

Changements religieux et « déséthnification » L'expansion protestante récente dans les Andes centrales d'Argentine

Religious Changes and “de-Ethnification” Recent Protestant Expansion in the Central Andes of Argentina

Rita-Laura Segato

Volume 34, numéro 2, 2004

Les nouveaux enfants de Dieu : conversions récentes en Amérique latine

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1082275ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1082275ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Recherches amérindiennes au Québec

ISSN

0318-4137 (imprimé)

1923-5151 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Segato, R.-L. (2004). Changements religieux et « déséthnification » : l'expansion protestante récente dans les Andes centrales d'Argentine. *Recherches amérindiennes au Québec*, 34(2), 19–31. <https://doi.org/10.7202/1082275ar>

Résumé de l'article

Cet article tente de dégager les multiples significations d'un processus de changement religieux qui implique une partie considérable de la population autochtone colla de la région des vallées profondes (*quebradas*) et du haut plateau (*puna*) de la province de Jujuy, au nord-ouest de l'Argentine. L'auteur expose les rapports entre les aspects traditionnels de leur société et de leur vision du monde et des éléments introduits par de nouvelles options religieuses. Malgré la continuité qu'on peut observer entre certains éléments nouveaux et anciens, l'ensemble du processus est défini surtout comme une tendance à la *déséthnification*, qui sera mieux comprise à la lumière de l'opposition entre groupe ethnique et nation.



Changements religieux et « déséthnification » L'expansion protestante récente dans les Andes centrales d'Argentine

**Rita-Laura
Segato**

Universidade
de Brasília,
Brasília,

Traduit de l'anglais
par Paul Beaucage

« VOUS VOULEZ SAVOIR si je porte des plumes, madame? » C'est par ces mots que m'a accueillie un des frères baptistes d'Humahuaca quand je l'ai approché pour une entrevue. Il faisait allusion aux clichés habituels sur les Amérindiens, clichés que les touristes véhiculent avec eux quand ils vont visiter les villes splendides de la Quebrada, dans le nord-ouest de l'Argentine.

Mon but est ici de dégager les multiples significations d'un processus de changement religieux qui implique une partie considérable de la population autochtone *colla* de la région des vallées profondes (*quebradas*) et du haut plateau (*puna*) de la province de Jujuy, au nord-ouest de l'Argentine. J'exposerai les rapports entre les aspects traditionnels de leur société et de leur vision du monde et des éléments introduits par de nouvelles options religieuses. Malgré la continuité qu'on peut observer entre certains éléments nouveaux et anciens, je définirai l'ensemble du processus surtout comme une tendance à la *déséthnification*, qui sera mieux comprise à la lumière de l'opposition entre groupe ethnique et nation.

À travers un texte¹ religieux, les membres d'une communauté énoncent différentes affirmations à propos de leur vie sociale, de leurs relations avec l'environnement et de leur histoire comme groupe dans un contexte colonial et post-colonial. Cette expérience accumulée se voit cristallisée dans le symbolisme religieux. Dans cette perspective, une des tâches de l'anthropologue est d'interpréter les symboles qui composent

de tels textes religieux, qui traduisent une expérience particulière sur le plan social, historique et ethnique. Ce type d'analyse considère les notions, les valeurs et les intérêts qui se situent derrière le choix du groupe pour une nouvelle adhésion religieuse. À travers un discours religieux particulier, les acteurs sociaux font des affirmations à propos de leurs relations avec leur environnement social et naturel autant qu'ils identifient les notions fondamentales qui guident leur vie. L'interprétation de ce discours devrait nous révéler « le dit » (Geertz 1973) de cet énoncé symbolique. C'est pourquoi on ne considère pas ici la religion comme une « fausse conscience », mais plutôt comme une description encodée du monde réel à partir d'une perspective particulière, située, définie par la culture et l'expérience sociale. Bien que cette conscience s'exprime par des images et des métaphores, elle ne cesse pas d'être du savoir : la connaissance particulière de l'ordre social, ethnique et historique, auquel elle participe, d'une part, et sa propre interprétation d'un ordre naturel, de l'autre.

J'ai traité ailleurs des changements historiques que l'expérience de l'esclavage au Brésil a établis dans la vision du monde des Afro-Brésiens, comme cela s'exprime dans les notions et pratiques liées aux religions qu'ils ont recrées dans le Nouveau Monde (Segato 1995). J'ai enquêté sur la *re-signification* que ces notions et pratiques, importées d'Afrique, ont subie dans le nouveau contexte social. Ici, je considérerai un processus

de changement religieux dans les Andes argentines : la conversion au protestantisme² de populations antérieurement attachées aux vieilles traditions du catholicisme populaire andin. Ce processus représente-t-il un changement culturel profond ou le répertoire symbolique de la nouvelle religion est-il redéfini et adapté à la lumière de la réalité locale, afin d'exprimer des contenus qui y seraient préexistants? Si tel est le cas, quels sont ces contenus? En outre, qu'indique l'acceptation d'un nouveau discours religieux? Dans quelle mesure cela représente-t-il un changement réel et dans quelle mesure y a-t-il continuité?

