partisane des organisations qui ont manifesté en 1998, nous a permis de nous rendre compte que ces acteurs

furent marginaux en comparaison de ceux du PRI. Avec le changement des opportunités politiques (Tarrow, 1997, 49-50 et 155-161 ; Fillieule, 1997, 45-54), ce qui fut des demandes pour une citoyenneté sociale se manifeste désormais comme une défense du corporatisme et une réaction de certains secteurs du Parti-État à la perte de son monopôle de la distribution des ressources publiques. La grande capacité de mobilisation des organisations sociales du PRI et particulièrement de deux secteurs (les vendeurs ambulants et « Flambeau populaire » qui correspond à 82 % de l'assistance du PRI) démontre, selon nous, la mobilisation de ressources clientélistes ayant directement pour but, au delà du rôle critique de parti d'opposition, d'entraver la gestion du gouvernement « perrediste » par des moyens se situant à la marge des règles du jeu démocratique¹¹. Ces manifestations ne sont pas composées de militants du PRI qui librement expriment leur désaccord avec un gouvernement local d'opposition mais en grande partie de « clients ». En est la preuve l'augmentation pratiquement à souhait de la capacité de mobilisation. Bien qu'exacerbées, dans une certaine mesure les actions protestataires de ces acteurs d'un secteur bien déterminé du PRI, le « secteur populaire », existaient à l'intérieur de ce parti (même si elles n'apparaissent pas dans les statistiques des années antérieures). Les journaux internes témoignent, par exemple, « de manifestations de soutien » devant le siège national du PRI. L'arrivée d'un gouvernement d'opposition à Mexico a déplacé ces protestations de la sphère privée du parti à la sphère publique, de méandres obscurs de l'appareil partisan à la rue.

En conclusion, le PRI et le PRD se suivent de près avec chacun près de 130 événements (30 %), mais du point de vue de l'assistance, il est clair que le PRI a pris la tête avec 66 % des participants contre 21 % pour le PRD. 25 % des actions manifestantes locales n'ont pas d'affiliation partisane visible (Tableau IV). Ce sont dans la majorité des cas des micro événements (moins de 100 personnes) réunissant seulement 10 % de l'assistance. Les autres partis sont complètement marginalisés de cette forme d'action collective : le Parti d'Action National a fait une seule manifestation (0,2 %), le Parti des travailleurs (PT) 3 et le Parti Vert Ecologique de Mexico aucune.

PRD AU POUVOIR : DES SENSIBILITÉS DIVERGENTES

Une tentative de nier le passé ? Les « affaires » Arce et Gertz

En juin 1998, le député et vice président du groupe parlementaire du PRD à l'Assemblée Législative du District fédéral, René Arce Islas, propose de réaliser une consultation populaire pour définir si la population de Mexico souhaite ou non réglementer les actions manifestantes. Bien que les manifestations ne soient pas critiquables comme instrument d'expression collective,

selon René Arce Islas, elles ont des effets secondaires sociaux, économiques et écologiques très négatifs¹³. Le reste des députés locaux du PRD refusent catégoriquement la possibilité de légiférer en ce domaine. Dans une lettre ouverte - « le droit de manifester n'est pas sujet à discussion »-, 32 des 37 députés « perredistes » déclarent qui ne s'agit pas de n'importe quel droit mais d'une grande liberté sociale à côté du droit d'association et de grève.

Quelques mois plus tard, lors de la visite de Cuauhtémoc Cárdenas à Davos (Suisse), différentes actions protestataires affectent gravement Mexico et le débat resurgit. Le 29 janvier 1999, une manifestation de travailleurs de l'université de Chapingo bloque le périphérique sud pendant 6 heures faisant prisonniers des milliers d'automobilistes. Ce soir là et le lendemain, le gouvernement « perrediste » fait des déclarations condamnant cet excès des actions protestataires. Face à cette réaction inespérée, le PRI et le PAN se prononcent en faveur d'une réglementation des manifestations et le député René Arce remet sur la table sa proposition. On évoque même la possibilité de créer un « manifestodrome » (marchodromo) autour du mouvement de la Révolution ou de l'Université nationale autonome du Mexique (Unam) dans le sud de la ville.

Cependant, les jours suivants les propos s'adoucissent. Dans un communiqué officiel, le Gouvernement de la ville déclare qu'il n'est pas contre les manifestations mais contre le barrage des voies de circulation. Le sous-secrétaire de gouvernement de la ville de Mexico, Leonel Godoy, déclare que des sanctions seront appliquées seulement quand les voies de communication seront complètement fermées : « Nous allons demander que les manifestations avancent et interdire qu'elles bloquent la circulation ». Ce critère qui peut paraître étonnant est en réalité un tour de passe passe juridique. Il permet de respecter deux grandes libertés constitutionnelles : le droit à la libre expression (pour les manifestants) et le droit à la libre circulation (pour les automobilistes).

Les tâtonnements et la recherche d'un critère intermédiaire démontrent aussi les tensions et les négociations internes au PRD entre les partisans d'une liberté totale de manifestation, et les partisans d'un geste du gouvernement en faveur d'une opinion publique exaspérée ou présentée comme telle par la presse. Donc le critère final non inscrit dans une loi ou un règlement est d'interdire clairement les barrages des voies de circulation et d'autoriser les manifestations.

Une preuve supplémentaire de ces tensions internes. Alejandro Gertz, Secrétaire local de la Sécurité publique, déclara en février 1999 « il serait plus raisonnable d'avoir un cadre légal sûr pour tous les citoyens¹⁴ », tout en renvoyant la balle à l'ALDF compétente en la matière. Cependant, lors d'un entretien que nous avons réalisé quelques semaines plus tard, à notre question sur la nécessité ou non de mettre en place un cadre légal, le Secrétaire de la Sécurité Publique, docteur en droit et n'appartenant pas au PRD bien que participant à

son gouvernement, répond par la négative, manifester étant un droit consubstantiel à toute démocratie : « un pays démocratique est un pays où les gens qui pensent peuvent manifester, peuvent sortir dans la rue » ; « c'est intrinsèque à une démocratie moderne ». Pour lui, il existe cependant des actes de provocation comme le blocage du périphérique organisé par les travailleurs de l'université de Chapingo. Dans ce cas, la tolérance n'est plus de mise. Mais selon quel critère détermine-t-on un acte de provocation ?

À la recherche d'un meilleur traitement des demandes sociales.

Si la position « promanifestation » a remporté la bataille, ce n'est pas un hasard. Une rapide sociologie de la composition interne des organes et des secteurs du GDF engagés dans cette polémique donne une vision plus claire du sujet.

- Le ministère de l'Intérieur local (« Secretaria de Gobierno ») : la composition de ce ministère s'articule autour de deux courants principaux : les « ceuistes » provenant du mouvement étudiant de 1986-1987 de la UNAM et l'équipe de René Bejarano, dirigeant de l'organisation de lutte pour le logement l'Union Populaire Nouvelle Tenochtitlán (UPNT). Or, ces deux groupes, du milieu des années 1980 à 1997, ont utilisé l'action protestataire comme l'une de leur principale forme d'expression politique.

- L'Assemblée législative du District fédéral (ALDF) : 82 % des députés proviennent d'organisations sociales du Mouvement urbain populaire (MUP) (Regalado Santillan, 1997 ; Greene, 1997 ; Serna, 1997) et ont été à la tête de nombreuses actions protestataires avant d'avoir été élus députés (Combes, 1999, 29).

Ces acteurs au fil des entretiens réalisés, reconnaissent une dette à l'égard de l'action protestataire et, à l'utilisation politique de la rue qui d'une certaine manière furent une école politique : « Nous venons de là », « c'est un droit que nous avons conquis et qui a changé la face de ce pays. Comment pourrait-on penser à le réglementer ? » Ces attitudes s'expriment, que ce soit pour les « ceuistes » ou pour les leaders du MUP, de manière récurrente, sans que comme intervieweuse nous ayons nécessairement à évoquer ce thème. Les narrations d'actions protestataires viennent animer les récits des engagements personnels d'une touche passionnée et parfois nostalgique. L'identité de cette gauche, forgée dans l'opposition à un parti unique, s'est cristallisée en grande partie autour des actions protestataires. Ces dernières sont devenues des épisodes qui font désormais partir des grands moments du parti parfois érigés en mythe.

Au delà de cette relation passionnée, ces acteurs, aujourd'hui au pouvoir, ne perdent pas de vue les raisons qui les ont poussés dans la rue. De cette expérience, ils ont tiré un double enseignement : la reconnaissance de l'action protestataire comme une forme pertinente de l'expression des demandes sociales et de la participation politique, et la nécessité d'offrir une attention

toute particulière aux acteurs qui en sont les promoteurs. Il ne s'agit plus seulement d'ouvrir des soupapes de sécurité « dans un climat d'effervescence politique et de haut risque social »¹⁵, selon les termes du ministère de l'Intérieur sous la gestion d'Oscar Espinosa (1994-1997). Ainsi, le gouvernement du District fédéral a tenté de mettre en place une série de procédures pour répondre aux actions protestataires en amont et en aval : de leur possible existence, à leurs concrétisations tangibles et parfois incommodes. Quelles sont ces procédures¹⁶? Elles vont d'audiences de citoyens, d'organisations sociales, associations civiles et groupes politiques à la création d'organes de concertation formés par des ONG ou des organisations sociales en passant par la participation du GDF comme médiateur dans certains conflits sociaux. Il faut ajouter à cela la restructuration de la « Procuradoría » sociale, organe qui mène à bien des conciliations à l'amiable, des concertations et des arbitrages entre le GDF et ces citoyens et, les premières tentatives de décentralisations qui restent cependant limitées par l'absence d'une réforme politique intégrale du DF. Toutefois, selon Ernesto Ruiz, les tentatives de résoudre les problèmes des arrondissements depuis les arrondissements (à travers des tables de discussions par exemple) ont fait profondément évoluer les logiques de l'action protestataire : « il existait l'habitude d'aller au centre de Mexico pour résoudre les problèmes. Aujourd'hui de nombreuses manifestations se font dans les arrondissements »¹⁷.

Derrière la majorité des appels à la participation citoyenne dans les différents aspects de la vie de la cité, la recherche de médiation et de conciliation avec les manifestants, il existe en fait une machine de près de 1000 personnes (une centaine de salariés et près de 900 volontaires à la participation variable et conjoncturelle). À la tête de cette machine, la Coordination de Participation citoyenne et de Gestion sociale, descendante institutionnalisée des brigades de promotion du vote « perrediste » de la campagne de 1997 (« Les brigades du soleil »), sont présentes les figures les plus importantes de différentes générations du mouvement étudiant « ceuiste » (Carlos Imaz, Oscar Moreno). Comme le signale le sociologue Francisco Cruces, les mouvements étudiants de la Unam ont eu ces dernières années, un rôle fondamental dans l'évolution de l'usage politique de la rue à Mexico (Cruces, 1998, 73).

Les mécanismes mis en place par la Coordination de participation citoyenne et de gestion sociale pour traiter les demandes immédiates des manifestations sont particulièrement intéressants. La sous-direction de « Lien et Gestion sociale » est la clé de voûte d'un dispositif complexe. Connectée en permanence sur la fréquence radio du ministère local de la Sécurité publique, c'est à dire la police préventive, à chaque annonce de manifestation elle envoie un de ses membres clairement identifiable comme membre du Gouvernement de la ville. Cet envoyé évalue le type d'acte, le nombre de participants, la provenance géographique, si possible l'affinité partisane et, le domaine des

demandes et donc identifie l'autorité compétente pour y répondre. En fonction de ces données, le directeur régional (la ville est découpée en 4 secteurs : sud, nord, est, ouest) reçoit directement les acteurs, les accompagne ou les oriente vers l'autorité compétente. Ce mécanisme permet l'ouverture de canaux de médiations (discussion, négociation) avec les différentes instances du gouvernement et pourrait renforcer la collaboration entre elle : gouvernement/Assemblée, aux bureaux des députés/delegations. De cette manière, le gouvernement « perrediste » a substitué des bureaux qui jouaient quasiment un rôle de police politique de la ville, une machine canalisatrice de la protestation.

Cela ne signifie pas que cette stratégie soit complètement inédite. De fait, entre 1989 et 1994, le chef du Département du District fédéral, Manuel Camacho Solís, avait opté pour une politique de tolérance vis-à-vis du nombre croissant de manifestations, la majorité sous l'égide de groupes « perredistes » : « nous devons apprendre à vivre ainsi », déclarait-il alors, « le mieux est toujours la négociation »¹⁸. Le premier chef de la police de Oscar Espinoza Villareal, régent du District fédéral de 1994 à 1997, fut renvoyé pour avoir réprimé un groupe d'enseignants qui manifestaient. Toutefois, de la tolérance des actions protestataires dans la mesure de gouvernance pour les gouvernements priistes les plus ouverts, on est arrivé à un traitement institutionnel des manifestations.

Répondre aux actions protestataires, aux actions manifestantes et de manière plus générale aux demandes citoyennes, semble être considéré pour le « perrediste » du GDF comme une ressource politique importante. Et être le premier à répondre aux acteurs contestataires devient alors un défi, autour duquel s'articulent les rivalités internes du GDF et du PRD. En effet, le sous-secrétaire de gouvernement, René Berajano, qui s'est à de multiples reprises confronté politiquement à sa supérieure, Rosario Robles, a mis en place une structure alternative à « l'officielle » « Coordination de participation citoyenne et de Gestion sociale » : la sous-direction de « Suivi et de Lien institutionnel ». Il existe environ 15 conciliateurs par mairie d'arrondissement, c'est à dire 240 au total, ce qui représente un tiers des brigadistes volontaires et plus que les salariés de la « Coordination de Participation citoyenne et de gestion sociale ». Mais quelle est la différence entre le rôle de « la sous-direction de suivi et lien institutionnel » et la « Coordination de participation citoyenne et de gestion sociale » ? A cette question, Ricardo Salgado¹⁹, responsable de la première, répond d'une manière vague et embarrassée, puis concède : « nous nous disputons les demandeurs pour répondre à leurs demandes », « il peut arriver qu'un groupe soit reçu par chacun d'entre nous et un autre par personne ». Bien qu'il s'agisse visiblement du même travail ou du moins d'un travail très proche, il n'existe aucune coordination entre ces deux bureaux réunissant des membres deux courants ennemis.

Selon nos calculs, en 1998, près de 75 % des actions manifestantes ont abouti à une rencontre avec un membre du gouvernement de la ville de Mexico.

Fait intéressant, ces rencontres ne se font pas avec des fonctionnaires dont le rôle est de répondre aux acteurs protestataires mais dans la majorité des cas avec des décideurs (secrétaires, sous-secrétaire, maire d'arrondissement) ou des représentants élus (président de l'ALDF, directeurs de commissions...).

L'autoperception²⁰ de « la sous-direction de Lien et Gestion sociale » (SEGS) par certains de ses membres est riche en enseignement pour évaluer la sensibilité des anciens manifestants envers les manifestants. Le désir d'une évaluation indépendante du nombre de manifestants et de leur affinité partisane en sont deux exemples. Une des premières raisons pour justifier l'existence de la SEGS, selon ses propres membres, est d'évaluer de manière « objective » le nombre de manifestants, prémisses nécessaires au traitement des demandes en fonction d'une certaine représentativité. « La police minimise toujours la participation lors de protestations. (...) Nous aussi nous avons connu cela (...). Les données de la police nous servent à localiser les événements mais ensuite nous faisons nos propres calculs. » Commence alors le récit de la présence et du rôle des membres de la SEGS lors d'une manifestation : le comptage (par exemple chaque carré du Zócalo réunit entre 4 et 6 personnes), établir le principe des négociations, définir les interlocuteurs (« beaucoup de leaders nous les connaissons depuis des années »). Les actions manifestantes sont un univers symbolique partagé. L'émotion du locuteur est évidente. Ces militants de gauche qui étaient dans la rue, il n'y a pas tout juste 2 ans, ont trouvé le moyen, une fois devenus fonctionnaires, de rester au cœur des événements !

À moyen terme, il sera intéressant de tenter d'établir des corrélations entre la réponse aux actions protestataires et les politiques publiques. Les structures mises en place par le gouvernement « perrediste » sont-elles des canaux effectifs de transmission des demandes des acteurs de « la société civile » ?

LE PRD TOUJOURS DANS LA RUE

En introduction, il fut évoqué le poids des mouvements sociaux, des organisations sociales dans le jeu interne du PRD afin d'expliquer le recours fréquent à l'action manifestante. On peut également formuler comme hypothèse la difficulté de formation de l'appareil partisan (Anguiano, 1997, 122 ; Sánchez, 1999, 97-131) comme un élément clé du recours à la rue comme espace d'expression mais aussi de réunion. Face à l'absence de comités de base comme centres de réunion des militants, les manifestations ont remplacé ces espaces. Selon les mots de Patrice Mann, les manifestations peuvent être appréhendées comme une fin en soi, comme un moment privilégié durant lequel l'identité d'un groupe peut être reconnue : ce sera, pour l'ensemble des manifestants l'occasion de manifester leur solidarité, de montrer des témoignages réciproques d'appartenance (Mann, 1990, 278).

Le PRD et ses manifestations à Mexico

On peut déterminer deux catégories d'organisations du milieu partisan²¹ du PRD qui ont continué à manifester en 1998 pour des demandes locales : les organisations de logements et les comités de quartiers

Les différentes organisations pour le logements sont les différentes Assemblées des Quartiers (AB) et l'Union populaire révolutionnaire Emiliano Zapata (Uprez). Leurs revendications s'articulent de manière évidente autour de la demande de logement mais expriment aussi un autre leitmotiv : l'appui explicite au GDF. Rodolfo Pichardo, leader de l'une des AB de Mexico et actuellement député local sous l'étiquette du PRD, qui est à la tête de différentes manifestations au court de 1998, revendique son appui parfois critique au gouvernement et souligne la nécessité d'utiliser la rue comme espace d'expression politique²². Il existe, de plus, une explication simple au fait que ces organisations pour le logement continuent à manifester : leur propre forme de fonctionnement interne les y stimule. En effet, la participation des membres à tout acte de l'organisation est comptabilisée pour établir un ordre de priorité pour accéder au logement (au Mexique, l'État attribue des crédits aux organisations sociales qui gèrent elles mêmes la construction des logements sociaux). Les manifestations deviennent donc un moyen de renforcer et de diversifier la participations des candidats à un logement social. Donc les manifestations sont consubstantielles à l'identité de ces mouvements. Renoncer à cette forme d'action collective serait mettre en danger l'existence de ces organisations, ce qui explique en partie qu'elles continuent à manifester sous le gouvernement « perrediste ».

Un autre du milieu partisan du PRD qui continue à manifester est celui des comités de quartiers proches de ce parti politique. Leurs actions se concentrent dans les arrondissements Xochimilco, Cuajimalpa, Iztapalapa et Magdalena Contreras. On touche ici à un problème fondamental. Nombre de groupes de militants fortement imprégnés d'une culture corporatiste, et/ou fort de nombreuses années de lutte contre le PRI, ont perçu la victoire du 6 juillet 1997 comme une victoire totale. Cependant, une fois le nouveau gouvernement au pouvoir, certains militants se sont vus exclus d'un traitement privilégié de leurs demandes. Selon le témoignage d'un « sous-délégué »²³, les problèmes avec les militants du PRD ont été paradoxalement plus importants. « Ils voulaient qu'on exclut complètement de la vie des quartiers les militants du PRI et du PAN. (...) nous sommes une administration régie par le principe de l'Égalité ». Donc « on a perdu l'appui des bases du PRD et maintenant nous devons affronter de nombreux conflits »²⁴. La présence dans le PRD d'une culture de la protestation et la faiblesse de la discipline partisane mêlée parfois à un héritage clientéliste et/ou corporatiste exacerbé dans certaines zones est à l'origine

de nombreux conflits. Par exemple, les barrages de la circulation à de multiples reprises organisés par un député local du PRD qui se sont finalement conclus par une intervention musclée de la police, ou encore dans la délégation de Tlalpan, en décembre 1997 quelques jours après la rentrée en fonction de Cuathémoc Cárdenas comme maire de Mexico, l'invasion sans précédent de réserves écologiques par des organisations du lutte pour la terre « perredistes » dirigées par des leaders locaux du parti. Ces derniers espéraient ainsi pouvoir faire régulariser ces terres en terrains constructibles. De la même manière, il existe des actions protestataires dues aux différents entre les autorités « perredistes » (par exemple entre un maire d'arrondissement et un député local ; ou entre des membres d'une même mairie d'arrondissement). Les actions manifestantes sont organisées par les détracteurs et les alliés. Guerres intestines et fratricides, visibles à travers les actions manifestantes, qui peuvent même arriver à une crise de grande ampleur comme dans le cas de l'arrondissement d'Iztapalapa au printemps 1999.

Le PRD et la protestation contre le gouvernement fédéral

Il existe toute une tradition et un héritage de marches vers Mexico depuis l'intérieur de la République. Dans les années 1990, Salvador Nava, Andrés Manuel Lopez Obrador (Grupo Parlamentario del PRD, 1993) et Félix Salgado Macedonio ont suivi ce chemin pour protester contre des fraudes électorales dont ils auraient été les victimes lors d'élections locales. Les sympathisants du PRD furent ceux qui ont le plus manifesté pour des demandes de compétence fédérale : 29 % des événements et 28 % de l'assistance. Leurs revendications s'inscrivent, comme depuis le début des années 1980, dans une lutte pour la construction d'une citoyenneté sociale et de la démocratisation du système politique. De son côté, le PRI a organisé 12 % des événements nationaux mais ces 12 % n'ont représenté que 3 % de l'assistance totale à des manifestations si on exclut la manifestation officielle du 1er Mai. Le contraste avec sa grande mobilisation pour des questions locales est patente. La rue est devenue une ressource politique, un moyen de pression et l'expression de son rôle d'opposition face à un gouvernement rival local.

Bien que le Parti d'action nationale n'ait organisé aucun événement national et que le Parti vert écologiste du Mexique, le Parti cardéniste et le Parti du travail aient organisé un seul événement chacun, les actions manifestantes se sont transformées en un instrument de la compétition politique dans le régime démocratique mexicain encore balbutiant et se sont consolidées comme pratique privilégiée d'un parti d'opposition.

Nous avons choisi, dans ce travail, de faire une étude du phénomène manifestant principalement sur une très courte période : l'année 1998. Ce choix

nous a permis d'analyser en profondeur les logiques qui sous-tendent les actions protestataires à Mexico, la façon dont elles sont appréhendées par les autorités et de manière plus générale d'étudier les différents acteurs de l'action manifestante. Cependant cette démarche ne serait prendre toute sa signification sans être réinscrite dans le moyen terme et dans une approche des cycles de protestation et de leur institutionnalisation (HIPSHER, 1998, 153-172 ; TARROW, 1997). Serait-on en train d'assister à un phénomène spécifique à la longue démocratisation mexicaine : la fin du cycle de protestation d'acteurs du milieu partisan du PRD et l'émergence d'un nouveau : celui d'acteurs néo-coportatistes résistants à fin de l'hégémonie politique du PRI? Quoiqu'il en soit ces tendances, sont précaires et de leur stabilisation dépendront à n'en pas douter des élections présidentielle, législatives et locales de juillet 2000.

Notes

- 1 Cet article se base sur une communication faite au Centre français d'études mexicaines et Centraméricaines (Cemca) à Mexico, en juin 1999, lors du colloque « Prendre la rue. L'usage politique de la rue au Mexique ». Je tiens à remercier tout particulièrement Sergio Tamayo, directeur du Centre d'études urbaines de l'Université autonome métropolitaine Unité Azcapotzalco pour l'attention qu'il a porté à ce travail.
- 2 Nombre de partis sociaux démocrates, au début de ce siècle, sont nés de mouvements et de syndicats ouvriers et ont eu recours aux actions protestataires (Tarrow, 1997, p. 241 et p.293).
- 3 Les classiques contemporains des partis politiques n'abordent pas, ou de manière très ponctuelle, les actions protestataires comme forme de mobilisation collective d'un parti. Par exemple : Sartori Giovanni, 1992, Partidos y sistemas de partidos, Madrid, Alianza Universidad, 450 p ; Panebianco Angelo, 1995, Modelos de partido, Madrid, Alianza Universidad, 512 p ; Michel Offerlé (Offerlé, 1987) quand il se réfère aux ressources collectives d'un parti, évoque entre autre élément les meetings mais ne fait aucune référence aux manifestations (p. 44-55). Pour ce qui est des analyses sur le PRD (Sanchez, 1999 ; Bruhn, 1997), Marco Aurelio Sánchez ne fait à aucun moment référence à l'action manifestante ou de manière plus générale à la mobilisation de masse ; Kathleem Bruhn les évoque à plusieurs reprises mais n'analyse jamais en profondeur les conséquences du recours à ces formes de mobilisation sur le fonctionnement et la structuration de ce parti.
- 4 L'Assemblée législative du District fédéral est composée de 66 sièges. 40 sont attribués à la majorité dans chacun des districts et les 26 restants sont repartis à la proportionnelle entre les différents partis en fonction de leur score.
- 5 Cuauhtémoc Cárdenas est le maire de Mexico élu en juillet 1997. Début octobre 1999, il laisse sa place à sa suppléante Rosario Robles pour se lancer dans la campagne des élections présidentielle de juillet 2000.
- 6 A titre indicatif on peut signaler : Angiano Arturo/Gutierrez Daniel Carlos (coord.), 1997, Fuerzas políticas y participación ciudadana en la coyuntura del 97, México, UAM, 159 p ; Alvarez Lucia (coord.), 1997, Participación y democracia en la Ciudad de México, México, UNAM/La Jornada Ediciones, 336 p ; Martinez Assad Carlos, 1998, La participación ciudadana y el futuro de la democracia en el Distrito Federal, México, SONER, ¡UNIOS!, Frente del Pueblo, 174 p. Ziccardi Alicia, 1998, Gobernabilidad y participación ciudadana en la ciudad capital, México, UNAM/Miguel Angel Porrúa : voir la typologies de la participation pp.36-37.
- 7 Une radio (Radio Red) a même comme principal slogan de son programme d'information routière à Mexico : « Radio Red n'a pas inventé les manifestations mais a trouvé la solution ».

- 8 Entretien de l'auteur avec David Cervantes, député fédéral, co-fondateur de Asamblea de Barrios, Mexico, 12.04.99.
- 9 La liberté syndicale n'existe pas au Mexique : chaque secteur possède son syndicat unique lié organiquement au PRI. Cependant ces dernières années ont été marquées par l'émergence de sections syndicales dissidentes. Voir : Bizberg Illàn, 1999, « Le syndicalisme mexicain face à la décomposition du régime politique », dans Trace, Mexico, Cemca, n°36, pp. 37-50.
- 10 Entretien de l'auteur avec Oscar Moreno, Coordinateur de participation citoyenne et gestion sociale, GDF, Mexico, Avril 1998.
- 11 Manuel Garretòn parle « de enclava actoral » (Conférence à Mexico, 26.01.2000). Les acteurs font semblant de jouer le jeu démocratique mais en réalité n'y adhèrent pas réellement. Ils utilisent les libertés que confère le système démocratique pour lutter de manière discrète contre ce dernier.
- 12 Bien souvent les organisations du PRI et notamment « Flambeau populaire » annoncent à l'avance le nombre de participants (et de manière exacte!) à une manifestation (« Lundi, nous serons 30 000 »). Finalement, rien d'étonnant : la capacité de mobilisation dépendant du nombre de personnes à qui ces organisations promettent d'être rétribuées à la fin de la manifestation. Il n'est plus alors bien difficile de mobiliser le nombre de personnes prévues. Tout dépend de la cagnotte mise à disposition par le parti ou un de ses dirigeants pour l'organisation de la manifestation!
- 13 Entretien de l'auteur avec René Arce Islas, Mexico, Décembre 1998.
- 14 Periódico Reforma, 8 de febrero de 1999, pp. 1 y 17.
- 15 Dirección de apoyo informativo, Informe de manifestaciones, Enero de 1995, DDF, p.1
- 16 Cardenas Cuauhtémoc, 17 de septiembre de 1998, Primer informe de Gobierno, Ciudad de México, México DF, GDF, 30p. ; Robles Rosario, 6 de octubre de 1998, Informe de trabajo, Secretaría de Gobierno y jefatura de gobierno del Distrito Federal, México, GD, 8p.
- 17 Entretien de l'auteur avec Ernesto RUIZ, Directeur de la Direction régionale Sud, Coordination de gestion sociale y de participation citoyenne, GDF, 15-04-99.
- 18 Proceso 826, 31 de agosto de 1992, pp. 6-13
- 19 Entretien de l'auteur et de Marco Gadarrama Flores, Mexico, 1.06.99.
- 20 Entretien avec trois membres de la Sous-direction de Lien et de Gestion sociale : le responsable et deux travailleurs chargés de la gestion (dont un sur le terrain), Mexico, 5.05.99.
- 21 Le milieu partisan se définit comme « l'ensemble des relations consolidées entre des groupes dont les membres n'ont pas forcément pour finalité principale de participer à la construction du parti politique, quoiqu'ils y contribuent en fait par leurs activités » (Sawicki Frédéric, 1997, Les réseaux du parti socialiste. Sociologie d'un milieu partisan, Paris, Belin, p.24).
- 22 Entretien de Marco Gadarrama, Dominique Mathieu et l'auteur avec Rodolfo Pichardo.
- 23 Les mairies d'arrondissement sont divisées en sous-arrondissement administrés par des « sous-délégués ».
- 24 Entretien avec José Alfonso Suárez, Sous-délégué, Juárez-Cuahtémoc, Delegación Cuauhtémoc, el 20.09.98.

Bibliographie

- Adell Ramon, (1997), « Manifestations et transition démocratique en Espagne », dans *Les cahiers de sécurité intérieure*, Paris, n°27, 203-222
- Aguila Zinzer Adolfo, (1995), *! Vamos a ganar! La pugna de Cuahtémoc Cardenas por el poder*, México, Oceano, 481 p.

- Álvarez Lucía (coord.), (1997), *Participación y democracia en la Ciudad de México*, México, UNAM/La Jornada Ediciones, México.
- Anguiano Arturo, (1997), *Entre pasado y futuro. La izquierda en México, 1969-1995*, México, UAM-Xochimilco, 214 p.
- Bolos Silvia, (1999), *La constitución de actores sociales y la política*, Plaza y Valdés Editores, p. 317
- Bruhn Kathleen, (1997), *Taking on Goliath. The emergence of a new left party and the struggle for democracy in Mexico*, USA, The Pennsylvania State University Press, 365 p.
- Combes Hélène, (1999), « Des leaders sociaux devenus députés : quel impact sur la représentation politique? », dans *Trace*, Mexico, Cemca, n°36, pp. 26-36.
- Cruces Francisco, (1998), « El ritual de la protesta en las marchas urbanas », dans Canclini Néstor, *Cultura y comunicación en la ciudad de México*, Segunda parte, México, UAM-I/Grijalbo, pp. 26-83.
- Fillieule Olivier, (1997), *Stratégies de la rue*, Paris, PFNSP, 399 p.
- Greene Kenneth F., (1997), « Complejidad, cohesión y longevidad en el movimiento urbano popular », dans Zermeño Sergio (coord.), *Movimientos sociales e identidades colectivas*, UNAM/La jornada, pp 189-235.
- Hipsher Patricia L., (1998), « Democratic transitions as protest cycles : Social Movement Dynamics in Democratizing Latin America », Meyer David and Tarrow Sidney, *The social movement society*, New York, Rowman and Littlefield Publishers, pp.153-172.
- Mann Patrice, (1990), « Les manifestations dans la dynamique des conflits », dans Favre Pierre (dir.), *La manifestation*, Paris, PFNSP, 1990, 391p.
- Offerle Michel, (1987), *Les partis politiques*, Paris, PUF, 125 p.
- Prud'homme Jean-François, 1996, *El PRD : su vida interna y sus elecciones est ratégicas*, México, CIDE, 32 p.
- Regalado Santillan Jorge, (1997), « Lo que quedó del MUP », dans Castillo Jaime y Patiño Elsa (coord.) *Cultura política de las organizaciones sociales*, México, UNAM/La jornada.
- Rucht Dieter, Friedhelm Neidhardt, (1998), « Methodological Issues in Collecting Protest Event Data : Units of Analysis, Sources and Sampling, Coding Problems », dans Rucht Dieter, Ruud Koopmans, Friedhelm Neidhardt (eds), *Acts of Dissent. New developments in the study of protest*, Berlin, Sigma, pp. 65-89
- Sánchez Marco Aurelio, 1999, *PRD : la élite en crisis*, México, Plaza y Valdés Editores, 245 p.
- Serna Leslie, (1997), *Quién es quién en el MUP, ¡Uníos!*, 105 p.
- Tamayo Sergio, (1999), *Los veinte octubres mexicanos. Ciudadanías e identidades colectivas*, Mexico, UAM Azcapotzalco, 422 p.
- Tarrow Sidney, 1997, *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*, Madrid, Alianza Editorial, 369 p.

Sources primaires :

Cárdenas Cuauhtémoc, (1994), Plataforma Electoral 94, PRD, México.

Coordinación General de Participación Ciudadana y Gestión Social, Subdirección de Gestión y Enlace, (1999), Informe de Manifestaciones en el D.F. durante el año 1998, GDF, México, 16 p.

Coordinación General de Participación Ciudadana y Gestión Social, Subdirección de Gestión y Enlace, (1999), Informe de Organizaciones en el D.F. durante el año 1998, GDF, México, 31 p.

Coordinación General de Participación Ciudadana y Gestión Social, Subdirección de Gestión y Enlace : Informes Mensuales. Enero de 98 a Diciembre de 98, (1999), GDF, México, 227 p.

Dirección de apoyo informativo, Secretaría de Gobierno, DDF, (1998), Informes mensuales de enero de 1995 hasta noviembre de 1997, 106 p.

Grupo Parlamentario del PRD del Congreso de la Unión, (1993), Un éxodo exitoso, PRD, México.

Rapports d'activité des différents fonctionnaires du GDF.

RÉSUMÉ - RESUMEN

Depuis 1989, date de sa fondation, le Parti de la Révolution Démocratique (PRD), au Mexique, a utilisé de manière récurrente l'action protestataire. En 1997, ce parti arrive au pouvoir à Mexico. Une analyse des acteurs protestataires lors de la première année du gouvernement montre comment le changement de structure des opportunités politiques modifie profondément le paysage de l'action protestataire : d'une part les actions protestataires ont considérablement diminué et d'autre part les organisations du Parti Révolutionnaire Institutionnel (PRI), qui auparavant ne se mobilisaient pas dans l'espace public, sont désormais les premières à s'exprimer dans la rue. Plusieurs actions protestataires importantes amènent à questionner le droit de manifester. Cependant, l'héritage et la composition interne du nouveau gouvernement perrediste se traduit par une reconnaissance de l'action protestataire comme forme légitime de participation politique.

Desde 1989, fecha de su fundación, el Partido de la Revolución Democrática (PRD), en México, acudió recurrentemente a la acción protestataria. En 1997, este partido llega al poder en la ciudad de México. Un análisis de los actores manifestantes durante el primer año de gobierno permite ver cómo el cambio de estructura de las oportunidades políticas provocó de un lado una enorme reducción de las acciones de protesta y del otro que las organizaciones del Partido Revolucionario Institucional (PRI) utilizaran masivamente el recurso a la calle.

Varias acciones protestatarias de gran alcance en 1998 llevaron a cuestionar el derecho de manifestación. A pesar de ello, la herencia y la composición interna del nuevo gobierno perredista se traduce en el reconocimiento de la acción protestataria como una forma legítima de participación política.

LES GANGS HISPANIQUES DANS LE QUARTIER DE LA MISSION (SAN FRANCISCO, CALIFORNIE)

SONIA LEHMAN-FRISCH*

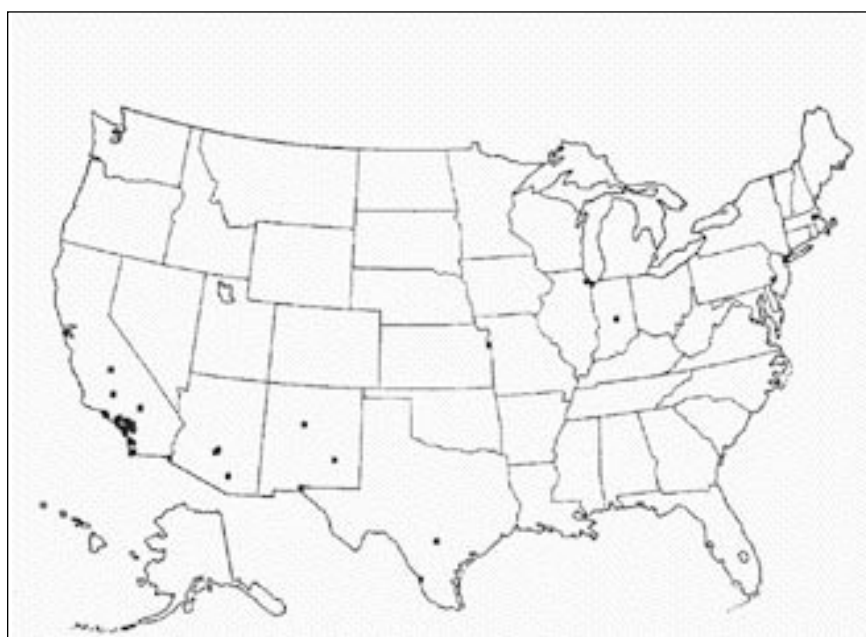
« It's just a Latin world. I mean, it's just a crazy little world. It's nothing big, nothing small, there's nothing special about it. It's just a neighborhood, you know, where life is messed up. » (Angel)

LES GANGS AUX ÉTATS-UNIS, UN PHÉNOMÈNE SÉCULAIRE

Le phénomène des gangs¹ est souvent associé aux quartiers pauvres et ethniquement ségrégués des villes américaines. Bien que l'opinion ne se soit émue qu'assez récemment de leurs activités, les gangs étaient déjà bien implantés au début du vingtième siècle. Leur apparition était intimement liée au développement de l'économie industrielle qui entraîna une croissance exceptionnelle des villes de l'Est comme New York ou Chicago. Au cours des trois premières décennies du siècle, les ghettos se remplirent de jeunes immigrants, qui furent amenés à se socialiser dans leurs quartiers respectifs. En 1927, Frederic Thrasher recensait 1 313 gangs dans la ville de Chicago. Il observait que « les gangs à Chicago sont largement, mais pas entièrement, un phénomène caractéristique des communautés immigrantes les plus démunies » (Thrasher, 1927 : 130). Ils étaient composés en majorité d'une multitude de nationalités européennes, où prédominaient les Polonais, les Italiens et les Irlandais.

*UNIVERSITÉ PARIS X-NANTERRE

Près de 65 ans après Thrasher, un autre chercheur a tenté d'évaluer la situation des gangs sur l'ensemble du territoire américain depuis les années 1950², et a notamment produit une intéressante série de cartes (cartes n°1-A à 1-D). Les gangs, entre 1950 et 1960, se limitaient à quelques grandes régions urbaines majeures comme New York, Philadelphie, Boston, Chicago, Los Angeles et San Francisco, ou à d'autres villes comme Seattle, El Paso et San Antonio. À cette époque, seulement 10% environ des villes interrogées³ rapportaient la présence de gangs. Parmi elles, plus d'un tiers était situé dans le sud-ouest des États-Unis, témoignant du fort développement du phénomène dans cette région depuis le début du siècle, lié aux gangs mexicains-américains comme on le verra plus loin. Dans les années 1960, les gangs se multiplièrent dans les villes de la côte Est, où les gangs restaient en même temps relativement concentrés au sein des régions métropolitaines. En Californie du Sud, ils proliférèrent en affectant désormais des villes situées en dehors de la région métropolitaine de Los Angeles. En 1980, les trois grandes régions affectées par la diffusion des gangs étaient le Nord-Est, le *Midwest*, la Californie. Après cette date, la croissance des gangs s'accéléra de façon vertigineuse : aux trois régions traditionnellement visées s'ajoutait désormais le Sud. Hormis quatre États, l'ensemble du territoire américain comprend près de 800 villes affectées par les gangs, contre 50 environ dans les années 1950 (Klein, 1995 : 115).



CARTE 1 A : L'EXPANSION DES GANGS DANS LES VILLES NORD-AMÉRICAINES (1960)

Source : Klein Malcolm W., 1995, *The American Street Gang : Its Nature, Prevalence and Control*, Oxford University Press, pp 92 à 95.



CARTE 1 B : L'EXPANSION DES GANGS DANS LES VILLES NORD-AMÉRICAINES (1970)

L'ampleur croissante des gangs au cours des dernières décennies pose la question des modalités de leur diffusion et du rôle du territoire. Le phénomène est souvent décrit par les autorités fédérales comme se propageant à partir de Los Angeles, et parfois de Chicago et Miami. Une étude récente sur la migration nationale des gangs invalide cette conception, et montre que très peu de villes ont prouvé que l'apparition de gangs était due à l'immigration de *gang members* dans leur juridiction (Malcolm Klein et Cheryl Maxson). Elle conteste l'idée que la prolifération des gangs serait tirée par le marché de la drogue, même s'il est vrai que le crack s'est développé en parallèle. Plutôt, les gangs se forment essentiellement au niveau local. La situation peut être amplifiée par des schémas de migration régionale, mais la plupart du temps, ces problèmes sont parallèles et indépendants, révélateurs des changements fondamentaux qui affectent la société américaine.