Deux concepts sont fondamentaux pour cette analyse. L'un d'entre eux est la *re-sémantisation*. Par là je veux dire qu'il est possible qu'un ensemble de symboles émanant d'un centre et adopté par un groupe éloigné puisse se maintenir formellement comme tel, mais, en même temps, être re-sémantisé, c'est-à-dire investi de contenus se rattachant au groupe récepteur. L'autre concept, la *re-symbolisation* fait référence au processus inverse, par lequel les contenus traditionnels liés à l'expérience sociale d'un groupe acquièrent une nouvelle expression à travers des formes symboliques importées. Il n'en demeure pas moins qu'on ne peut oublier qu'il y a toujours une gradation de la continuité et du changement et que ce dernier est toujours induit, à divers degrés. Cependant, le changement se manifeste rarement d'une manière draconienne; il s'introduit plutôt à travers des *ponts sémantiques* et des équivalences symboliques entre les cultures qui entrent en contact³. Sans utiliser ces concepts, Miller (1977) se réfère à ce type de continuité entre la religion traditionnelle et le pentecôtisme toba, lorsqu'il suggère qu'une ambiguïté notionnelle est nécessaire afin qu'il puisse y avoir une articulation entre deux systèmes de croyances : l'ancien et le nouveau. Il faut noter que Miller se rapporte à des notions qui relèvent exclusivement du système des croyances, tandis que, dans mon modèle, j'imagine la possibilité qu'une notion en réaction à l'ordre social trouve son expression à travers de nouveaux symboles.

Utilisant les catégories que j'ai mentionnées, voici quelles sont les principales caractéristiques du processus que je vais étudier :

1. La re-sémantisation des structures et des hiérarchies de la communauté protestante, qui imprègne celle-ci de significations locales, politiques et traditionnelles, et la re-symbolisation concurrente des factions et des groupes d'intérêt locaux dans le langage des organisations religieuses nouvellement instaurées.
2. La re-symbolisation de la plainte ancestrale à propos de l'accès restreint du groupe ethnique au pouvoir et au prestige social, comme corollaire de la re-sémantisation des messages bibliques pour faire allusion aussi bien à l'injustice sociale qu'à la discrimination sociale et ethnique.
3. La re-symbolisation du thème de la contradiction entre le groupe ethnique et l'État national moderne, et la re-sémantisation des symboles évangéliques comme un rejet du répertoire symbolique lié à l'État et à l'histoire de l'Argentine.
4. La re-symbolisation des thèmes de la fête (*fiesta*) et de la sociabilité, centrés autrefois sur la consommation de boissons alcoolisées et maintenant transférés aux réunions de culte et satisfaits par des lectures des textes bibliques, pendant que la Bible elle-même est re-sémantisée comme un « lexique » pour la communication humaine.
5. La re-symbolisation du thème de la solidarité, désormais définie comme principe d'organisation de la communauté de culte.

6. La re-symbolisation du thème des marchés saisonniers et pèlerinages comme canaux d'articulation régionale, devenus des rencontres régionales des congrégations locales de l'Église.

7. La re-sémantisation de l'histoire chrétienne comme histoire locale, en mettant cette dernière à l'échelle de l'histoire universelle.

8. La re-sémantisation de l'ascétisme évangélique et de la sobriété rituelle au sens d'une prise de distance par rapport à la nature que l'on commence à concevoir comme un objet inanimé.

Dans les pages qui suivent, j'analyserai en détail chacun de ces thèmes et je soutiendrai que ces processus représentent des aspects d'une tendance générale à la *déséthnification*. Les politiques locales, les modèles de sociabilité, la conception du temps et de l'espace et l'ensemble des dimensions de l'existence impliquées dans les transformations auxquelles j'ai fait allusion, cessent de s'exprimer en un langage ethnique traditionnel pour être reformulés dans une terminologie dépourvue de toute affiliation ethnique. Ainsi, tous les marqueurs ethniques sont neutralisés.

Mon intention n'est pas de montrer la conversion religieuse comme un processus idéologique résultant d'un projet monolithique et cohérent de la part d'agences de propagande (voir la critique intelligente qui a été faite au sujet de ce type d'analyse par Fernandes 1981). Au contraire, même si je reconnais l'importance de ce facteur, je vais m'efforcer particulièrement d'analyser la façon dont leur message est réinterprété sur le plan local et à la lumière de l'environnement social et de la vision du monde des communautés qui le reçoivent et l'adoptent. Dans ce sens, mon analyse peut être décrite comme une « étude de réception », où le choix d'une nouvelle option religieuse se construit en opposition à une autre, celle de la continuité, c'est-à-dire la reproduction de l'adhésion ancestrale aux diverses formes du culte catholique local. Le point névralgique de mon analyse, ici, apparaît comme étant les micro-politiques locales et, en particulier, la contradiction entre le groupe ethnique et l'État national.