Que les gangs soient des entités locales et uniques ne signifie pas pour autant qu'aucun lien n'existe entre les différents gangs des États-Unis. La plupart du temps, ils s'identifient eux-mêmes comme appartenant à de larges familles de gangs, mais les liens qui unissent ces gangs, s'ils existent, ne sont ni hiérarchiques ni économiques (Phillips, 1999). À Los Angeles, le système des gangs Chicano ou celui des gangs Bloods et Crisps n'est pas dirigé par un chef qui relierait tous les gangs entre eux. À l'échelle du gang, un « président » ou un chef informel peut être investi du pouvoir dans le groupe, mais son autorité est restreinte, variable dans le temps et toujours dépendante de l'acceptation des autres membres à le suivre. Ailleurs, les gangs peuvent avoir une hiérarchie



CARTE 1 C : L'EXPANSION DES GANGS DANS LES VILLES NORD-AMÉRICAINES (1980)

plus rigide, à « structure verticale » par opposition à la structure « horizontale » des gangs de Los Angeles (Sanchez-Jankovski, 1991). Mais à l'intérieur d'une même famille, les liens entre gangs de rue sont de nature culturelle bien plus que structurelle.

Si la migration des gangs n'est pas justifiable de leur diffusion sur le territoire américain, l'immigration, elle, est un facteur explicatif important de la formation des gangs. À Chicago, le développement contemporain des gangs hispaniques est à mettre en relation avec les vagues d'immigration en provenance du Mexique et de Porto Rico dans cette ville. Les gangs serviraient d'organisations transitoires permettant de stabiliser la communauté pendant une période d'ajustement. Pour autant, les nombreux gangs noirs ne sont pas dus à quelque phénomène migratoire, puisque la communauté noire, elle, est bien établie dans la ville depuis les années 1920. Leur persistance est plutôt imputable au fait que la structure sociale de leur communauté est affaiblie par le départ des classes moyennes et élevées hors des ghettos noirs : dès lors, les gangs ont pris le relais comme institutions stabilisatrices. À Los Angeles, cependant, les rôles des gangs noirs et hispaniques semblent inversés, la communauté hispanique étant depuis longtemps implantée dans la ville, tandis que les noirs n'ont immigré massivement qu'à partir de la seconde guerre mondiale (Klein, 1995). Ainsi, l'immigration n'explique pas seule le phénomène des gangs. Le contexte social (succès ou échec de l'intégration) est aussi un facteur décisif.



CARTE 1 D : L'EXPANSION DES GANGS DANS LES VILLES NORD-AMÉRICAINES (1992)

Ce lien indirect entre immigration et gangs explique le glissement radical dans la composition ethnique des gangs depuis le début du siècle. Jusque dans les années 1930, les gangs étaient essentiellement composés de minorités européennes. Aujourd'hui et depuis les années 1950, le phénomène des gangs est dominé par les Noirs et les Hispaniques, même si l'on assiste à une plus grande hétérogénéité ethnique que par le passé. En plus des gangs mexicains, les gangs latino-américains comprennent également des gangs haïtiens, cubains ou jamaïcains, en même temps que des gangs guatémaltèques, salvadoriens ou honduriens. En général, chaque gang est ethniquement homogène, mais, et c'est un phénomène nouveau, les cas de mixité ne sont pas rares.

Ainsi, les gangs nord-américains sont d'âge séculaire. S'ils impliquent les immigrants plutôt que les citoyens nés aux États-Unis, ils ne sont l'exclusivité ni de certaines races ni de certaines nationalités. Ils sont davantage un phénomène social, affectant les communautés au bas de la pyramide sociale, et résultent de facteurs qui agissent à différentes échelles géographiques : l'industrialisation et l'immigration (au niveau national et international), la ségrégation spatiale de la ville (au niveau régional), et l'environnement du quartier (au niveau local).

Dans l'ensemble des gangs aux États-Unis, la réputation des gangs californiens, et notamment ceux de Los Angeles, n'est plus à faire. Depuis longtemps, les gangs hispaniques y sont un élément majeur du paysage urbain, rappelant parfois violemment qu'à l'heure où l'on débat la définition des aires culturelles, l'Amérique latine ne s'arrête pas aux berges du rio Bravo. En synthétisant dans

une perspective géographique la littérature sociologique américaine portant sur les gangs hispaniques californiens, cet article adopte une approche résolument territoriale du phénomène. Il cherche à rendre compte des facteurs spatiaux expliquant les modes de développement et de diffusion spécifiques aux gangs hispaniques en Californie. Il fera également apparaître que la notion de territoire, de quartier (*turf*), gît au centre de leur culture. Jusqu'à ce jour, les gangs hispaniques de San Francisco, en Californie du Nord, n'ont pas suscité d'intérêt scientifique comparable à leurs équivalents de Los Angeles, bien que leur présence ait été reportée depuis plusieurs décennies dans le quartier hispanique de la ville, la Mission. S'appuyant sur une série d'entretiens réalisés auprès de travailleurs sociaux, d'officiers de police, de commerçants de quartier, de résidents et de *gang members*, ainsi que sur des articles de journaux locaux, ce travail privilégie donc l'échelle du quartier. L'expérience urbaine d'un jeune *gang member* montrera, dans un ultime emboîtement d'échelles, comment les gangs sont le produit de leur quartier.

LES GANGS HISPANIQUES EN CALIFORNIE

La longue histoire des gangs hispaniques

Les gangs du sud-ouest des États-Unis, et plus particulièrement de la Californie, sont en majorité hispaniques. En janvier 1990, la police de Los Angeles faisait état de la diversité ethnique des gangs de la ville (Klein, 1995 : 106). Selon elle, les Hispaniques constituaient 45% des gangs de la ville, et 51% de l'ensemble des *gangs members*. Les Noirs représentaient pour leur part 41% des gangs et 43% des *gangs members*. Le reste des gangs était composé de 9% d'Asiatiques (4% des gangs members) et de 5% de Blancs (2% des *gangs members*). L'ancienneté de ces gangs en Californie est fonction de la date d'arrivée des différentes communautés ethniques dans la région, et des conditions économiques et sociales spécifiques qu'elles ont rencontrées. Les moins nombreux, les gangs asiatiques, sont également les plus récents (Chin, Vigil et Chong Yun, dans Huff : 1990), tandis que les gangs noirs les ont précédés de quelques décennies, se développant particulièrement à partir des années 1970 (Davis, 1992 : 293). Les gangs *latinos* se démarquent nettement de tous les autres types de gangs par l'ancienneté de leur implantation en Californie.

Plusieurs étapes ont présidé à l'évolution des gangs hispaniques sous la forme qu'on leur connaît aujourd'hui en Californie. Les toutes premières origines remontent aux années 1900. À cette époque, la Californie connaissait une croissance sans précédent, liée au développement des secteurs agricole et industriel. Les Mexicains, qui étaient la source essentielle de main-d'œuvre, immigrèrent par dizaines de milliers en Californie, avec une accélération

du phénomène dans les années 1920. Dans les villes, ils se massèrent au cœur de quartiers marginaux, où ils expérimentèrent des conditions de logement désastreuses. Face aux diverses manifestations de rejet par la société anglo-américaine, ils développèrent au sein de leurs *barrios* (« quartier », en espagnol) une forte culture parallèle, avec leurs propres journaux, radios, et réseaux sociaux. Les premiers gangs, à cette époque, étaient encore une version très peu modifiée de la tradition de la *palomilla* mexicaine (« vol de colombes », en espagnol), selon laquelle des jeunes garçons du même âge se fréquentaient entre eux (Vigil, dans Huff, 1990 : 118).

Dans les années 1930, deux événements affectèrent particulièrement les chances d'intégration des immigrants mexicains. La Dépression, durcissant encore la compétition pour le travail, ne laissait pas beaucoup d'opportunités pour ces nouveaux venus souvent peu ou pas qualifiés. Les *barrios* hispaniques furent les premiers frappés par le chômage. En même temps, des milliers d'immigrants furent rapatriés, donnant une tournure officielle aux sentiments anti-mexicains exprimés avec de plus en plus de force par la société dominante. En réaction, ces jeunes de la seconde génération, qui se considéraient comme américains tout en réalisant leur rejet, créèrent le style *pachuco*, « dénomination désignant ceux qui portaient des *zoot suits* [costumes des années 1940, rembourrés aux épaules] et parlaient un mélange d'argot espagnol et anglais » (Vigil, 1988 : 6). Les activités menées par les *pachucos* visaient avant tout à prouver qu'ils étaient américains, et consistaient à s'habiller de façon branchée, à fréquenter des lieux comme les cinémas, les restaurants ou les piscines, dont ils savaient pertinemment que l'accès leur serait refusé.

L'émeute des *Zoot Suits* éclata à Los Angeles en 1943 : des civils anglo-américains et des marins en permission attaquèrent et battirent les jeunes Mexicains vêtus de *Zoot Suits* qu'ils rencontraient sur leur passage. À la suite de cet incident, la police et le public en général, concentrèrent leur attention sur les *pachucos* en une campagne anti-mexicaine à peine déguisée. C'est à cette époque que le terme de *gang members* commença à être employé pour les désigner. En parallèle, la Seconde Guerre mondiale retirait aux *barrios* les adultes qui offraient un modèle positif aux jeunes, et importait un large nombre de travailleurs mexicains pour répondre au boom de l'économie de guerre. La pression se faisait plus dure sur les ghettos hispaniques.

Lorsque des immigrants parvenaient à monter l'échelle sociale, comme ce fut le cas pour un certain nombre de *GIs* au retour de la guerre par exemple, ils finissaient par quitter le barrio pour s'installer dans des quartiers de classes moyennes. En conséquence, les conditions économiques et sociales des ghettos avaient peu de chance de s'améliorer. C'est dans cet environnement que la troisième génération de jeunes mexicains grandit. Devant l'impossibilité renouvelée de s'assimiler à la culture américaine, certains d'entre eux trouvèrent

dans les gangs de rue la seule institution sociale disponible. Dans les années 1960, les gangs se multiplièrent et s'institutionnalisèrent, alimentés par les nouvelles générations qui se retrouvaient en groupe dans les rues du *barrio*. La persistance de cette « marginalisation multiple » est le facteur explicatif du développement, de la persistance et de la mutation des gangs hispaniques en Californie. Cependant, il convient de préciser que seule une petite partie des jeunes Mexicains appartient à un gang.

Structure des gangs hispaniques aujourd'hui : mythes, culture et réalité

Aujourd'hui, deux grandes familles divisent les gangs hispaniques de Californie : les *Sureños* et les *Norteños* (carte n°2). Ces entités ennemies ont leurs racines dans les prisons fédérales californiennes. À l'origine, des gangs se formèrent dans les prisons dans le but de protéger ses membres contre la violence qui y sévissait. Pendant longtemps, il n'a existé qu'un seul gang de prison hispanique : la *Mexican Mafia*, ou *Eme* (prononciation espagnole de la lettre « M »). Dans les années 1960, la *Eme* est devenue puissante et exclut les prisonniers originaires de la Californie centrale ou du nord. Elle développe ses propres identifiants. Ainsi, le nombre 13 est récurrent et se réfère à la lettre « M », la treizième de l'alphabet. Il est le symbole même de la Californie du Sud (Phillips, 1999). Treize (ou *Trece*, en espagnol) renvoie à « Sud » (*Sur* en espagnol). Les membres de la *Mexican Mafia*, tous résidant au Sud de la Californie, sont appelés *Sureños*. En réaction, les prisonniers de Californie du Nord décidèrent de créer leur propre gang de prison, qu'ils baptisèrent la *Nuestra Familia* (Notre Famille), et adoptèrent la lettre « N », l'initiale de « Nord » (ou *Norte*), ainsi que le nombre 14, le « N » étant la quatorzième lettre de l'alphabet. Ils choisirent également la couleur rouge, par opposition à la couleur bleue des *Sureños*. Cette *division Sureños/Norteños* est vécue au quotidien dans les prisons, mais également dans les *street gangs* de Californie du Nord.

Ce système dual s'est étendu aux gangs de rue, posant la question du lien qu'ils entretiennent avec les gangs prisons. L'adhésion aux gangs de prison est réservée aux adultes incarcérés dans les prisons fédérales. Les jeunes des gangs de rue, cependant, n'ont pas besoin d'être membres d'un gang de prison pour revendiquer l'identité *Norte* ou *Sur* et s'associer à leur idéologie et à leurs symboles respectifs. L'influence des gangs de prison sur les gangs de rue est très variable : un adulte membre d'un gang de prison peut être considéré comme un héros par les jeunes de son gang de rue, sans exercer sur eux d'autorité particulière. À l'inverse, il peut jouer l'intermédiaire entre les deux types de gangs en participant au recrutement des jeunes dans le gang de rue et en dirigeant ses opérations de façon à le soumettre aux ordres du gang de prison.



CARTE N°2 : LOCALISATION DES PRISONS EN CALIFORNIE ET PARTAGE DU TERRITOIRE ENTRE NORTEÑOS ET SUREÑOS.

Alors qu'au sud d'une ligne est - ouest passant par Bakersfield, l'ensemble des gangs de rue hispaniques revendique l'identité *Sur*, le territoire qui s'étend au nord de cette ligne n'est pas exclusivement occupé par les *Norteños*, mais certains gangs de rue sont affiliés aux *Sureños*. Plusieurs facteurs expliquent la présence de *Sureños* dans le Nord (Phillips, 1999). Tout d'abord, il existe une longue tradition de migration des travailleurs agricoles du Sud vers le Nord de l'état, par la Central Valley, qui emmènent avec eux leurs enfants. Une autre raison de la présence de *Sureños* dans cette région est liée au système carcéral. Le nord de la Californie compte un nombre bien plus élevé de prisons que le sud, alors que les prisonniers proviennent majoritairement du sud de la Californie. En conséquence, des *Sureños* sont fréquemment envoyés dans des prisons du nord. Pour éviter une séparation totale, leurs familles les suivent également, ce qui se traduit par davantage de *Sureños* dans les rues. Ainsi, en Californie du Nord, il n'existe pas d'endroit purement *Norteño*. La division *Norteños/Sureños* est une réalité vécue au quotidien par les jeunes des gangs de rue, comme on le verra pour San Francisco.

LE TERRITOIRE AU CŒUR DE LA CULTURE DES GANGS HISPANIQUES

« Défendre son *turf* »

De façon générale, tous les gangs de rue sont associés à un territoire : celui où ils pratiquent leurs diverses activités (c'est là qu'ils jouent, traînent ou font la fête). Ce territoire est défini par des frontières relativement précises, et doit être défendu contre des envahisseurs potentiels. Souvent, il est le lieu de résidence des jeunes *gang members* et de leurs familles. L'espace, le territoire, occupent une place particulièrement importante dans la culture urbaine des gangs hispaniques. Ainsi, leur terminologie montre l'assimilation existant entre l'appartenance au gang et le fait de résider dans le quartier. Les *gang members* s'appellent entre eux *homeboys* (littéralement : « les garçons de chez moi »). Ils emploient indifféremment les termes « quartier » (*neighborhood* en anglais, ou *barrio* en espagnol) ou « gang » : dans leur culture, le quartier et le gang sont une seule et même entité. Joindre le gang, c'est prendre l'engagement de toujours être prêt à défendre le *barrio*. La vie de l'individu est considérée comme subalterne à l'honneur du *barrio*.

Cette importance du territoire peut en partie s'expliquer en termes socio-économiques. Les foyers hispaniques pauvres offrent très peu ou pas d'espace privé à leurs membres en comparaison de ce que connaissent les garçons des classes moyennes. Les maisons sont plus petites, surpeuplées. À Los Angeles, grâce à un climat favorable, les activités peuvent avoir lieu dehors tout au long de l'année. L'espace public devient alors la « propriété » de groupes plus ou moins grands. « La propriété est un puissant principe dans la société américaine, et particulièrement valorisée parmi les *Chicanos*. La « propriété » du plus proche terrain de jeux par un gang fournit l'occasion d'une participation symbolique à une valeur de laquelle ils seraient autrement exclus » (Moore, Vigil et Garcia, 1983 : 193).

Les relations que les gangs hispaniques entretiennent avec leur communauté de quartier est également éclairante. Ainsi, les jeunes citent souvent un sentiment d'obligation envers la communauté, comme motivation pour joindre un gang. Dans les quartiers de Los Angeles où les gangs sont établis depuis des décades, quasiment institutionnalisés, appartenir à un gang est presque considéré comme une tradition de quartier (Sanchez-Jankovski, 1991). Le sociologue Jankovski montre en outre que le gang et la communauté de quartier sont inextricablement liés : le gang fonctionne comme organisation sociale au sein de la communauté, lui rendant des services qu'aucune autre institution ne peut lui fournir (protection, aide aux personnes âgées, etc.). En retour, la communauté lui apporte son soutien, notamment en respectant la loi du silence devant la police.

Les graffitis, marqueurs du territoire

Les graffitis sont un moyen majeur pour les *gang members* de définir leur identité collective dans l'espace où ils vivent. Dans les gangs hispaniques de Los Angeles, Susan Phillips a observé plusieurs types de graffiti remplissant chacun une fonction spécifique. Les graffitis qu'elle appelle *Hitting up* (frapper) sont les plus courants. Ils consistent à écrire le nom du gang, de la clique (sous-groupe d'âge homogène à l'intérieur du gang), et ceux de l'auteur du graffiti et de ses plus proches complices. Ils servent non seulement à marquer un territoire, à définir la position du gang par rapport à d'autres gangs, mais ils manifestent aussi l'engagement de leurs auteurs envers leur quartier et leur gang. Ils symbolisent la présence du gang dans le quartier, ils représentent le gang et ce qu'il recherche plus que tout : respect et réputation. Chaque graffiti constitue en outre un moment de l'histoire personnelle des *gang members* matérialisé dans l'environnement urbain : « De cette façon, ils créent un paysage plein de références sociales et historiques qui les lient à leur quartier et leur donnent un sens de l'espace » (Phillips, 1999 : 120). Les graffitis deviennent des éléments culturels de repère dans le quartier, au même titre que certaines rues, maisons ou arbres. Les *RIPs* (initiales de *Rest in Peace* - Repose en Paix), graffitis à la mémoire de *gang members* tués par leurs ennemis, sont un type particulier de « monument » de l'histoire de chaque gang.

Les *roll calls* (liste d'appel) sont une liste officielle et exhaustive des membres du gang. Plus la liste est longue, plus elle affirme la puissance du gang. Les *gang members*, cependant, n'utilisent jamais leurs prénoms civils. Même entre eux, ils ne s'appellent que par leur surnom de gang. Enfin, certains graffitis ont une fonction explicitement agressive, en rayant (*crossing out*) ou en défiant (*challenging*) le gang ennemi. « L'action de rayer (*crossing out*) donne aux *gang members* un moyen non-violent d'antagoniser leurs ennemis. Ils manquent de respect au nom d'autres quartiers pour les humilier par leur propre audace, et annuler la force de compositions de gang parfois superbes en les barbouillant » (Phillips, 1999 : 170). Ils ne sont pas seulement la manifestation d'une simple dispute pour le contrôle d'un territoire. Ils représentent davantage une lutte continue pour gagner respect et puissance dans l'univers des gangs hispaniques. Par leur intermédiaire, les gangs dialoguent sporadiquement entre eux, et les conséquences peuvent être violentes.

Quels qu'ils soient, les graffitis ont une fonction ludique non négligeable. Tout le monde aime parler des graffitis. Lorsque quelqu'un en évoque, ou regarde une de graffiti, les gens deviennent souvent tout excités, et commencent à rire et à échanger des conversations. Bien que le contenu des graffitis soit lié à des sujets plus sérieux comme la guerre entre gangs et la représentation

du gang, leur esthétique et leur style rendent les graffiti amusants (Phillips, 1999 : 184).

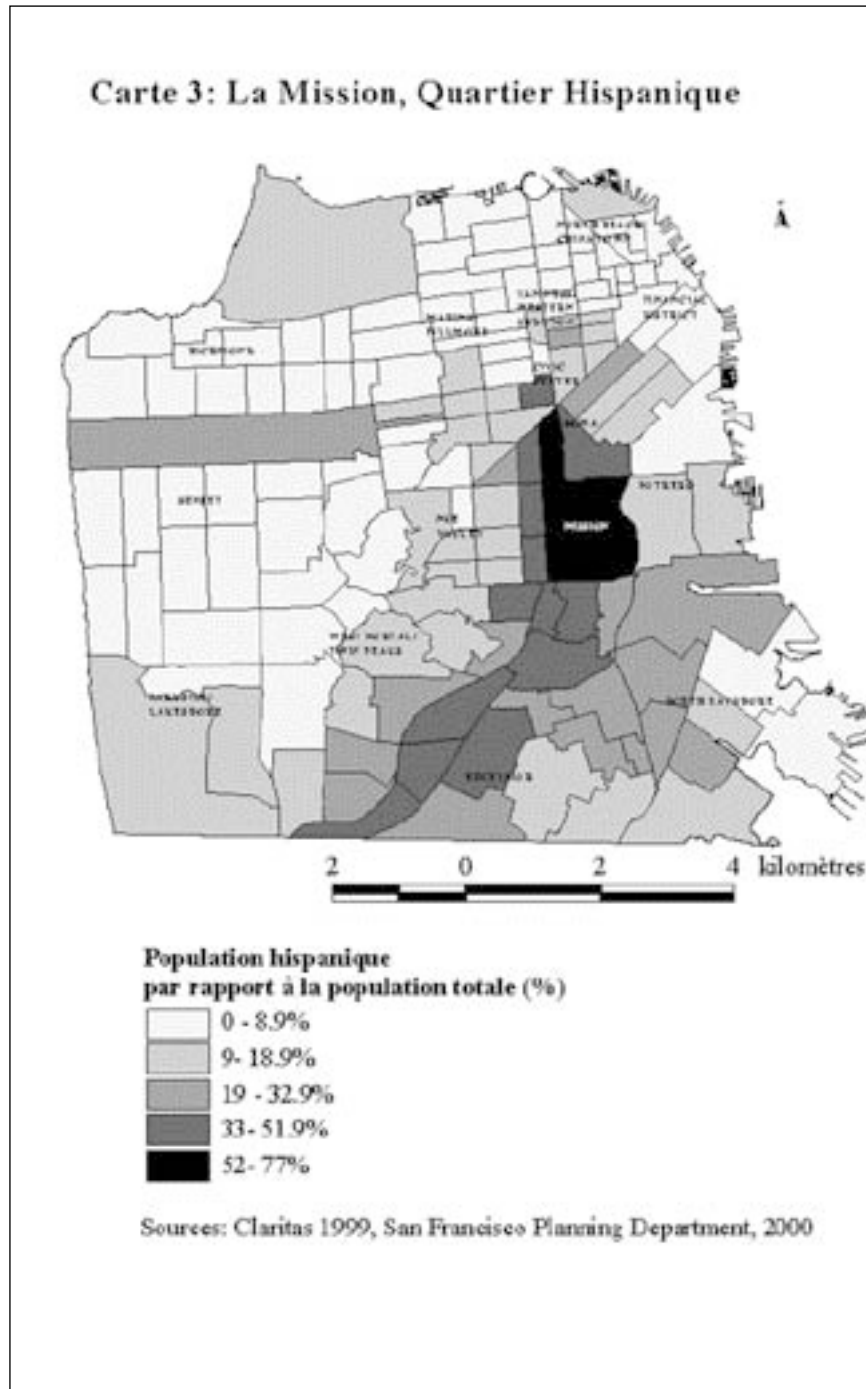
Ainsi, les gangs hispaniques en Californie sont souvent assimilés à ceux de Los Angeles. Les conditions dans lesquelles ils sont apparus ont eu une influence durable sur la culture qu'ils ont développée. Le résultat de la persistance de conditions socio-économiques défavorables pour une grande partie de la communauté hispanique a été le renforcement de leur ghettoïsation. Les gangs sont devenus de quasi-institutions de quartier, accentuant l'importance de la notion de territoire dans leur idéologie. À San Francisco, un contexte légèrement différent rend compte de variantes subtiles.

LES GANGS HISPANIQUES À SAN FRANCISCO

La Mission, quartier hispanique de San Francisco

Les liens du quartier de la Mission avec l'Amérique Centrale sont très anciens, mais ce sont la seconde guerre mondiale puis encore davantage la fin des années 1970 et les guerres d'Amérique centrale qui provoquent des flux massifs et continus d'immigrants centraméricains, en majorité non mexicains (Godfrey, 1988). Historiquement, ces immigrants hispaniques se sont d'abord installés dans le quartier industriel de *South of Market* de San Francisco, situé immédiatement au nord de la Mission. Peu à peu, ils ont glissé vers le sud, investissant le nord de la Mission, puis l'ensemble du quartier. En 1960, ils sont plus de 11 000, soit près de 23 % de la population du quartier, qui commence simultanément à perdre ses familles ouvrières irlandaises, principale composante du quartier jusqu'à cette date (Godfrey, 1988 : 154) ⁴. Dix ans plus tard, les Hispaniques représentent plus de 44 % des résidents du quartier, consolidant son identité latine. Aujourd'hui, plus de la moitié des habitants de Mission sont d'origine hispanique⁵, soit un tiers de la communauté latino-américaine totale de San Francisco (carte n°3).

La communauté hispanique de la Mission présente des caractéristiques socio-économiques originales en comparaison du reste de la ville. En plusieurs décennies, elle a conservé une forte orientation familiale : environ le tiers de la population a moins de 18 ans. Couples mariés, adolescents et jeunes enfants sont relativement plus nombreux dans la Mission qu'ailleurs dans San Francisco. Le quartier a le taux le plus élevé de travailleurs semi ou non-qualifiés. En outre, le chômage y est plus important, et les revenus plus faibles qu'en moyenne à San Francisco, et les immigrants de la Mission sont confrontés à des conditions économiques difficiles. D'anciens cadres doivent souvent rabaisser leurs ambitions et accepter de travailler pour des entreprises de nettoyage ou



CARTE N°3 : LA MISSION, QUARTIER HISPANIQUE.



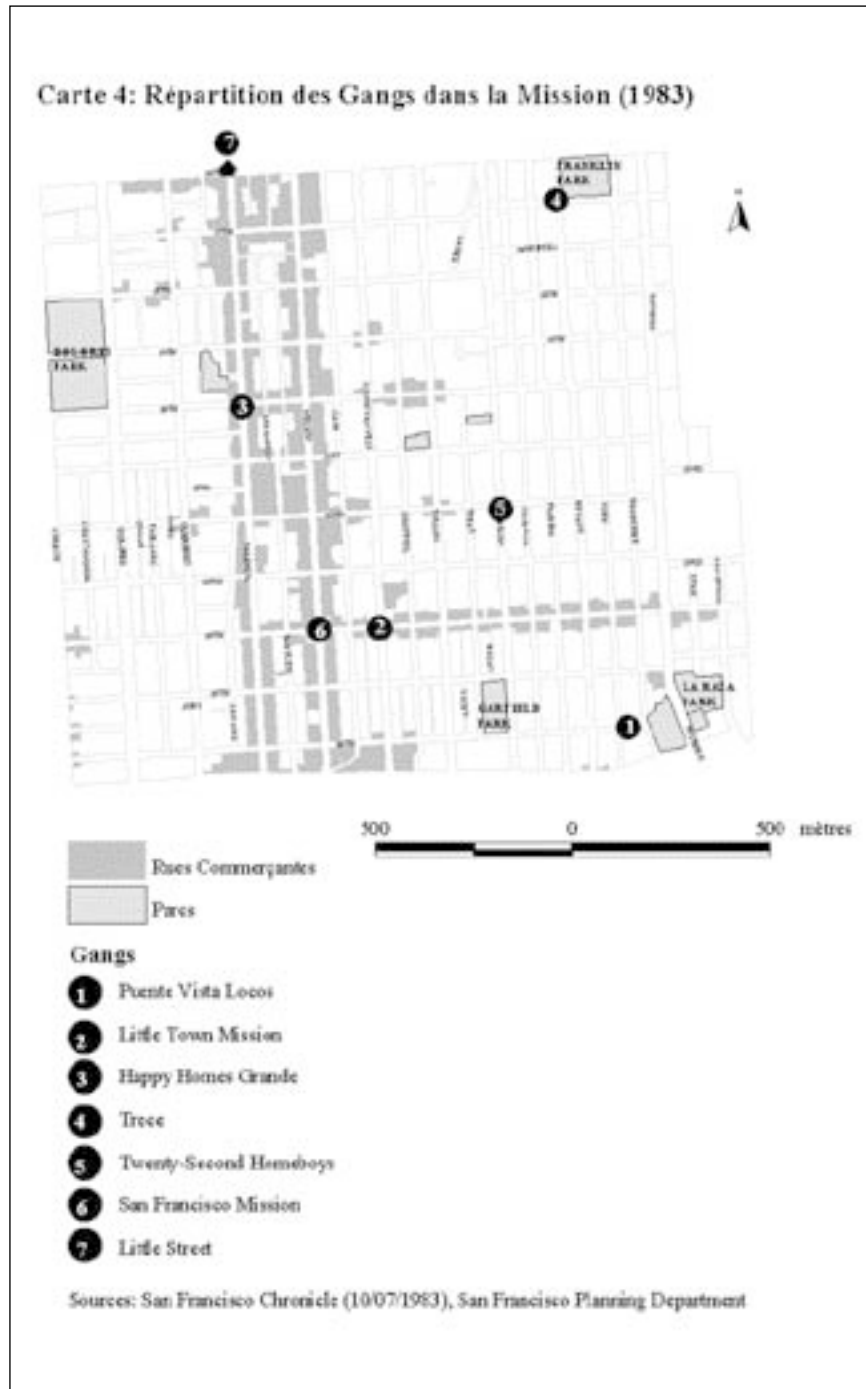
PHOTOGRAPHIE N° 1 : 24TH STREET, UNE RUE COMMERÇANTE DE LA MISSION. DE NOMBREUSES EPICERIES, BOULANGERIES ET AUTRES TAQUERÍAS BORDENT LA 24^e RUE, OFFRANT DES PRODUITS SPÉCIFIQUES DESTINÉS À LA CLIENTÈLE HISPANIQUE DU QUARTIER (CLICHÉ : S. LEHMAN).

dans des restaurants. Finalement, la conjonction de tous ces facteurs (forte proportion de jeunes, déscolarisation importante, carence en structures de loisirs, taux de chômage élevé, longues journées de travail pour les parents), explique partiellement la présence de gangs dans le quartier.

Norteños et Sureños à San Francisco

Le développement des gangs hispaniques à San Francisco est intimement lié à l'histoire de l'immigration en provenance d'Amérique latine. Les premiers gangs apparurent dans les années 1930, et surtout au cours des deux décennies suivantes. Les Mexicains, qui étaient concentrés à cette époque à l'est de Mission Street, entre les 14th et 20th Streets, formaient ce qu'ils appelaient les *Pachuco Gangs*. L'activité principale de ces gangs était le *gangbanging*, c'est-à-dire la guerre entre gangs du quartier, qui à cette époque était à la fois intra et inter-ethnique. À une époque, les *Pachucos* s'opposèrent aux *White Shoeboys*, un gang localisé davantage à l'ouest de Mission Street et composé de jeunes Irlandais. Périodiquement, ils combattaient également les jeunes du quartier italien de l'Excelsior, situé au sud de la Mission⁶. Armés de leurs poings, de battes de baseball, de couteaux (*stiletto*) ou de bouteilles, ils s'affrontaient dans les allées parallèles à Mission Street ou dans les parcs du quartier (Tolleson, 1999).

Entre 1960 et 1980, l'immigration croissante continua à nourrir les gangs hispaniques. Leurs anciens rivaux irlandais disparurent du quartier, leurs familles ayant déménagé pour la plupart dans les quartiers de classes moyennes du Sunset et du Richmond, à l'ouest de la ville. Les gangs du quartier étaient désormais exclusivement hispaniques et s'affrontaient entre eux. Au début des années 1980, six gangs hispaniques majeurs occupaient la Mission (Navarro, 1983), dont la localisation témoigne du glissement de la population Latine du Nord vers le Sud du quartier (carte n°4). « Traditionnellement, les jeunes garçons de la Mission formaient des bandes dans un but de socialisation, concentrant typiquement leurs activités sur les voitures et les filles. Ils s'identifiaient par



CARTE N°4 : RÉPARTITION DES GANGS DANS LA MISSION (1983)

le nom de leur gang, leur propre surnom et les vêtements qu'ils portaient. Certains avaient sur eux des couteaux et des chaînes, se battaient avec d'autres, et commettaient des délits comme vols de voiture ou cambriolages » (Espinoza, 1992). La marijuana avait toujours fait partie de la culture des gangs de la Mission. Mais dans les années 1970, ils commencèrent à consommer des drogues plus dures comme les amphétamines et l'héroïne⁷. Les *zip guns* (pistolets de fabrication artisanale) firent également leur apparition. S'il arrivait parfois que des jeunes se fassent tuer au cours d'affrontements, la violence restait cependant assez limitée en intensité.

La réputation de la Mission comme quartier dangereux, avec d'autres quartiers comme Hunters Point et Potrero (quartiers noirs) et Chinatown, s'établit dès les années 1960, même si les journaux s'intéressèrent relativement peu aux gangs hispaniques dans les années 1970 et au début des années 1980. Dans les années qui suivirent, l'image de la Mission ne fit que se dégrader. Au début des années 1990, les gangs hispaniques de la Mission ont sensiblement changé et le niveau de violence s'accroît. Les journaux accordent plus de place au sujet, et les meurtres et autres *drive-by shootings* (meurtres par arme à feu commis à partir d'une voiture) font la une des informations télévisées du soir. Les appellations de *Norteños* et *Sureños* font leur apparition et deviennent synonymes de *gangs members*.

Un jeune *Norteño*⁸ raconte l'origine « du bleu et du rouge » à San Francisco, telle que les O.G.⁹ de son gang, le *Twenty-Second-Bryant Street* gang, la lui ont rapportée : « *Bryant Street*, au début, c'était pas un gang. D'après ce que m'ont dit les O.G. que je connais, c'étaient des *taggers*. Il y avait toujours un groupe de jeunes, alors les gens pensaient que c'était un gang. Mais tout ce qu'ils faisaient, c'étaient des tags. [...] Jusqu'à ce que le bleu et le rouge commencent. Ça vient des gars de L.A. qui sont montés ici [à San Francisco] et qui ont essayé de revendiquer L.A. par ici. Alors les bandes de *taggers* de *Bryant* et *Folsom*, ils sont juste devenus des gangs. Ils ont commencé à être remarqués comme *gangbangers* par la police et tout et se sont mis à revendiquer *Norte* ».

En réalité, la composante *angelena* du gang *Sureño* à San Francisco est moins tangible que la composante « immigrants de première génération ». La police et plusieurs agences sociales estiment que l'afflux continu de jeunes immigrants en provenance d'Amérique latine a fortement pesé dans l'élaboration du système de gangs *Norteños* contre *Sureños*. Dans les années 1980, des jeunes fraîchement débarqués d'Amérique centrale, à l'anglais encore balbutiant, se groupèrent dans un réflexe de protection contre d'autres adolescents bien implantés dans le quartier. Ils formèrent un gang et prirent le nom de *Trece*, ou *Sur*. Cette dénomination, référence explicite au *prison gang* de Californie du Sud, n'est pas nécessairement la preuve d'une affiliation stricte et hiérarchique à ce système, comme on l'a expliqué plus haut. Toujours est-il qu'en réaction contre

le développement de ce gang, d'autres gangs préexistant dans la Mission décidèrent de s'allier à leur tour¹⁰ : ils convinrent de s'appeler le *Norte* gang, et adoptèrent le chiffre 14 et la couleur rouge (par opposition au gang *Trece/Sur*, identifié par la couleur bleue et le nombre 13).

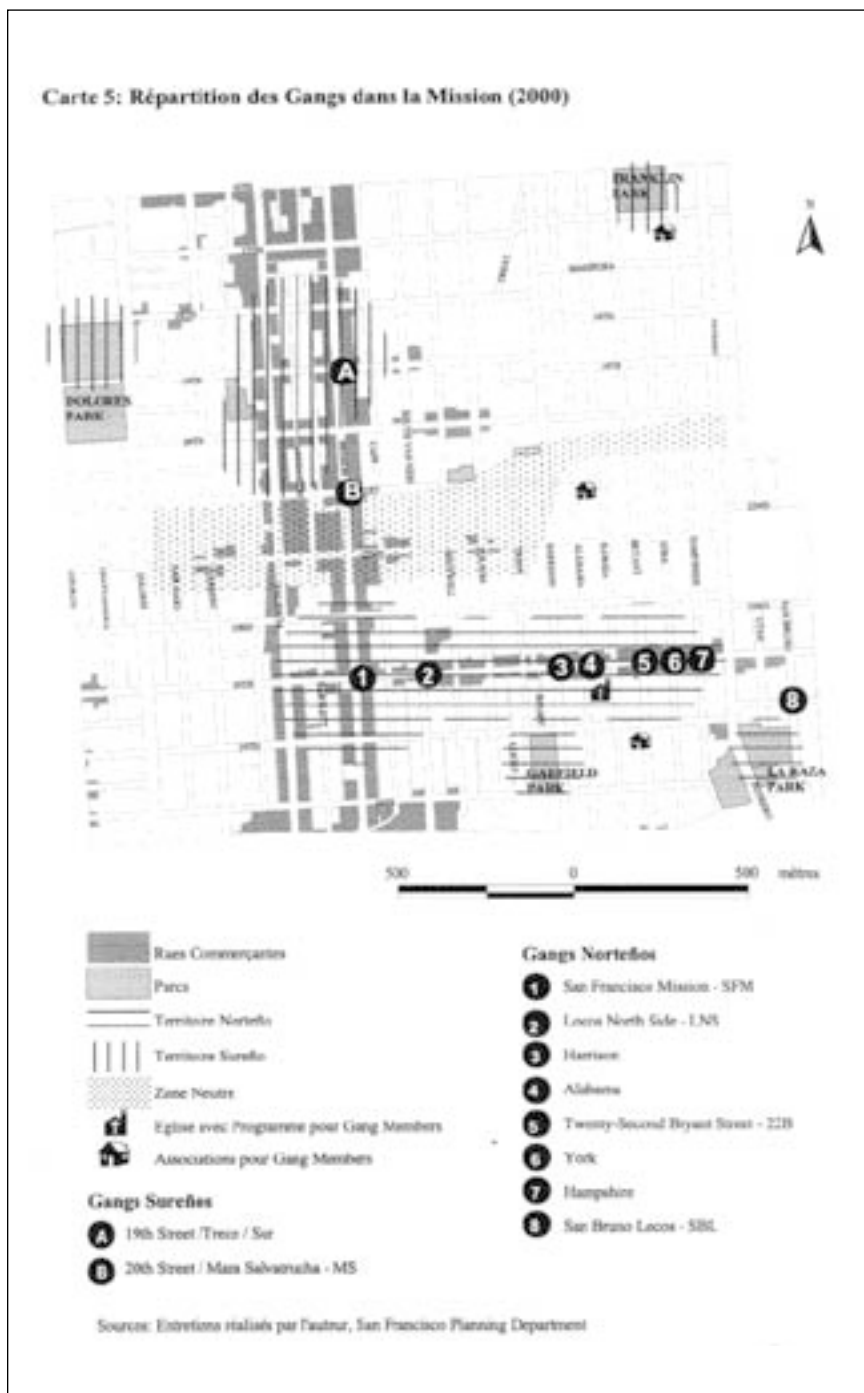
Notre *ex-gang member* caractérise sans hésitation ses rivaux, les *Sureños*, comme « [parlant] tous espagnol. Si t'es *Norteño*, tout le monde ne parle pas espagnol. Alors ils se sentent sans doute plus à l'aise avec les *South Siders*. La plupart d'entre nous, on a arrêté de parler espagnol. Les *Sureños* ne sont pas nés ici. Ils sont tous juste venus d'un autre pays, et ils veulent faire partie d'un gang. [...] La plupart des *Sureños*, ils sont juste venus ici parce qu'ils avaient besoin d'aide. Et ils ont besoin d'habiter quelque part, alors ils ont besoin de trouver des amis. Alors la façon dont ils payent en retour, c'est en faisant du *gangbanging* ».

Les journaux relaient l'opinion selon laquelle le recrutement des gangs, depuis le début des années 1990, se ferait selon un principe de nationalité : Mexicains, Nicaraguayens et Salvadoriens exprimeraient leur rivalité à travers les gangs (Espinoza, 1992). En réalité, pas une fois le *gang member* interrogé n'a évoqué une rivalité des gangs réellement fondée sur la nationalité. Officiers de police et travailleurs sociaux confirment que les gangs sont rarement homogènes en terme de nationalité.

De même, considérer tous les *Sureños* comme immigrants récents et tous les *Norteños* comme enfants du quartier est largement réducteur. « Il y a des *Sureños* qui sont nés ici. Ils ont juste grandi dans le quartier. Ça dépend du quartier dans lequel t'es né, » explique Angel. À l'inverse, il n'est pas rare de rencontrer des *Norteños* encore mal à l'aise avec la langue anglaise. Une fois les gangs établis, les principes originels de recrutement s'évanouissent, et le lieu de résidence devient le facteur fondamental.

Le partage du quartier et les lieux du *gangbanging*

Comme tous les gangs hispaniques, ceux de San Francisco s'appuient sur un territoire. La carte n°5 localise les gangs actifs dans le quartier au cours de l'année 2000. Ces territoires cependant varient considérablement dans le temps et dans l'espace. Le gang *Trece*, par exemple, s'est formé dans les années 1980 autour du Parc Franklin, bordé par les rues Bryant, Potrero, 16^e et 17^e. Des actions en force répétées de la police ont fini par chasser le gang de son lieu d'origine, et *Trece* s'est réfugié sur la 17^e rue, où ses membres ont repris à leur compte le trafic de drogue qui s'y était développé. Après quelques années, se sentant à nouveau harcelé par la police sur la 17^e rue, le gang a investi le territoire qu'il occupe aujourd'hui, centré autour de l'intersection de Mission Street et de la 19^e, et s'identifie désormais indifféremment comme *Trece ou 19th Street*. Les gangs sont en évolution permanente : leur nom, leur espace



CARTE N°5 : RÉPARTITION DES GANGS DANS LA MISSION (2000)

peuvent changer. De ce fait, ils sont difficiles à cerner¹².

En outre, à un moment donné, le territoire de chaque gang n'est pas précisément défini. Notre ex-gang member lui-même résiste à l'idée de citer les rues bordant son territoire. « [Notre territoire, c'est] la Mission. J'appartiens au *Twenty-Second Bryant Street*, on est *Norteños*. C'est un des plus gros gangs de San Francisco. Le territoire est vraiment grand. Je ne peux pas vraiment décrire de quelle rue à quelle rue. On va partout où on veut ». Si les frontières des territoires sont floues, le partage du quartier entre les gangs est nettement structuré autour de *hard core areas* (noyaux durs) géographiquement bien définis et assez restreints (photo n° 12). *Trece-19th Street* occupe notamment l'intersection des rues Mission/19^e, et les *Norteños de San Francisco Mission* (SFM) possèdent le carrefour Mission/24^e. Ces espaces sont ceux où les *gang members* se sentent le plus en sécurité. S'ils sont poursuivis par leurs ennemis, c'est là qu'ils courent, espérant que leurs amis seront là pour les protéger et les aider à se défendre¹³. Les groupes *Sureño* et *Norteño* sont séparés par une zone neutre, représentées approximativement par les 21^e, 22^e et 23^e rues. Revendiquées par aucun gang, ces rues sont soigneusement évitées par l'ensemble des *gang members*, considérées trop proches du territoire ennemi.

En général, les gangs composant chaque groupe cohabitent sur le même territoire. Ainsi, tous les gangs *Norteños* se mêlent dans le 24^e rue, et se fréquentent entre eux. « Tu sais, on est tous ensemble. Ils [les autres gangs *Norteños*] viennent chez nous [22B]. On est tous mélangés¹⁴ ». Du côté des *Sureños*, les deux principaux gangs, *19th Street* et *Mara Salvatrucha (MS)* ont longtemps voisiné en paix : ils se vendaient de la drogue les uns aux autres, et s'entraidaient en cachant la drogue voire les armes de ceux que la police venait fouiller.



PHOTO GRAPHIE N° 2 : GRAFFITI SUR UN PARKING DE LA 24^e RUE. MARQUANT LE CŒUR DU TERRITOIRE D'UN DES GANGS NORTEÑOS, CE GRAFFITI COMPREND LE NOM DU GANG (X4 POUR 14), LE NOM DE LA CLIQUE OU SOUS-GROUPE DU GANG (LNS POUR LOCOS NORTH SIDE), ET LE SURNOM DE L'AUTEUR DU GRAFFITI (TORO) - CLICHÉ S. LEHMAN.

Puis un incident est survenu en 1995, qui a déclenché la guerre entre les deux gangs *Sureños*, mettant fin au partage pacifique du territoire.

Pour les *Norteños* comme pour les *Sureños*, les rues commerçantes sont un des lieux favoris des *gangs members*. Par définition beaucoup plus actives que les rues résidentielles, elles offrent un cadre assez propice à la vente de drogue, qui passe plus inaperçue au milieu du trafic piétonnier habituel. L'agitation d'une rue commerçante est un autre facteur qui explique pourquoi les jeunes y traînent en groupe plus volontiers qu'ailleurs. Les parcs sont un autre type d'espace que les gangs fréquentent régulièrement. Les parcs Franklin et Dolores sont des lieux fondamentaux du territoire *Sureño* : Franklin est le lieu de naissance du gang Trece, et les *Sureños* opéraient leur trafic de drogue au sein de Dolores Park. Les *Norteños* quant à eux occupent les parcs de Garfield et de La Raza : « Parfois, on traîne dans des endroits différents [selon les gangs du groupe *Norteño*], mais on traîne toujours à La Raza Park¹⁵. C'est un grand parc. Le vendredi et le samedi, il y a plein de *gang members*¹⁶ ». A l'abri des regards, c'est l'endroit idéal pour se retrouver entre amis, organiser des *barbecues*, boire, se droguer, ou simplement écouter de la musique, rire et bavarder.

Le quartier est pourvu d'un certain nombre d'associations dévouées aux jeunes à risque. Ces organisations reflètent *de facto* le partage du quartier tel qu'il a été opéré entre *Sureños* et *Norteños*. Leur localisation détermine les gangs avec lesquels ils peuvent travailler. Il leur a été reproché parfois de tomber dans ce schéma imposé et ce faisant de risquer de le renforcer (Mauroff, 1999), mais les travailleurs sociaux protestent qu'il en va de la vie des jeunes qu'ils cherchent à aider à sortir des gangs. « [Notre programme] est en fait limité dans sa portée à cause de l'endroit où on est : c'est le territoire des *Norteños*. Pour ces jeunes, entrer dans le territoire ennemi, c'est mettre leur vie en danger, même si on a eu un ou deux jeunes courageux qui ont tenté de briser ces murs, ce qui est... glorieux »¹⁷.

Finalement, si chaque gang prétend posséder un territoire, la ville en réalité appartient à tous ses habitants, comme Angel le réalise aujourd'hui amèrement : « On [*gang members*] est sensé se battre pour une rue, mais cette rue ne nous appartient pas. Cette rue appartient à San Francisco ». Les *gang members*, quotidiennement, doivent partager leur quartier avec l'ensemble des résidents de la Mission, avec qui ils entretiennent des relations variées. La plupart des habitants réprouve les gangs. Beaucoup ont peur ; certains agissent pour leur sécurité, d'autres ne se sentent pas directement concernés. Mais de façon caractéristique, les habitants du quartier, consciemment ou non, ignorent la géographie politique instituée par les gangs. Ce même espace, pourtant, marque profondément la vie de certains enfants du quartier.

L'EXPÉRIENCE URBAINE D'UN NORTEÑO

C'est au cours d'une réunion hebdomadaire d'un groupe destiné à soutenir les jeunes qui souhaitent sortir de leur gang et à laquelle j'avais été invitée, que je rencontrai Angel. Parmi la dizaine de jeunes *gang members* repentants (garçons et filles) présents ce soir là, il fut le premier à m'accueillir. Dans un anglais parfait, il me raconta très vite quelques bribes de sa vie, avec un sourire et une bonne humeur qui contrastaient avec le contenu de ses paroles. Sa spontanéité à se confier, son intelligence et sa gentillesse me décidèrent à lui demander un entretien. Plus tard, nous nous rencontrâmes donc, non pas dans une des nombreuses *taquerías* du quartier, mais, à sa suggestion, dans un restaurant chinois du *Downtown*, lieu plus neutre qui avait sa place dans la nouvelle vie qu'il essayait de se construire à 19 ans. Comme je l'avais espéré, Angel raconta son histoire avec une lucidité aussi poignante que riche en enseignements. Son récit met en lumière les motifs qui peuvent pousser des jeunes à rentrer dans un gang, et décrit leur vie quotidienne dans le quartier de la Mission.

The Bad Kid

« Mon père et ma mère se sont séparés quand j'avais un an. Mon père habite encore au Salvador. Ma mère, elle est venue ici toute seule. Elle a épousé un américain pour les papiers, et je suis venu en avion, à trois ans. On a habité la Mission toute ma vie. [Sa mère s'est ensuite remariée] Mon beau-père et moi, on s'entendait pas, je l'aimais pas. Ma mère, elle doit faire deux métiers en même temps. Moi et mes deux sœurs, on était très libres, on était toujours tous seuls à la maison. Tu sais, là où on a grandi, dans la Mission, c'était pas un environnement très sain. On voyait plein d'enfants tout le temps. J'ai toujours grandi avec des mauvaises influences : il y a toujours eu des gangs, il y a toujours eu du trafic de drogue. Un enfant dans la Mission, il a intérêt à être dur. Tu pouvais pas laisser les autres se moquer de toi. C'est juste un quartier dur. Tout le temps, il fallait que je sois dur »

Ma mère, je me rappelle pas un jour sans qu'elle nous batte. Alors j'ai commencé à détester mes parents, détester ma mère, depuis que j'ai six ans. Après, j'ai commencé à faire des mauvaises choses, aller voler dans les magasins. Parce qu'on n'avait pas d'argent. Tout ça dans le quartier, je sortais jamais de la Mission. À ce moment-là, je croyais que j'avais raison. Tout le monde faisait ça. Tous les enfants, on était pauvre. La Mission, c'est pour les classes populaires. Et j'ai commencé à sécher l'école, juste pour être avec mes copains. Quand ma mère l'apprenait, elle me battait encore. A chaque fois, je la détestais

encore plus. Je pensais qu'à quitter la maison. Alors j'ai commencé à faire des mauvaises choses, à traîner avec un groupe d'enfants là-bas.

Et un jour [en 1989], ma mère a décidé de m'envoyer au Salvador. J'ai rencontré mon père là-bas. Mais le truc que je savais pas à neuf ans, c'est qu'il y avait la guerre. Je me rappelle, je dormais dans mon lit, et j'ai entendu un énorme boum : une bombe était tombée dans la maison de mon père. Et t'entendais plein de coups de feu. J'avais vraiment la trouille. On pouvait pas sortir de la maison parce que la guerre n'a pas arrêté pendant trois mois d'affilée. Et puis le frère de ma mère a fini par réussir à me chercher. Quand je suis revenu aux États-Unis, j'étais vraiment traumatisé. J'ai vu plein de gens morts. Il y avait ces grands trous, tu pouvais voir des camions les remplir de cadavres. C'était vraiment terrible, j'étais qu'un enfant...

Alors quand je suis revenu, j'ai détesté ma mère encore plus. Et j'agissais comme si j'étais en guerre. J'allais partout où il y avait des coups de feu. Après coup, j'ai vraiment aimé ça : j'ai aimé voir des morts, j'ai aimé la guerre. À chaque fois qu'il y avait une bagarre à l'école, j'y allais. À ce moment-là, je fréquentais des mauvais enfants. On n'était pas mauvais, on faisait juste ce qu'on savait faire le mieux : voler, boire de l'alcool. On avait 11-12 ans. On était tous du quartier, on allait à la même école. Ce sont mes amis, et je les vois toujours aujourd'hui ».

The Gangbanger

« Comme j'étais traumatisé, j'ai rejoint le gang des *Norteños*. À 13 ans, j'avais une sale habitude : je revenais bourré à la maison à 1h du mat, ou on fumait de l'herbe. Alors ma mère m'a chassé de la maison. J'étais au lycée. C'est là que j'ai commencé à me droguer. Ensuite, j'ai fait plein de séjours en prison. Quand je sortais, je recommençais pareil : je me droguais. J'étais dans un gang, j'avais toujours des problèmes. C'était ma vie. Je croyais que c'était ça la vie. Je ne connaissais rien en dehors de la Mission. Je me foutais de tout. Tout ce que je voulais, c'était faire de l'argent en vendant de la drogue, acheter mes fringues et faire la fête, me bourrer et planer. J'allais tout le temps en prison. J'allais plus à l'école. Je ne suis pas fier de mon adolescence. Mais ça a été une super expérience pour moi.

Être adolescent dans la Mission, c'est pas facile. *Gangbanging*, *drive-byes* tout le temps, se faire tirer dessus, voir tes *homeboys* tués. Il fallait survivre là-bas. Je me battais tous les jours. On blessait salement nos rivaux, et ils faisaient pareil. J'ai fait plein de choses pour mon quartier [gang]. Je croyais que mon quartier, c'était ma vie. Et en fait, même pas un petit bout de rue m'appartient vraiment. C'était notre vie. On voyait pas de futur dans notre vie. On a grandi en voyant notre famille, nos frères *gangbanger*. C'est ce qu'on croit être bien.

Je veux dire, on n'a pas de vie. On va pas à l'école. Tout ce qu'on fait, c'est rester dans la rue et défendre ce que c'est - quoi que ce soit.

En 1995, c'est devenu carrément sanglant ici. *Bryant Street* est entré en guerre contre un autre gang. Ça veut dire *shootings* tous les jours, se cacher tous les jours. C'est à qui gagnera. Faire la guerre, c'est fou. Si t'as un *homeboy* de tué, par exemple si je tire sur quelqu'un lors d'une bagarre, ils veulent prendre leur revanche. Et ainsi de suite. Ça a toujours été comme ça. Mes pires années, c'était de 1994 à 1997. Je sais pas comment j'ai réussi à survivre ces années-là. Il y avait des drive-bys tous les jours. On a perdu plein de *homeboys*. Les deux gangs en ont perdu beaucoup.

C'est pas vraiment qu'on était fou. C'est juste qu'on n'avait pas de vie, c'est tout ce qu'on voulait faire. Mais ne te trompe pas, je me suis amusé quand j'étais adolescent. Il y avait des chouettes moments et des mauvais moments. C'est un jeu pour nous. C'est un peu une fête ; tu bois, tu planes, tu te fais des filles, en fait, la vie des adolescents. Mais il y a un prix à payer : tu peux te faire tuer. Tout peut arriver.

À 17 ans, j'ai commencé à prendre des drogues dures, cocaïne, crack. J'allais vraiment mal. J'ai failli être tué plein de fois, parce que je planais toujours et je savais plus où j'étais. Je ne sais pas comment, j'ai survécu grâce à Dieu. Mais j'ai fini par devenir SDF. J'ai dormi sous l'autoroute, dans la Mission, pendant trois mois. Je faisais juste fumer du crack et gangbanguer, en m'en foutant de ma vie. Et je suis retourné en prison. Cette fois, j'ai réalisé que j'étais dans un sale état, et j'ai rencontré ces gens, de l'église de St Peter. Ils venaient me parler. Et j'ai voulu changer ma vie, parce que j'avais fait tellement de mal autour de moi. Je voulais pas continuer à vivre dans la rue. Je voulais pas que ce soit mon avenir, être un gangbanger là-bas ».

The ex-Gang Member

« Après la prison, j'ai été placé dans un centre de réhabilitation pour drogués pour un an. Cet endroit a remis ma vie à l'endroit. J'allais à l'école là-bas. On avait des groupes pour parler de la drogue, et pourquoi on *gangbang*. J'ai toujours eu peur de réussir dans la vie. Ça fait peur, quand t'as eu une vie où tu t'en fous, une vie où il y a pas d'avenir. Et soudain tu passes de l'autre côté, et tu vois un avenir, tu vois plein de trucs bien pour toi. Ça fait peur, parce que tu sais pas comment faire face à cet autre côté.

Aujourd'hui, je suis libre ! Et j'ai pas pris de drogue depuis un an. Je vais pas mal. J'ai un boulot bien payé, je suis vendeur à Macy's [un grand magasin]. Mais je vois pas ça comme mon avenir non plus. Je veux plus aujourd'hui, parce que rien que porter un costume, ça me fait sentir que je suis quelqu'un. J'essaie de passer mon permis de conduire et mon bac, d'aller à la fac, et juste avoir

une meilleure vie. C'est des étapes importantes pour moi, après avoir été rien, là-bas. Juste d'essayer de changer ma vie. Des fois, je suis déprimé et j'ai envie d'abandonner. C'est dur d'essayer de se faire une vie après ne pas en avoir eu. Parce qu'avant, t'avais tout ce que tu voulais facilement, en vendant de la drogue et en volant. Et maintenant, c'est dur. C'est dur d'avoir toutes ces responsabilités. Mais ça fait du bien aussi.

Je retourne toujours dans le quartier, je me balade. Mais je retourne pas au même truc, porter mes couleurs, la ceinture rouge, le bandana rouge. C'est plus moi maintenant. J'ai une vie aujourd'hui. J'hésite à revenir habiter dans la Mission [sa sœur lui propose de partager le loyer avec elle], parce que je vais revoir les mêmes choses. Mais je suis plus fort aujourd'hui. Je peux me balader sans avoir peur que quelqu'un me tire dessus de derrière, ou que les flics m'arrêtent. Je peux aller où je veux. Pas chez mes ennemis parce qu'ils connaissent mon visage, et beaucoup me veulent mort. Mais au moins, je n'ai plus de problèmes. Je fais rien de mal. Je vais encore dans mon quartier pour dire salut à mes homeboys, mais j'y reste plus trop. Et j'ai plus besoin de porter un revolver pour me protéger. J'ai plus peur de la vie. Mais même si je suis pas avec mon quartier en ce moment, ça veut pas dire que j'en fais plus partie. Quand tu y rentres, c'est pour la vie. Tu quittes jamais le gang. Si tu veux partir, il faut quitter le pays. Si mon gang rentre en guerre contre un autre gang, il faudra que je sois là. Parce que c'est pour ça que je suis rentré, pour défendre mes *homeboys* qui y sont toujours. Ça les dérange pas que je refasse ma vie, mais si mon gang rentrait en guerre...

J'adore la Mission. C'est là que j'ai grandi, c'est chez moi. Quand j'ai faim, je vais là-bas parce que j'adore la nourriture. Ça me fait me sentir chez moi. Il n'y a rien que je n'aime pas dans ce quartier. Et s'il y a une bagarre et que je mange dans un restaurant, je suis habitué. Y'a pas de problème. C'est comme ça ».

Les variations de l'espace d'Angel

Angel n'a pas encore vingt ans qu'il a déjà vécu trois vies. Les conditions de son immigration à San Francisco, la situation politique de son pays de naissance, le Salvador, et l'environnement urbain, social et familial de son enfance sont autant de facteurs qui, combinés, ont semblé logiquement le pousser à s'engager dans un gang. Chaque étape de sa vie a correspondu à une nouvelle géographie personnelle. Enfant, la rue lui a tôt semblé être l'échappatoire de l'espace familial qu'il détestait. Dans le *crazy little world* que représentait pour lui la Mission, il a appris à devenir un petit diable - avec un tel prénom... Paradoxalement, son séjour cauchemardesque au Salvador, organisé par sa mère pour le libérer des mauvaises influences du quartier, a eu pour résultat indirect de renforcer encore les liens dangereux de l'adolescent avec la Mission.

En devenant *gang member*, il s'est imposé un espace encore plus restreint : le territoire revendiqué par les *Norteños*, constitué de quelques blocks, quelques rues et un ou deux parcs du quartier. C'est durant cette période que l'espace vécu d'Angel a été le plus étriqué, ponctué par des séjours d'enfermement total : la prison. Même après avoir décidé de quitter la vie de *gang member* et courageusement agi pour construire les bases d'une nouvelle vie, Angel subit encore certaines contraintes spatiales. Certes, son horizon s'est considérablement élargi : il habite chez un ami dans un quartier éloigné de la Mission, il travaille dans le *Downtown*, et il veut reprendre ses études au *City College* à l'autre bout de la ville. Il se réjouit de pouvoir se promener librement dans son quartier. Par « librement », il entend non armé et sans crainte de la police. Mais il n'est toujours pas question pour lui de traverser le territoire de ses anciens ennemis : il pourrait y laisser sa vie. Les sentiments qu'il éprouve pour son quartier sont ambivalents : il aime y retourner, tout en étant très conscient de la puissance des tentations auxquelles chacune de ses visites le soumet. Finalement, sa géographie d'*ex-gang member* est presque le négatif de celle à laquelle il était soumis en tant que *gang member* : pour quitter un gang, mieux vaut éviter le quartier.

CONCLUSION

Les *street gangs* de la Mission partagent un certain nombre de traits avec les gangs hispaniques de Los Angeles. Notamment, pour eux aussi le territoire est une notion centrale de leur culture. Ils ont également adopté la structure duale *Norteños/Sureños*, dont les racines plongent dans les prisons de Californie du Sud. Certes les relations entre ces *prison gangs* et nos *street gangs* sont beaucoup plus diffuses que l'opinion ne le croit, mais à San Francisco comme à Los Angeles, les jeunes *gang members* ont reproduit ce schéma qui donne un cadre à certaines de leurs rivalités. À l'inverse de leurs pairs de L.A. cependant, les jeunes de la Mission vivent au quotidien l'antagonisme Bleu contre Rouge. Une différence majeure entre les gangs de San Francisco et ceux de Los Angeles est la jeunesse des premiers par rapport aux seconds. À San Francisco, les gangs commencent à toucher une seconde génération, tandis qu'en Californie du Sud, ils sont devenus de véritables institutions sociales, transmises de génération en génération depuis plus d'un demi-siècle.

Enfin, les gangs hispaniques de San Francisco, bien que relativement récents dans la ville, ont eu un impact non négligeable sur l'évolution de leur quartier. En 1995, au cœur de la « guerre des gangs », le quotidien le *Chronicle* établissait que dans la Mission, les prix immobiliers avaient chuté de 17 % sur cinq ans, une baisse bien plus importante que celle subie par la ville en moyenne.

Les gangs sont pointés du doigt : « Accablée par les gangs et autres problèmes criminels, ce quartier est devenu beaucoup moins attirant pour les familles » (Marshall, 1995). La crise du logement qui s'aiguise d'année en année à San Francisco¹⁸ a cependant fini par lancer le processus très controversé de *gentrification* dans la Mission : de plus en plus de jeunes professionnels aisés investissent le quartier, provoquant la hausse des prix immobiliers, et corollairement, le déplacement de la communauté hispanique pauvre hors du quartier et de la ville. Il est peu probable que les gangs résistent longtemps à cette évolution rapide. Cependant, tant que le contexte social propice à leur formation subsistera, ils ne disparaîtront sans doute pas : ils se relocaliseront dans les nouveaux quartiers restés accessibles à ces populations défavorisées, en dehors de San Francisco.

Notes

- 1 Cet article adhère à la définition de Malcolm Klein (1995) des gangs comme gangs de rue (*street gangs*), par opposition à des groupes comme les *skinheads*, gangs de motards, gangs de prison ou autres mafias, qui eux possèdent des objectifs définis. Constitués essentiellement de jeunes garçons entre 12 et 30 ans, les *street gangs* n'ont pas de but et passent l'essentiel de leur temps dans des espaces publics, ce qui les rend très visibles dans la ville. Ils sont aussi caractérisés par leur implication dans des activités délinquantes, même si ces dernières peuvent ne représenter qu'une petite partie de leurs occupations.
- 2 Malcolm Klein a mené une vaste enquête téléphonique auprès des commissariats de police de 261 villes américaines signalant la présence de gangs: *The American Street Gang: Its Nature, Prevalence and Control*, Oxford University Press, 1995.
- 3 Chiffres issus de l'enquête téléphonique effectuée par Malcolm Klein auprès de 316 villes (Klein, 1995 : 18-57).
- 4 Census tracts numéros 177, 201, 202, 207 à 210, 228, 229.
- 5 Estimations, Claritas 1999, San Francisco Planning Department 2000. Le recensement 2000 est en cours, mais les résultats ne paraîtront pas avant 2001 ou 2002.
- 6 Entretien avec Mike Rustigan, professeur de criminologie à San Francisco State University.
- 7 Entretien avec Mike Rustigan.
- 8 Entretien avec Angel, ex-Norteño dans le quartier de Mission.
- 9 O.G.s signifie Old Gangsters : les aînés du gang.
- 10 Entretien avec Sgt. David Horton, chef de la Gang Task Force (San Francisco Police Department) depuis 25 ans.
- 11 Entretien avec Donna Safiaty, responsable de l'association Horizons Unlimited, travaillant à la prévention des gang. L'association étant physiquement localisée en territoire Sureño, s'adresse logiquement aux jeunes de cette faction exclusivement.
- 12 Entretiens avec le Sgt. David Horton et Mike Rustigan.
- 13 Entretien avec le Sgt. David Horton.
- 14 Entretien avec Angel.
- 15 En 1999, un groupe de résidents est parvenu à déloger les gang members, dans une tentative de reconquérir Dolores Park pour leur propre usage.
- 16 Entretien avec Angel.
- 17 Entretien avec Nate Bacon, responsable de l'association San Dimas, de l'église de St Peter.

18 Le taux de vacance des logements est inférieur à 1% (San Francisco Planning Department, 2000).

Bibliographie

- California Department of Corrections, janvier 2000, Statistiques.
- Davis Mike, 1992, *City Of Quartz : Excavating the Future in Los Angeles*, Vintage Books, New York.
- Espinoza, Suzanne, 1992, « New Breed of Gang Member in the Mission », *San Francisco Chronicle*, 20 février 1992.
- Godfrey Brian, 1988, *Neighborhoods in Transition : The Making of San Francisco Ethnic and Nonconformist Communities*, University of California Press.
- Huff Ronald C., 1990, *Gangs in America, Newbury Park*, California, Sage Publications.
- Klein Malcolm W., 1995, *The American Street Gang : Its Nature, Prevalence and Control*, Oxford University Press.
- Landre Rick, Miller Mike, Porter Dee, 1997, *Gangs : A Handbook For Community Awareness*.
- Marshall, Jonathan, 1995, « Real estate rebound », *San Francisco Chronicle*, 9 avril 1995.
- Mauroff, David, 1999, « Mission Gang Prevention », *New Mission News*, 12 avril 1999.
- Moore Joan W., 1978, *Homeboys : Gangs, Drugs and Prison in the Barrios of East Los Angeles*.
- Moore Joan W., VIGIL Diego, et Robert Garcia, 1983, « Residence and Territoriality in Chicano Gangs », *Social Problems*, 31 : 182-94.
- Navarro, Mireya, 1983, « Showdown between Latino gangs ends in peace pact », *San Francisco Chronicle*, 10 juillet 1983.
- Phillips Susan, 1999, *Wallbanging: Graffiti and Gangs in L.A.*, University of Chicago Press.
- San Francisco Chronicle*, 1976-2000, articles.
- San Francisco Examiner*, 1995-2000, articles.
- San Francisco Weekly*, 1998-2000, articles.
- San Francisco Police Department*, janvier 2000, Statistiques.
- Sanchez-Jankowski Martin, 1991, *Islands in the Street : Gangs in American Urban Society*, University of California Press.
- Shelden G. Randall, Tracy Sharon K., Brown William B., 1997, *Youth Gangs in American Society*, Wadsworth Publishing Company.
- Thrasher Frederick, 1927, *The Gang*, Chicago, University of Chicago Press.
- Tolleson, Julianne, 1999, « Reasons change, but gang violence spans generations », *San Francisco Chronicle*, 7 mars 1999.
- Vigil James Diego, 1988, *Barrio Gangs : Street Life and Identity in Southern California*, Austin, University of Texas Press.
- Zorbaugh, Warren Harvey, 1931, *The Gold Coast and the Slum : A Sociological Study of Chicago's Near North Side*, University of Chicago Press.

RÉSUMÉ - RESUMEN

Si les gangs ont connu une très forte croissance ces dernières décennies aux États-Unis, ils ont une longue histoire derrière eux. La plupart du temps ethniquement homogènes, alors qu'ils étaient composés en majorité d'immigrants européens au début du siècle, ils sont aujourd'hui dominés par les minorités noires et hispaniques. Or si l'ensemble des gangs partage des caractéristiques culturelles évidentes, les gangs hispaniques de Californie se distinguent par une histoire spécifique et l'importance qu'ils accordent à la notion de territoire. A une échelle plus grande, les gangs de San Francisco présentent des variantes à l'intérieur de la culture des gangs hispaniques californiens. On verra comment l'espace du quartier est utilisé et transformé par les gangs et comment les liens entre les gangs et leur territoire affectent la géographie des individus.

Las pandillas (gangs) experimentaron un fuerte crecimiento durante las últimas décadas en los EE-UU. Sin embargo, son la consecuencia de una larga historia. Generalmente son homogéneas al nivel étnico. Sus miembros no eran sino migrantes europeos al principio del siglo, pero ahora predominan las minorías negras e hispánicas. Ahora bien, si el conjunto de las pandillas comparte características culturales básicas, los gangs de California se caracterizan por una historia específica y por su afición al concepto de territorio. Al nivel de la ciudad, los gangs de San Francisco presentan diferencias respecto a la cultura de los gangs hispánicos de California. Verremos como está utilizado y transformado por las pandillas el espacio del barrio y como las relaciones entre los gangs y sus territorios afectan la geografía de los individuos.

INFORMATION SCIENTIFIQUE

LECTURES

LECTURES

- Jean-François Labourdette, *Histoire du Portugal*, Fayard, Paris, 2000.
- Déjanirah Couto, *Histoire de Lisbonne*, Fayard, Paris, 2000.

ALORS QUE l'histoire de l'Espagne est depuis longtemps un terrain d'investigation largement fréquenté par de nombreux universitaires français, celle de son petit voisin portugais n'a, quant à elle, suscité jusqu'à présent que fort peu de vocations de recherche et de publication. Depuis quelques années, les choses changent cependant et le public français s'intéresse désormais davantage à ce petit pays, à sa littérature et à ses poètes, ainsi qu'à son histoire qui est intimement liée à celle du continent européen tout entier. Deux ouvrages récents, publiés tous deux par les éditions Fayard, participent de cet engouement nouveau pour le Portugal. Chacun d'eux apporte ainsi, à sa façon, sa pierre à une meilleure connaissance, pour les lecteurs français, de l'aventure historique de cet État et de sa capitale à travers les siècles.

Avec Jacques Marcadé, Frédéric Mauro, Guy Martinière, et quelques rares autres, Jean-François Labourdette est incontestablement l'un des meilleurs spécialistes français de l'histoire portugaise, en particulier pour la période d'Ancien Régime. Auteur déjà de plusieurs ouvrages et articles consacrés à ce pays, ce professeur émérite de l'université de Lille publie aujourd'hui une

histoire générale du Portugal. Son livre, riche de plus de 700 pages, enrichi d'une chronologie, de cartes nombreuses et d'arbres généalogiques qui donnent une grande lisibilité à l'ensemble de la construction, est une belle synthèse couvrant la totalité de l'histoire portugaise des origines à nos jours. Assurément, le Portugal n'est pas l'œuvre de la géographie mais bien celle de l'histoire, d'une histoire qui, très tôt, dans la dynamique de la reconquête sur l'islam a forgé dès le XIII^e siècle, à partir du Condado Portucalense, sur cette bande occidentale de la péninsule ibérique, un État indépendant où s'est enraciné de façon précoce, dans les cœurs et les consciences, au-delà des différences régionales, du Minho à l'Algarve, un sentiment national fort.

Dès lors, tout au long des siècles, le Portugal n'a cessé de proclamer son identité propre et sa volonté d'indépendance ; face à l'Espagne bien sûr, longtemps l'ennemi traditionnel, qui, de la bataille d'Aljubarrota à l'époque de l'union dynastique, a constamment voulu intégrer son petit voisin dans une construction politique ibérique unitaire à direction castillane, face à la France napoléonienne qui l'envahit au début du XIX^e siècle, face au monde également, dans la seconde moitié du XX^e siècle, lorsqu'à l'époque de Salazar le Portugal « orgueilleusement seul » refuse l'évolution des grands ensembles coloniaux vers l'indépendance et entend

SCIENTIFIQUE

conserver sa présence en Afrique et en Extrême Orient explorés depuis le XV^e siècle. Le Portugal veut alors ignorer le cours inéluctable de l'histoire. Durant une grande partie du XX^e siècle, le pays et beaucoup de ses dirigeants ont en effet contemplé, presque religieusement, le passé national, en particulier sur le plan colonial. Ce regard était alors voilé par le sentiment typiquement portugais de la « Saudade » qui les persuadait qu'il était grand et glorieux, et cette certitude paralysait toute évolution. Avec la « Révolution des œillets » en 1974 et, par la suite, l'œuvre politique et diplomatique de Mario Soares, le Portugal s'est enfin résolument tourné vers l'avenir en donnant la liberté à ses vieilles colonies et en intégrant en 1986 la communauté européenne dont il est aujourd'hui l'un des bons élèves, en particulier sur le plan économique. À l'aube du 3^e millénaire, le Portugal accueille en 1998 l'Exposition universelle, la dernière de ce siècle. Cette manifestation culturelle ainsi que le pont Vasco da Gama qui est à cette occasion inauguré, le plus long d'Europe, se veulent alors la vitrine et les symboles d'un pays moderne regardant avec confiance vers le futur, mais se souvenant aussi de la grandeur de son histoire. En reliant les deux berges du Tage, le pont Vasco da Gama relie aussi, symboliquement, les deux berges du temps, celle du passé et celle de l'avenir.

L'ouvrage de Jean-François Labourdette est une histoire essentiellement politique, de facture classique, suivant le déroulement du temps et des événements. Certains pourront peut-être regretter qu'il n'ait pas davantage intégré différents apports de l'historiographie portugaise récente, en particulier sur le plan de l'his-

toire sociale, culturelle et religieuse, car, après une longue période de somnolence, celle-ci a fait depuis quelques années un grand bond en avant. On leur rétorquera tout simplement que ce n'était sans doute pas ici le lieu d'une telle approche car la collection qui accueille cet ouvrage est surtout orientée vers des histoires nationales à dominante politique et événementielle reposant sur l'exposé et l'analyse des faits historiques. L'initiative de Jean-François Labourdette est heureuse. Son livre, bien écrit et bien documenté, vient combler une lacune et il propose désormais au public français une histoire du Portugal digne de ce nom, complète, érudite, et synthétique à la fois. En saluant l'ouvrage de Jean-François Labourdette, nous pouvons néanmoins émettre le souhait de voir paraître dans un proche avenir, à l'image de ce qu'a fait Bartolomé Bennassar pour l'Espagne voilà une quinzaine d'années, une belle « histoire des Portugais ».

En abandonnant les sillons traditionnels de l'histoire strictement politique, le très beau livre de Déjanirah Couto apporte dès à présent une première pierre à une construction différente du savoir historique portant sur le Portugal et ouvre ainsi une voie nouvelle pour les écrits à venir d'histoire portugaise publiés en France. Au fil des quelques 380 pages de cet ouvrage, c'est en effet la ville de Lisbonne qui est érigée en objet d'histoire et c'est sur elle que se porte le regard de cette historienne née au Portugal mais habitant désormais Paris où elle enseigne à l'École pratique des hautes études.

Ce livre embrasse de façon chronologique toute la trajectoire historique de la cité lisboète depuis ses origines les plus

lointaines jusqu'à la ville de l'extrême fin de notre siècle, celle qui accueille « l'Expo 98 » et inaugure le pont Vasco da Gama. Chacune des étapes de cette histoire est présentée avec clarté et sens de la synthèse. L'auteur évoque ainsi tour à tour Olisippo la romaine, la ville des Avis devenue capitale d'un immense empire des océans, la ville de Pombal détruite puis reconstruite après 1755, ou encore celle du régime de Salazar puis du 25 avril 1974... Avec élégance, finesse et sensibilité, et avec un choix judicieux de gravures et de photos, Déjanirah Couto propose à son lecteur une promenade sur les rives du Tage, à travers les rues et les places de Lisbonne, et l'entraîne à cette occasion dans les méandres de son histoire, une histoire mouvementée et riche en événements qui marque de son empreinte, dans la pierre et dans la toponymie, l'espace et les quartiers de la ville ; une histoire aussi qui imprègne le cœur et l'esprit de ses habitants et qui forge ainsi, finalement, au fil des siècles,

l'âme et l'identité de la cité.

Ce livre est plus qu'un simple livre d'histoire car, sous la plume de Déjanirah Couto, le récit historique communié à de nombreuses reprises avec la poésie et de cette rencontre naît, pour celui qui la suit dans ce voyage dans le temps et l'espace, l'émotion et la nostalgie d'un passé fuyant. C'est peut-être cela que les Portugais nomment la « saudade ». Un seul regret néanmoins : il manque à cet ouvrage une carte de la ville actuelle qui aurait permis au lecteur de mieux s'orienter dans l'espace lisboète contemporain auquel il est fait sans cesse référence et qui n'est pas forcément familier à tous. Mais cet oubli est peut-être volontaire tant il est vrai que Lisbonne est une ville où il fait bon flâner et se perdre avec délice.

Puisse ce diptyque être l'avant-garde d'une longue liste de livres qui, dans les prochaines années, combleront en France ceux qui aiment le Portugal et veulent en savoir plus sur son histoire et sa culture.

Bruno Leal
Université de La Rochelle

SCIENTIFIQUE

- Gerardo Fernández Juárez. *Médicos y Yatiris. Salud e Interculturalidad en el Altiplano Aymara*, CIPCA, La Paz, 1999, 276 p.

LE PARADOXE d'une observation *participante* aseptisée de toute implication subjective perd d'autant plus son caractère illusoire que l'on est confronté à une réalité où la mort des proches nous impose un sentiment d'impuissance.

Que faire lorsqu'on partage au quotidien, pendant des mois voire des années, la vie d'une communauté que l'on est venu « étudier », et qu'on se trouve soudainement face à la mort d'un enfant qui aurait sans doute pu être évitée, si les différences culturelles ne constituaient pas un handicap à la collaboration entre médecines ?

À la lecture du livre de G. Fernández Juárez, on imagine bien la position délicate de l'anthropologue qui, en s'intéressant aux problèmes de santé, s'expose à un dilemme éthique : appliquer une rigueur scientifique en acceptant les fatalités ou tenter de contribuer à sauver des vies en proposant des solutions. G. Fernández Juárez a tenté de dépasser ce dilemme.

À partir de divers témoignages et de notes de terrains – dont les restitutions sont, il faut l'avouer, parfois laborieuses à la lecture – l'auteur évalue les modèles *aymaras* de santé, l'étiologie des maladies ainsi que les stratégies prédictives et thérapeutiques. Il propose une étude de la maladie dans son aspect culturel en adoptant le point de vue d'*Aymar* issus de différents milieux socio-géographiques (spécialistes thérapeutiques en contexte rural et urbain – *yatiris*, chamanes, auxiliaires de santé...).

Il met ainsi en évidence certaines différences d'approche médicale et sociale envers les patients et leurs corps ; des différences qui se

manifestent par des malentendus et des dysfonctionnements entre la médecine « traditionnelle » et la médecine « conventionnelle ».

Le chapitre consacré aux composantes spirituelles de la personne est le plus intéressant car plus novateur, mais il est également plus discutabile car moins convaincant dans sa démonstration. G. Fernández Juárez expose une conception *aymara* selon laquelle la personne est composée de trois « âmes », plus littéralement trois « ombres » (*ch'iwi* en aymara) : *ajayu*, *animu* et *kuraji* (ou *ispiritu*). Celles-ci sont mises en relation avec la Trinité catholique selon une tutelle hiérarchique des figures du Père, du Fils et du Saint Esprit. Cependant, la brève analyse mytho-historique de cette correspondance n'offre pas une interprétation généalogique et ontogénique qui aurait permis de mieux saisir l'essence de la personne. Sans doute est-ce là une étude complexe qui nécessiterait d'être traitée à part.

Médecins et *yatiris* devraient collaborer comme *chachawarmi*, « homme et femme » – l'union complémentaire – selon le témoignage d'une auxiliaire de santé. G. Fernández Juárez adhère finalement à cette position médiatrice et unificatrice tout en sachant qu'elle est encore loin d'être établie. Il dresse alors une série de suggestions qu'il recommande aux praticiens de la médecine occidentale qui travaillent dans les communautés indigènes (connaissance de la langue locale et de l'anthropologie sociale et médicale, participation des guérisseurs locaux, développement du dialogue et de l'information envers les patients, etc.). Les différends « culturels » des médecines semblent ainsi refléter la complexité des relations de pouvoir entre dominants et dominés...

Sabah Rahmani

- Emmanuel Lézy, *Guyane, Guyanes, une géographie « sauvage » de l'Orénoque à l'Amazone*, Paris, Belin, collection Mappemonde, 347 p., cartes, photos, 6 illustrations originales de François Place.

P UISQUE le flamboyant ouvrage d'Emmanuel Lézy ne respecte que de manière épisodique les normes du livre universitaire, je me sens tout à fait libre de ne pas suivre à la lettre celles qui régissent le petit monde des comptes-rendus de lecture. Je prendrai donc tout de suite parti en disant que ce livre sur les Guyanes, nourri de nombreuses lectures, d'une grande expérience de terrain et surtout d'une pensée originale, est peut-être le signe d'un renouvellement des problématiques et des pratiques de la géographie - et qu'il devrait donc logiquement faire l'objet d'une véritable polémique. En effet, si l'auteur applique toujours avec rigueur les méthodes de sa discipline d'origine, il n'hésite jamais à faire exploser les règles de la géographie universitaire et à torpiller (ou à détourner) le discours académique convenu. Cependant, pour mieux accomplir son travail de sape et de reconstruction, il ne se contente pas de multiplier les clins d'œil stylistique, de jongler avec les mots et avec les images, ou de mélanger les études de terrain et la réflexion théorique : il propose surtout une nouvelle manière de penser, ou pour mieux dire, de vivre la géographie.

À l'origine de la publication, on trouve un énorme travail de recherche qui se plaçait déjà à part dans la catégorie « thèse », genre littéraire que l'on croit trop souvent arrivé au terme de son évolution.

Emmanuel Lézy a prouvé qu'il n'en était rien et que le genre pouvait subir de nouvelles mutations, en permettant au « théosard » d'exister par lui-même et de donner la vie à son travail de recherche. Même réduit à 347 pages pour des raisons éditoriales, son livre reste véritablement hors normes, tant sur la forme que sur le fond. De prime abord, le lecteur peut être désarçonné par un ouvrage qui ne respecte pas le cadre habituel des figures imposées par les lois du genre. Il est ensuite captivé (ou définitivement rebuté) par l'audace de la forme choisie, la variété des approches, l'étendue de l'érudition et la justesse des analyses spatiales, historiques, culturelles et politiques qui concernent non seulement la perception et la définition des Guyanes, mais aussi le rôle et la fonction des études géographiques comme outil d'interprétation et d'aménagement des territoires.

L'ensemble se lit d'ailleurs comme un roman où l'on sent la patte d'un véritable auteur. Celui-ci, véritable géographe de terrain, n'hésite jamais à se frotter à d'autres disciplines que la sienne (histoire, ethnologie, sociologie...) pour montrer que les barrières institutionnelles sont faites pour être franchies : ce n'est pas pour rien que sa géographie est proclamée « sauvage », comme l'était la pensée de Claude Lévi-Strauss. Mais c'est aussi dans la forêt, dans les bars, parmi les chercheurs d'or, en compagnie des trafiquants et des contrebandiers, sur les frontières floues de la science et de l'aventure, qu'il va puiser son inspiration. Cette expérience de la vie quotidienne complète et vivifie une culture livresque et une érudition (notamment dans le domaine de la cartographie historique) qui, malgré l'ampleur

SCIENTIFIQUE

de la documentation étudiée, n'est jamais pesante.

L'intérêt de l'œuvre ne se limite pourtant pas aux qualités d'écriture de l'auteur, ni à la force de l'iconographie, enrichie par des illustrations originales de François Place, auteur du magnifique *Atlas des géographes d'Orbæ*¹, qui permettent de prolonger le mythe originel des terres guyanaises. Le principal apport du texte d'Emmanuel Lézy est de donner un sens de lecture non seulement aux Guyanes, considérées comme un territoire à reconstruire, mais aussi à la réflexion géographique dans son ensemble. Les trois parties qui structurent l'ouvrage sont conçues pour suivre un schéma théorique exposé dans une introduction qu'il est nécessaire de lire avec attention si l'on veut pouvoir apprécier, ou critiquer, les prises de position méthodologiques de l'auteur. Selon Emmanuel Lézy, en effet, la démarche géographique opère en « deux temps, trois mouvements », selon lesquels le territoire représenté (le signe) n'est que l'expression, parmi d'autres, de l'espace perçu (le percept) mais aussi, et surtout, de l'espace interprété (le concept).

Dans un premier temps, l'auteur brosse donc un tableau géographique des Guyanes contemporaines (« Topographie du *Pays des mille eaux* »), qui lui permet de proposer une définition « objective », la plus exhaustive possible, d'une île continentale coincée entre l'Océan, l'Orénoque et l'Amazone, et dont l'unité tient principalement du fantasme ou de l'imaginaire. La deuxième partie (Cosmographie de la « Planète Guyane ») offre au lecteur une analyse historique de la perception et de la représentation des territoires guyanais, depuis les premiers récits de Sir Walter

Raleigh jusqu'aux explorations hallucinées d'Henri Coudreau qui, à la fin du XIX^e siècle, n'hésite pas à dresser la carte détaillée d'une chaîne de montagne imaginaire, les monts Tumuc-Humac, destinée à jouer le rôle des Pyrénées entre la France et le Brésil. En s'élançant sur les traces d'une Guyane mythique, qui est à la fois l'objet et le sujet d'une abondante littérature, Emmanuel Lézy referme enfin le cercle d'un mouvement géographique où l'on voit des territoires inconnus nourrir les rêves inachevés des explorateurs, des romanciers et des géographes - rêves dont les images bien connues, trop connues peut-être, filtrent le regard de ceux qui veulent comprendre un « Pays sans nom » situé « sur la ligne de partage des mots » (troisième partie).

Même si l'on refuse d'entrer dans le jeu proposé par l'auteur, l'organisation d'ensemble de l'ouvrage correspond à une véritable construction de la pensée géographique où chaque étage se nourrit des acquis de l'étape précédente, dans un processus de perpétuelle reconstruction des perceptions et des représentations du territoire. C'est pourquoi l'étude des univers imaginaires, qu'ils soient extraits de Raleigh ou de Bob Morane, n'est pas seulement anecdotique : elle permet de mieux comprendre le cheminement topographique du géographe qui, dans la première partie du livre, arpente les sous-bois de la forêt guyanaise. En ce sens, même si elle s'inscrit dans des traditions ou dans des courants solidement balisés (la géographie culturelle de Claval ou la chorématique de Brunet et Théry), la démarche intellectuelle d'Emmanuel Lézy est novatrice et remet en cause à la fois nos certitudes scientifiques et nos approches méthodologiques.

Pour mener à bien son projet, l'auteur privilégie une approche iconographique fondée sur une cartographie dynamique et l'utilisation de différents modèles spatiaux - ce qui devrait, là encore, susciter de nombreux débats. En effet, tout comme les cartes de Sanson d'Abbeville étaient destinées à appuyer les prétentions géopolitiques de la France dans le Nouveau Monde, l'énorme effort de cartographie réalisé par Emmanuel Lézy est mis au service de sa vision du monde guyanais - mais aussi de la géographie comme discipline. Les adversaires de toute forme de modélisation jugeront sans aucun doute qu'une schématisation excessive fait parfois plier la réalité pour la rendre conforme au modèle. De la même manière, certaines interprétations cartographiques paraîtront discutables, comme celle qui représente la Guyane dans l'Amérique protestante (p. 167) : on découvre en effet que, au début du XVII^e siècle, l'ensemble de l'Amérique du Nord adhérait à cette religion - alors que la plus grande partie du sous-continent était encore inexplorée. Cependant, on ne peut que saluer la richesse iconographique de l'ouvrage et la qualité du travail effectué, tant sur le plan formel que sur celui de la conception des images.

Cette géographie « sauvage » des Guyanes est donc une vraie réussite, qui permet d'explorer de nouvelles approches géographiques du monde. Mais plus important encore, Emmanuel Lézy, sans jamais renier le caractère scientifique d'une discipline trop souvent assimilée à un *pen-sum* par la majorité des étudiants, n'oublie jamais que la géographie est aussi une source de plaisirs (intellectuels autant que physiques) qu'il serait temps de faire partager au plus grand nombre possible de lecteurs. En ce sens, il se place sous la bannière de Pierre Gourou qui, en 1948, dans son carnet de voyage amazonien, exprimait sa « joie d'exercer mon métier de géographe »². Comme Pierre Gourou, Emmanuel Lézy aime son métier, et c'est sans aucun doute ce qui rend son livre joyeux.

Alain Musset
EHESS-Paris

1. Place, François, *Atlas des géographes d'Orbæ*. Paris, Casterman-Gallimard, 1996.
2. Gourou, Pierre, *Terres de Bonne espérance, le monde tropical*. Paris, Plon, 1982, p. 179.

SCIENTIFIQUE

- Denise Y. Arnold et Juan de Dios Yapita, *Río de Vellón, Río de Canto. Cantar a los animales, una poética andina de la creación*, ILCA/Hisbol, La Paz, 1998, 575 p.

UNE FOIS DE PLUS D. Y. Arnold et J. de D. Yapita nous offrent un ouvrage riche en informations ethnographiques sur la communauté de Qaqachaka (Andes boliviennes) ; cette fois ils s'intéressent aux chants des femmes adressés aux animaux domestiques (camélidés surtout, mais aussi ovins et équidés). Inspirés par des esprits tutélaires, les chants visent à favoriser la création et la régénération des troupeaux. L'ouvrage se donne pour principal objectif d'étudier les croyances et les pratiques rituelles qui conditionnent l'organisation de ces chants.

Les chants les plus élaborés sont adressés aux lamas, aux alpacas et aux moutons ; animaux qui constituent les troupeaux des femmes, troupeaux dont celles-ci héritent en lignée maternelle et dont elles tirent la laine pour le tissage. À Qaqachaka « chanter c'est tisser » – *cantar es tejer* – écrivent les auteurs. Même si elle fait davantage référence à l'étroite relation entre chant et tissage, capables de stimuler la reproduction des animaux, cette belle expression met en évidence un procédé artistique où l'entrelacement poétique des vers rappelle l'entrelacement esthétique des fils.

Les chants sont analysés dans leur dimension musicale, poétique et rhétorique, historique et sociale, enfin et surtout dans leur dimension symbolique. Les auteurs insistent sur la symbolique du sang comme source de fertilité, sous différentes formes : sang sacrificiel versé durant les cérémonies de marquage et de copulation des animaux, sang maternel transmis par la descendance féminine, sang menstruel émis après l'accouchement. Êtres humains et animaux sont mis en relation par communications cosmologiques et par analogies obstétriques.

Selon D. Y. Arnold et J. de D. Yapita le chant procure à la femme pouvoir et prestige, permettant ainsi d'exprimer son point de vue. La division du travail par genre à Qaqachaka (femmes comme gardiennes des troupeaux et hommes comme exploitants de l'agriculture) rend compte d'une différence de pouvoir. Celle-ci se traduit par une différence de langage selon les auteurs ; le pouvoir de l'homme s'exprime par la parole et par l'écrit alors que celui de la femme se manifeste par le chant et le tissage. Contrairement à la majorité des anthropologues andinistes qui se sont intéressés à ces relations de genre et de pouvoir, pour D. Y. Arnold et J. de D. Yapita ces sources différentes de pouvoirs ne sont ni complémentaires ni subordonnées mais parallèles. Nous aurions pu partager leur point de vue si les démonstrations n'avaient pas tout au long de l'ouvrage laissé prise à divers partis pris idéologiques qui ont tendance à sur-valoriser la femme, la pensée et la création andines. On reste sceptique.

L'attention particulière portée aux commentaires d'acteurs individuels (essentiellement deux « accoucheuses » – *parteras* – et un chamane) se manifeste par un plan qui suit en grande partie des ethnocatégorisations thématiques. Une méthode qui s'avère ici difficilement compatible avec l'organisation des interprétations anthropologiques des auteurs et la gestion articulée des nombreuses données ethnographiques. Elle disperse en effet l'analyse globale et entraîne certaines répétitions pas toujours nécessaires.

On aurait également souhaité une plus ample exploitation des brèves mais intéressantes références philosophiques. On retiendra toutefois la richesse et la finesse des analyses linguistiques d'autant plus essentielles que l'on est face à une population à tradition orale.

Modes d'expressions respectivement oral et visuel, le chant et le tissage sont pour les auteurs des alternatives textuelles ; les textes sont tissés et chantés. L'écriture peut ainsi se présenter sous la forme d'une textualisation de la voix cantique et de l'image esthétique.

Sabah Rahmani

- Rubial García, *La santidad controvertida*, Antonio, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1999.

JUSQU'À UNE DATE très récente les études menées sur la vie religieuse du Mexique colonial sont demeurées fort rares et généralement en marge des évolutions qui, depuis plusieurs années, renouvellent l'histoire du christianisme. Pourtant, un petit groupe de chercheurs mexicains (et quelques universitaires étrangers) se sont heureusement ouverts aux nouvelles problématiques. Parmi les travaux les plus contemporains, ceux d'Antonio Rubial, qui dépasse délibérément le cadre de la monographie, témoignent éloquemment de ce renouveau de l'historiographie du catholicisme mexicain.

Afin de ressusciter la mentalité d'un âge oublié — mais particulièrement proche au Mexique —, Antonio Rubial choisit de mettre l'accent sur ce qu'il appelle les « héros » de la société coloniale : ceux de ces membres qui moururent en odeur de sainteté, sans avoir été canonisés ni même béatifiés. Il les oppose aux héros de l'indépendance et de la révolution, entre-temps devenus les figures ordinaires de l'imaginaire collectif des Mexicains. L'ouverture de la perspective transparait de l'organisation même du livre dont le premier chapitre vise à replacer la perception créole de la sainteté dans l'histoire, plus générale, de la sanctification au sein de l'Église universelle qu'il revisite à la lumière de quelques travaux ayant fait autorité (ceux de Peter Brown, André Vauchez, Alain Boureau, Michel de Certeau, Jean-Michel Sallmann notamment).

Le second chapitre constitue le véritable nœud de l'ouvrage. Antonio Rubial y propose un découpage chronologique du développement institutionnel et culturel de l'Église mexicaine entre le XVI^e et le XVIII^e siècle. Son approche fait la meilleure part aux grands courants spirituels et aux programmes de réforme qui la traversent ou qui commandent son évolution depuis l'Europe (le millénarisme franciscain des premiers temps, la multiplication des dévotions baroques aux

images et au saints, la revalorisation du rôle des clercs etc.) L'histoire des « saints » (presque jamais canonisés) du Mexique est alors analysée dans cette perspective. La première période (1524-1550), dominée par l'utopie évangélisatrice, est marquée par la prégnance du modèle de l'Église primitive : selon l'auteur, au sein de cette première Église mexicaine, des germes de réputations de sainteté sont alors semés mais ils ne peuvent éclore du fait de la volonté des clercs, rapidement gagnés par le pessimisme, de privilégier les modèles européens, lesquels s'imposent dans un second temps (1550-1620). Puis, dans une troisième phase (1620-1750), les créoles auraient tout à la fois repris le combat en faveur de ces premières réputations de sainteté et exalté de nouvelles figures de saints plus conformes à l'esprit qui animait l'Église de la réforme catholique. Après 1750, cette entreprise aurait définitivement échoué, en raison de l'hostilité des nouvelles élites administratives du royaume, gagnées aux Lumières et défiantes à l'égard du militantisme créole.

Les cinq autres chapitres de l'ouvrage sont ensuite consacrés aux cinq vénérables non canonisés que compte le Mexique colonial : Gregorio López, le saint ermite du XVI^e siècle tout d'abord, Bartolomé Gutierrez, martyrisé au Japon en 1632, une religieuse mystique du XVII^e siècle, María de Jesús Tomelin, un saint évêque de Puebla, Juan de Palafox y Mendoza (1639-1649) ; vient enfin un missionnaire de la *Propaganda fide* mort en 1726 en odeur de sainteté, Antonio Margil de Jesús. Ces cinq études de cas viennent préciser les étapes de la transformation de l'Église mexicaine rapidement présentées dès le deuxième chapitre du livre. Il est à noter que l'auteur étudie délibérément les cas de saint Felipe de Jesús et du bienheureux Sebastián de Aparicio, reconnus par Rome. Ce choix malheureux — et non justifié — dérouté quelque peu. Probablement découle-t-il moins d'options scientifiques que du découpage a priori d'un champ de recherche universitaire.

Toutefois, cela n'empêche pas Antonio Rubial, page après page, d'approfondir et de nuancer le tableau initialement campé. Gregorio López lui

donne l'opportunité de se placer au moment crucial où le mysticisme espagnol du XVI^e siècle, qu'il qualifie de néoplatonicien, bascule vers la religiosité baroque des recluses, plus sensuelle et plus concrète. Les trois chapitres suivants explorent trois axes majeurs de la vénération des nouveaux saints de l'âge baroque : avec son étude des hagiographies de Bartolomé Gutierrez, son analyse des Vies de la mystique Maria de Jesús et de celles de Palafox y Mendoza, Antonio Rubial suit pas à pas les chemins tortueux qui conduisent à la construction de trois stéréotypes chers à l'Église du XVII^e siècle, le martyr, la mystique et l'évêque exemplaire. Il montre enfin comment la cause de Margil de Jesús, dont les projets missionnaires furent toujours étroitement liés à la consolidation politique des frontières de l'empire, souffrit des ambitions croissantes d'un État bourbonien soucieux de réduire les marges de manœuvre accordées à l'Église.

Ces cinq causes ardemment défendues furent aussi cinq causes perdues. Antonio Rubial y insiste longuement : chacune constitue, d'une certaine manière, un cas d'espèce. Mais au-delà des avatars, la répétition des échecs n'est-elle pas révélatrice des difficultés qu'éprouvent les créoles à faire reconnaître l'excellence de leurs vertus personnelles et la noblesse de leur terre ? Force est d'avouer que l'accumulation de ces échecs demeure difficile à expliquer. Antonio Rubial ne convainc pas vraiment lorsqu'il accuse les exigences des promoteurs de la foi ou les difficultés que posait la vérification de l'authenticité des miracles, des obstacles somme toute bien ordinaires ;

le désintérêt de la Couronne pour les causes des bienheureux américains, trop tardif, ne peut pas non plus fournir une explication suffisante. L'auteur séduit davantage lorsqu'il souligne combien, de manière apparemment paradoxale mais finalement très significative, les causes des serviteurs de Dieu soutenues par les créoles progressaient d'autant plus sûrement que, par leur histoire personnelle et leur pratique religieuse, les candidats à la sainteté adhéraient aux modèles espagnols. Sans doute touche-t-on là à un point essentiel, révélateur de la nature profonde du sentiment créole comme de celle du lien de dépendance qui unit les vice-royautés du Nouveau Monde à la péninsule. Les élites américaines s'affirmaient avant tout comme des élites espagnoles en Amérique et Madrid n'entendait pas leur accorder d'autres formes de reconnaissance.

L'ensemble, issu d'un travail longuement mûri, témoigne d'une remarquable maîtrise de la littérature hagiographique et des archives issues de l'activité administrative et diplomatique de la Couronne d'Espagne. La finesse des analyses, l'érudition de l'auteur séduisent, tout comme les perspectives originales qu'offrent son approche des Vies de saints et son étude de la correspondance des postulants des causes. Encore faut-il demander à ce livre ce qu'il peut tenir : les modèles de sainteté n'y sont pas analysés en tant que tels et les saints ne sont pas étudiés comme des témoins de la spiritualité de leur temps, l'auteur n'utilisant jamais les actes des procès de béatification. Ce livre se donne en revanche comme une brillante étude des modèles hagiographiques et de leurs adaptations au public de la Nouvelle-Espagne.

Pierre Ragon

- Laurent Vidal et Emilie d'Orgeix, *Les villes françaises du Nouveau Monde. Des premiers fondateurs aux ingénieurs du roi (XVI^e-XVIII^e siècles)*, Paris, Somogy, Éditions d'Art, 1999, 192 pp.

DANS CHAQUE ESPRIT, le monde est différent. C'est pourquoi chaque vision du monde est dissemblable. Un Américain ou un Européen, chacun avec sa propre perspective intellectuelle, avec sa propre culture, peuvent-ils vraiment voir les mêmes choses? Le même problème se pose avec l'ingénieur, l'urbaniste, le géographe, l'historien de l'art ou l'architecte (la liste n'est pas exhaustive) dont la perception du fait urbain ne peut pas être identique. C'est pourquoi, essayer de rendre compte d'un livre écrit par une vingtaine de stylos différents n'est jamais une tâche facile... Mais c'est aussi un défi. Pourtant, même s'ils proviennent d'institutions françaises, canadiennes et américaines, tous les auteurs réunis dans l'ouvrage intitulé *Les villes françaises du Nouveau Monde*, sous la direction de Laurent Vidal et Émile d'Orgeix, ont quelque chose en commun : ils ont tourné ensemble les yeux pour observer l'Atlantique « d'un rivage à l'autre », afin de mettre en valeur quelques aspects peu connus du continent américain.

Ce livre est publié avec le concours de plusieurs institutions, à l'initiative de la Faculté des lettres, langues, arts et sciences humaines et de l'Espace Nouveaux mondes de l'université de La Rochelle. Les coordinateurs de l'ouvrage ont su conjuguer à la fois leur intérêt et leur expérience de l'histoire urbaine du Nouveau Monde et de l'évolution du dessin d'architecture civile et militaire pour transmettre leur passion aux différents auteurs, afin d'obtenir un ensemble cohérent malgré la diversité des contributions. Les sources sur lesquelles chacun appuie sa démonstration sont éparpillées en une multitude d'archives et de biblio-

thèques, situées aussi bien en Europe qu'en Amérique, mais chaque auteur les a heureusement complétées en puisant dans son propre bagage culturel. Le résultat est tout à fait intéressant.

Il y a en effet une thématique commune aux 28 travaux présentés ici, et l'on peut distinguer trois axes d'analyse. Le premier concerne l'étude des villes du point de vue de l'espace et des projets urbains et architecturaux. Le deuxième se présente comme un « essai d'inventaire » de l'héritage français en Amérique. Le troisième centre son attention sur les ingénieurs responsables de la planification et de l'organisation des colonies royales. Deux essais sur la géopolitique de la France et sur la conservation des archives cartographiques, avec une chronologie des villes françaises du Nouveau Monde, complètent judicieusement les perspectives de recherche offertes par ces trois axes.

Ce livre permet donc au lecteur de voyager à la fois dans le temps et dans l'espace. On sait bien que la colonisation espagnole et portugaise du nouveau continent commence dès le début du XVI^e siècle : en moins d'un siècle, plus de 200 villes ont été fondées. Mais les Français, les Britanniques, les Néerlandais arrivent beaucoup plus tard. Jusqu'à la fin du XVIII^e siècle, ils continuent à fonder de nouvelles villes tout au long du continent. À travers ces pages, on peut connaître tous les détails de leurs actions - leurs vicissitudes et leurs réussites.

Mais le temps n'est pas le seul axe de l'ouvrage : il faut toujours penser à l'espace. La vision des auteurs va du nord au sud, de l'est à l'ouest. Même si, dans le titre, on met en valeur les villes françaises, celles-ci ne sont pas les seules protagonistes de l'histoire urbaine américaine. Les exemples présentés dans l'ouvrage ne se limitent pas à une géographie franco-française du Nouveau monde, puisqu'on y trouve, à titre comparatif, les fondations réalisées par d'autres puissances européennes. En ce sens, le livre dirigé par Laurent Vidal et Émile d'Orgeix s'inscrit dans une histoire culturelle mon-

SCIENTIFIQUE

diale. La baie d'Hudson, la Guyane, les Antilles apparaissent avec la Nieuw Amsterdam, Rio de Janeiro, Veracruz, Boston, pour démontrer comment certains projets concoctés dans les capitales européennes ont dû se frotter à des réalités pas toujours faciles.

Le livre est magnifiquement illustré par des cartes et plans dessinés à l'époque des événements décrits, tels que la fondation d'une ville ou la construction de nouvelles fortifications. Il manque cependant au lecteur une carte moderne qui lui permettrait de localiser tous les endroits dont on parle, les villes fondées et le résultat des projets mis en œuvre à l'époque coloniale. En effet, avec une thématique aussi attractive, avec des illustrations aussi abondantes et d'une telle qualité, cet ouvrage ne se limite pas à un public de spécialistes : tout le monde peut prendre plaisir à le consulter. C'est pourquoi une carte du continent serait un élément indispensable pour la meilleure compréhension du sujet.

D'après le livre, on peut conclure que l'Amérique n'est pas seulement un mélange de populations aux origines géographiques et culturelles bien différentes et aux intérêts souvent opposés. C'est aussi, et avant tout, une conjonction d'idées et de pratiques dont le monde urbain est l'expression la plus visible. Les Espagnols, les Portugais, les Britanniques, les Néerlandais et bien sûr, les Français, ont essayé de découvrir et de conquérir l'Inconnu, l'Exotique, c'est-à-dire des lieux chargés de richesses mythiques ou réelles. Dans le même temps, ils ont trouvé des espaces où ils ont pu expérimenter les grands projets urbanistiques de la Renaissance et mettre en pratique des idées originales.

Dans cette adaptation à la géographie américaine de projets idéaux, utopiques, auxquels il ne manquait que la dimension territoriale, les conquérants ont mis en scène l'imaginaire européen. C'est ainsi que la trame régulière ou désordonnée des villes n'est pas le résultat d'une décision arbitraire : elle dépend beaucoup de la nature du sol, de la topographie. La côte, la forêt, les lacs et les rivières conditionnent la forme des villes. Mais il y a aussi des raisons politiques et économiques pour expliquer l'emplacement des nouvelles cités : l'existence de mines, la pertinence d'un point d'entrée vers l'intérieur des terres, ou bien la superposition symbolique du centre urbain au-dessus d'une ville indienne, quand il y avait déjà une localité importante avant l'arrivée des Européens. Au court de ce long processus, les ingénieurs jouent un rôle fondamental dans la construction des villes, surtout en ce qui concerne l'érection de systèmes de défense, le tracé des routes et des chemins, la construction d'hôpitaux, l'assèchement des marécages, la lutte quotidienne de l'homme contre la nature. Ils mettaient leur bagage technique et culturel au service de l'adaptation de formes urbaines idéales aux réalités du monde américain.

En 1534, Jacques Cartier partait de Saint-Malo, sur la côte d'Émeraude, en Bretagne, pour se rendre en Amérique. Ainsi commençait une série d'expéditions qui finiraient par la découverte du Canada et l'apparition de la Nouvelle France. Mais ce premier voyage n'était que le début de l'aventure décrite dans le livre de Laurent Vidal et Émilie d'Orgeix, ouvrage indispensable pour tous ceux qui s'intéressent au développement des processus culturels qui ont eu comme résultat le rapprochement et la conjonction de l'Ancien et du Nouveau Monde.

Verónica Zárate Toscano
Instituto Mora, Mexico/EHESS, Paris

- Virginie de Véricourt, *Rituels et croyances chamaniques dans les Andes boliviennes. Les semences de la foudre*, L'Harmattan, Paris, 2000, 297 p.

DANS CET OUVRAGE, issu d'une thèse de doctorat, Virginie de Véricourt étudie le culte syncrétique de la foudre, tel qu'il est pensé et vécu aujourd'hui par la population rurale bolivienne. Héritage de la rencontre de deux cultures, ce culte est centré autour de la figure de Santiago, qui, sous les traits christianisés de l'apôtre espagnol, incarne l'ancienne divinité préhispanique de la foudre. Ce culte demeure très prégnant en Bolivie, et, de ce fait, Santiago occupe une place essentielle dans le panthéon religieux andin.

En se fondant sur une expérience de terrain, l'auteur se propose d'explorer les différentes expressions de ce culte : manifestations collectives dans le cadre d'un pèlerinage d'envergure nationale ; croyances et pratiques rituelles au niveau communautaire local ; liens particuliers unissant Santiago, maître de la foudre, aux spécialistes religieux (*yatiris*) ; séances divinatoires et thérapeutiques (*cabildos*) réalisées par les *yatiris*. Afin de dégager les concepts et les spécificités du culte dans ces différents contextes, l'auteur a choisi de porter une attention privilégiée aux formes du langage (gestuelle, langage du corps, métaphores, expériences vécues, discours ritualisés). Par ailleurs, elle s'interroge sur les mécanismes de syncrétisation – tout en précisant les limites de sa démarche qui ne relève pas de celle d'un d'historien –, de même que sur la question du fondement chamanique du culte.

L'ouvrage comprend quatre parties. La première partie est consacrée au pèlerinage

de Bombori, sanctuaire dédié à Santiago, situé sur les terres arides de l'altiplano du Nord de Potosí, et où, chaque année, des milliers de dévots affluent de tous les départements de Bolivie en quête de guérison, de « chance » et de fortune. V. de Véricourt nous convie à nous joindre, au départ d'une grande ville, à un groupe de pèlerins qui, accompagnés d'un devin-guérisseur, partent en camion vers le sanctuaire. Au cours de ce long trajet, jalonné d'arrêts sur des calvaires, se déroule une intense activité rituelle dans une atmosphère de grande ferveur religieuse. À Bombori même, les veillées, les déplacements et les rituels effectués à l'intérieur et à l'extérieur des édifices religieux, constituent un chemin sacré (ou *t'aki*), marquant un parcours dans le temps et dans l'espace. L'observation minutieuse du langage gestuel et corporel de même que l'analyse des discours des pèlerins sur les vertus miraculeuses du Saint et ses pouvoirs de châtement, permettent à l'auteur de montrer qu'au cours de ce voyage les dévots réalisent une « transformation du soi », et que lorsqu'ils repartent du sanctuaire, c'est en ayant vécu une véritable expérience chamanique.

Dans la deuxième partie, l'auteur porte son analyse sur le culte local de Santiago. La mytho-histoire du saint, telle qu'elle est conçue par les habitants de Bombori et des localités voisines et relatant son apparition prodigieuse, révèle non seulement un ensemble de représentations étroitement associées à l'ancienne divinité de la foudre, mais également que le culte est vraisemblablement fondé sur un ancien culte minier. D'autres récits, qui consacrent Santiago en tant qu'héros fondateur de la communauté et dispensateur d'un nouvel ordre social, mettent en évidence des constructions mythiques

SCIENTIFIQUE

non uniformes, qui varient en fonction des intérêts des différents groupes sociaux. Enfin, les pouvoirs que les gens de Bombori attribuent à Santiago (pouvoir fécondateur et germinateur des richesses du sous-sol) et les liens qu'il est censé entretenir avec les diables (c'est-à-dire les morts) permettent d'expliquer des pratiques rituelles et des croyances religieuses communautaires, en nette transgression avec la conception chrétienne.

La troisième partie s'intéresse aux *yatiris*, ou « fils de Santiago ». Après avoir rappelé les caractéristiques des spécialistes religieux à l'époque préhispanique, l'auteur se penche sur les modes d'élection des *yatiris* : leur vocation découle, en effet, tantôt de marques corporelles de singularité, tantôt d'une transmission héréditaire, tantôt de dispositions personnelles. Bien que les *yatiris* entretiennent avec la foudre une relation personnalisée, les rites d'investiture et la fonction elle-même restent contrôlés par la société. L'analyse des récits des expériences initiatiques, vécues comme un « foudroiement », met en lumière la nature dangereuse de l'union que les *yatiris* entretiennent avec la divinité de la foudre, démultipliée sous les traits de divers saints chrétiens. Occupant à l'instar de la foudre elle-même une place liminale dans la société, habités dans l'espace de leur corps par des esprits auxiliaires (ou *abogados*), ils remplissent le rôle de médiateurs entre les hommes et les divinités – autant d'éléments qui témoignent de conceptions chamaniques –.

Les séances divinatoires (ou *cabildos*) font l'objet de la quatrième partie. Issu d'une tradition ancienne à caractère chamanique, le rituel du *cabildo* répond à des situations collectives ou individuelles de crise (maladies, pertes, ensorcellements) attribuées à des désé-

quilibres entre les hommes et les divinités, ou entre les hommes eux-mêmes. Pour dénouer ces crises, le *yatiri* convie les divinités – esprits des montagnes aussi bien que saints chrétiens de la foudre – dans un espace rituel ; suite à quoi, par le biais d'une mise-en-scène théâtrale faisant appel à des altérations de voix, des bruitages et autres procédés métaphoriques, il les « fait parler » à travers son propre corps et dialoguer avec le patient. Après nous avoir présenté dans son contexte et en version bilingue (quechua et français) le contenu d'une séance, l'auteur fait une analyse de la rhétorique, montrant la qualité performative du rituel. En recomposant le réel, le *cabildo* est censé rétablir l'harmonie au niveau cosmologique, guérissant ainsi le patient. De façon tout à fait intéressante, l'auteur nous montre que le rituel puise dans les conceptions mythiques indigènes comme dans le langage liturgique chrétien. Si nous découvrons, comme le souligne justement Th. Bouysse-Cassagne dans sa préface à l'ouvrage, de « très belles analyses sur la pragmatique de ces rituels performatifs [...], qui font d'ores et déjà partie des grandes descriptions ethnographiques sur le chamanisme dans les Andes », nous n'hésiterons pas à dire, toutefois, que dans les deux derniers chapitres le lecteur reste légèrement sur sa « faim », et qu'il aurait aimé qu'on lui livre – dans le détail et texte à l'appui – d'autres exemples de sessions chamaniques. Cela est d'autant plus regrettable que cette lacune ne saurait être imputée à l'auteur, mais aux contraintes éditoriales. Mais il s'agit là d'un mince reproche eu égard aux mérites du livre.

En effet, une des grandes originalités de ce travail de recherche réside dans la démarche de l'auteur, qui, en choisissant de se laisser guider par le terrain, sans partir d'un

modèle préétabli, et en se plaçant à des niveaux contextuels différents qui ont chacun leurs spécificités, parvient ainsi à capter la richesse et la diversité inhérentes au culte. Cela lui permet, en outre, de démontrer que les discours et les pratiques s'intègrent dans une dynamique profondément adaptative. Un autre mérite tient à l'approche consistant à mettre l'accent sur les différentes formes de langage, domaine qui constitue un champ neuf en anthropologie religieuse andine. Quant à la problématique des mécanismes de syncrétisation, par de multiples références au passé préhispanique et colonial, de même qu'à l'Espagne médiévale, V. de Véricourt attire sans cesse notre attention soit sur les spécificités andines et européennes, soit sur les terrains de résonance communs aux deux cultes, soit encore sur

les incompatibilités, les rejets, les détournements et les reformulations, au profit d'une tradition comme de l'autre. Les observations de l'auteur sur ces points délicats, témoignant d'une grande finesse, nous donnent à voir la complexité des constructions syncrétiques. Enfin, en conclusion, l'auteur dégage le concept unificateur qui, selon sa propre formulation, « semble cimenter toutes les expressions du culte » et qui est la notion de seuil, proposée comme piste de recherche future.

On ne peut que féliciter Virginie de Véricourt pour sa riche contribution à la compréhension d'un culte qui s'inscrit dans un système véritablement chamanique. Bien que ce livre s'adresse en tout premier lieu aux spécialistes de l'anthropologie religieuse, grâce à un style vivant qui rend sa lecture très agréable, il reste pour une grande part accessible également aux profanes intéressés par la religion et la culture andines.

Doris Walter

SCIENTIFIQUE

• Mario Rizo, *Identidad y derechos : los Títulos Reales del Pueblo de Sutiaba*, Instituto de Historia de Nicaragua y Centroamérica, Managua, 1999, 291 p.

PEUT-ETRE, un jour, sur la plaza mayor de Sutiaba, aujourd'hui faubourg de León, ville du nord-ouest du Nicaragua, verra-t-on une statue de Doña Ernestina Roque? A sa façon, ce livre est déjà un hommage à cette femme indienne, qui pendant la plus grande partie de ce siècle conserva précieusement un ensemble de documents, titres de propriété et arche de mémoire de la communauté sutiaba.

Il s'agit, au départ, de copies de documents agraires – certains remontent au début du XVII^e siècle-, faites à la demande de la communauté en 1727, accompagnées de leur authentification par les autorités coloniales, plus douze plans (un a disparu) aquarellés. La superficie concernée est de 63 caballerías : l'auteur ne donne pas d'équivalence, mais nous nous hasarderons à dire que cela représente environ 2835 ha (63x45 ha). Nous reviendrons plus tard sur ce problème de métrologie. Les premières pages sont manquantes, mais il est facile de les reconstituer, puisqu'en 1828 la communauté éprouva le besoin de les faire légaliser, d'où une copie fut dressée, préservée elle aussi, ainsi qu'une autre en 1955.

L'ensemble a été fort complètement paléographié (du moins le document de 1727, plus les folios manquants) (p. 151-244). Nous n'hésitons pas à dire que c'est un document d'un grand intérêt, et pas seulement pour le Nicaragua. Par ailleurs Mario Rizo l'a mis en contexte, retraçant l'histoire de cette communauté, qui au moment de l'arrivée des Espagnols constituait la cabecera (chef-lieu) d'une chefferie : c'est tout naturellement que les Espagnols installent près de là León Viejo (1524), puis

après sa destruction en 1610, à la suite d'une éruption volcanique, l'actuel León. Commence une longue cohabitation dont le document de 1727 retrace, à sa façon, le devenir : en 1695 le pueblo de Sutiaba se dit « circunvalado por todas partes de las [tierras] de dicha ciudad de Leon, de muchos Pueblos, y Haciendas, sin tener por donde estenderse » (p. 173). En fait, il est loin d'être désarmé (l'existence des documents le prouve, à sa façon) : cabecera d'un corregimiento, cela lui donne une relative autonomie, lui permet de préserver son identité. Il durcira encore celle-ci au XIX^e siècle, dans les luttes politiques où Sutiaba semble servir de contrepoint à l'élite réactionnaire de León, avant d'entrer aussi en conflit, à partir du début du XX^e siècle, avec les libéraux individualistes. En 1902, Sutiaba est annexé à León ; en 1906 un décret prononce l'extinction des communautés indigènes du Nicaragua. Les luttes de Sutiaba reprennent de plus belle, alors qu'il faut cacher les précieux documents. Ils ne ressortent qu'en 1954, profitant de certaines contradictions de la dictature somociste. Encore aujourd'hui la justice n'a pas tranché.

1828 se situe au lendemain de l'Indépendance, au milieu des troubles ; 1954, constitue aussi une période grise : on comprend que dans ces circonstances la communauté ait voulu préserver son principal atout, ses titres de propriété, en les faisant reconnaître, en tout cas en les faisant légaliser et les recopiant. Et en 1727? La phrase que nous citons plus haut, évoquant une situation obsidionale, vaut comme démonstration : il fallait prendre les devants, se garantir contre d'éventuelles usurpations, alors que la démographie et les appétits étaient en hausse.

C'est ici que nous voudrions revenir sur le document lui-même, qui est loin d'avoir livré toute sa richesse : il appelle encore une étude en

profondeur. Des appétits se manifestent, disions-nous? Et d'abord à Madrid, qu'il ne faut jamais perdre de vue jusqu'à l'Indépendance. Ainsi la fameuse cédula royale de 1591, instituant la composition de terres (versement d'un droit contre la légalisation de terres royales usurpées), est maintes fois répétée dans le document, ainsi que ses cadettes, comme celle du 30 octobre 1692, qui met en avant « las muchas asistencias que se han de hacer a los exércitos en la campaña del año que viene tengan caudales » (p. 155).

Dans un tel contexte d'angoisse financière, il y avait, pour certains avisés, une possibilité de profit. C'est ce que doit penser Gaspar Rodriguez, mulâtre libre de Léon, téléguidé par des puissants, selon les Indiens de Sutiaba. Dès le 19 septembre 1692 il faisait arpenter, officiellement, le sitio du Buen Suceso, à 2 ou 3 lieues de la ville.

L'ensemble de l'opération est décrit avec un grand luxe de détails. Y participent l'alcalde doyen de la ville, le lieutenant qu'il a nommé arpenteur, l'Indien chargé de reporter sur le sol la cuerda (qu'on nous dit avoir ici 100 varas). S'y ajoute un cortège intéressé au plus haut point, tous les propriétaires limitrophes, et surtout les autorités indiennes de Sutiaba, en masse. On délimite un grand quadrilatère, dans un paysage accidenté, entre rocailleux et boueux (les principales limites sont une rivière et une quebrada); le plus souvent des arbres servent de borne : « en un arbol de quiebrahacha, y en otro de Guiñoquague mandé hazer unas cruces » (p. 164). On sait par ailleurs regarder un paysage : « caminando por sabanetas de piedras y lodo, y por piñuelares ». Si on élève la vue au-delà du sitio lui-même, on a vite fait de buter sur l'Eglise et assimilés, les terres d'un beneficiado, le trapiche d'un hermano (un frère lai?).

La métrologie pose toujours des problèmes délicats : l'auteur a du mal à évaluer ce que vaut

une caballeria dans ce contexte (p. 129). Pourtant les textes, au-delà de quelques errements, apportent des réponses précises. A s'en tenir au document de 1692, la caballeria linéaire vaut 12,5 cuerdas (ici l'arpenteur manie une cuerda de 100 varas, 83,8m). La superficie au carré serait 109,7 ha (1047mx1047m). Mais en 1721, pour le sitio de Santa Barbara on utilise une corde de 50 varas, attachée à la queue d'un cheval (double innovation)! Surtout l'arpenteur « dio a cada caballeria de largo mil ciento treinta y seis varas y media y de ancho la mitad » (p. 184) : soit 45,3 ha (952mx476m), proche de l'unité mexicaine (42,8 ha). Ainsi dans ce contexte la caballeria, mesure de superficie, ne se calcule pas au carré, mais en rectangle (ce qui est d'ailleurs parfaitement en accord avec les plans qui accompagnent les documents).

Reprenons le fil du litige entre Gaspar Rodriguez et la communauté de Sutiaba. Celui-ci se fait donc mesurer deux caballerias d'un seul tenant. En mars 1695, Rodriguez remet « en composition » à la Couronne 52 pesos et reçoit un titre de propriété établi à Guatemala. Bien entendu la communauté, qui a toujours suivi avec soin la procédure, et toujours sauvegardé ses droits, fait appel. Il est à noter que sur certains documents, plutôt qu'une pleine propriété, elle fait valoir une sorte de droit de préemption : « por tener muy inmediatos doce atillos de ganados maior [...] y no tener tierras en que extenderse » (p. 170). Guatemala lui donne raison, mais Rodriguez fait trainer l'affaire jusqu'en 1705, date à laquelle il accepte enfin de déguerpir, la communauté lui ayant versé 107 pesos (dont 55 pour les travaux effectués sur place).

Finalement la Couronne aura soutiré une cinquantaine de pesos à Sutiaba, Rodriguez aura joui pendant une dizaine d'années, plus ou moins indûment, d'un beau domaine aux portes de la ville, disposant d'eau. La communauté

SCIENTIFIQUE

aura perdu 107 pesos (au moins, il faudrait ajouter les frais de justice) : inutilement? Non, car elle aura établi pour des siècles ses droits sur des terres en marge de ses possessions. Ceci valait cela. Autre enseignement? A partir du moment où ses appétits sont satisfaits (52 pesos!), qu'elle sait que les Indiens (encore une fois) paieront, la Couronne accepte très facilement de faire valoir leurs droits : affaires et paternalisme vont de pair... N'oublions pas, aussi, qu'en face il n'y a qu'un mulâtre.

Nous voilà, comme partout ailleurs dans cette Amérique, dans le monde de la nuance, où ce qui s'écrit, ce qui se fait, doit être lu, compris à différents niveaux. Comme témoignage je reprendrai ce beau mythe que nous offre l'auteur à la fin de son ouvrage : il a traversé les siècles, oralement, jusqu'à nous.

En 1610, les espagnols chassés de León Viejo, comme indiqué plus haut, furent accueillis à Sutiaba par le cacique Adiac, grâce à l'entremise de sa fille Xochil Acal. Il advint ce qui devait arriver : à la générosité l'Espagnol Espinal répondit par la trahison, et il fit pendre Adiac. Xochil se vengea, puis s'immola par le feu. Un mythe des origines, simplement? Beaucoup plus : il y a le réemploi habile de matériaux historiques,

afin de renverser l'histoire. Les vainqueurs deviennent des vaincus errants, sans toit, les vaincus de généreux donateurs. Les vaincus historiques (les Indiens) sont grandis moralement, victimes de leur seule générosité. C'est un moyen pathétique de gérer la souffrance née de la défaite et de l'humiliation.

Plus encore : nous sommes en présence d'une énigme historique. Inévitablement l'équation Moctezuma-Marina-Cortez = Adiac-Xochil-Espinal s'impose à nous. Plus encore, au Mexique, au Pérou, nombre de danses de la Conquête manipulent l'histoire de la même façon : Monarca, vainqueur du conquistador, libère celui-ci, qui ensuite le tue par trahison. Y a-t-il une influence de ces traditions sur le mythe? Quant est né le récit à Sutiaba? A l'époque coloniale? au XIX^e siècle?

Refermons le livre sur le double portrait de femmes, celui de Doña Ernestina qui l'a rendu possible, celui de Xochil qui l'illumine. Et rendons grâce à l'Institut d'Histoire du Nicaragua, qui nous permet de disposer de l'édition soignée d'un document qui nous donne accès à des horizons certes étroits, mais qui éclairent tout un univers.

Thomas Calvo