Même s'il est intéressant d'analyser la relation qui existe entre le champ religieux et les grands clivages sociaux, définis par l'existence de groupes d'intérêt locaux, je ne m'attarderai pas ici sur ce type de corrélation (pour une étude des rapports qui existent entre le choix religieux et la classe sociale, voir Rodrigues Brandão 1978). À la place, je tenterai de mettre en lumière la compréhension spécifique qu'a l'acteur des processus qui permettent au discours religieux de servir d'expression aux groupes sociaux. Cela rapproche assurément ma position théorique des modèles énoncés par Pierre Bourdieu et Anthony Giddens au sujet de la reproduction de l'ordre social. Pierre Bourdieu soutient que les options religieuses, comme les autres champs symboliques, sont réinterprétées dans n'importe quel environnement social et sont transformées dans un langage qui traduit les antagonismes locaux entre diverses positions sociales (Bourdieu 1982, 1983a et 1983b). Cela me paraît cependant relever d'une vision statique de l'histoire, selon laquelle la pratique religieuse, comprise comme une forme transfigurée de pratique sociale, exprime et légitime, sur le plan symbolique, les relations de pouvoir et l'existence de groupes différenciés dans la société sans jamais se référer aux choix et aspirations des sujets et groupes qui produisent de telles corrélations.

Dans le cas d'Anthony Giddens, même s'il ne considère pas spécifiquement le domaine de la sociologie des religions, il propose un modèle de rechange qui se penche sur le processus de

choix et insiste sur la « conduite stratégique » des acteurs sociaux, sans jamais négliger une analyse institutionnelle capable de révéler les tensions chroniques qui affectent la société (Giddens 1979 : 80), c'est-à-dire ses sections structurelles (*ibid.* : 115). En revisitant Max Weber, on constate que cet auteur suggère que c'est à travers son action stratégique que la « capacité transformationnelle » ou la « puissance » des agents sociaux est révélée (*ibid.* : 88). Selon ce point de vue, on peut interpréter les options religieuses comme une source de « normes » et de « ressources » disponibles (*ibid.* : 100-104), qui sont réinterprétées par ces agents selon leurs intérêts et comme une composante du comportement stratégique qui peut engendrer une autre structure de pouvoir. Cela est possible, selon Giddens, parce que les normes et les ressources ont une souplesse inhérente qui leur permet d'assumer les contradictions. Dès lors, même si elles sont initialement incluses ou si elles correspondent à une structure sociale existante, elles ont un potentiel pour la transformation et peuvent être manipulées selon les projets qui peuvent contredire cette structure. Ainsi, bien que les missions soient générées à l'intérieur d'un ordre conservateur et obéissent à un projet de domination, elles peuvent s'insérer dans des processus de transformation. Par exemple, Novaes (1980) montre comment une communauté pentecôtiste, dans le nord-est du Brésil, crée un syndicat de paysans pour combattre les propriétaires terriens de l'endroit.

Les données qui servent de base à cet article furent recueillies dans les années 80 et je n'y ai ajouté qu'une brève mise à jour. Mon objectif principal était, et demeure, d'offrir un modèle théorique pour la compréhension du changement religieux.

LE TERRAIN ET LES GENS

La recherche de terrain a duré du 25 janvier au 21 avril 1987. Le lieu choisi a été la Quebrada de Humahuaca, dans la province de Jujuy, au nord-ouest de l'Argentine. Dans l'écosystème des vallées profondes (*quebradas*), l'enquête m'a menée dans les localités de Tilcara et Humahuaca, comme dans la ville de Jueya. Dans la région du haut plateau (*puna*) – une partie du grand système d'Atacama qui s'étend en Bolivie, au Chili et en Argentine –, j'ai travaillé dans trois petites communautés du département de Susques : le village de Susques (environ 300 habitants), capitale du département homonyme, Coranzulí (environ 300 habitants) et El Toro (environ 200 habitants). Le territoire du département de Susques appartient à la Bolivie jusqu'à la fin de la guerre du Pacifique (1878), quand il fut cédé au gouvernement argentin. Depuis, il fait partie de la province de Jujuy, à la frontière du Chili, et demeure extrêmement isolé par rapport aux grands centres de la province, en ce qui concerne les routes d'accès et les communications en général.

Finalement j'ai aussi effectué des entrevues et des enquêtes dans la ville de San Salvador de Jujuy, capitale de la province. Là sont situés les quartiers généraux régionaux des deux Églises protestantes qui dominent largement au sein de la population de la *quebrada* et de la *puna* : l'Église baptiste et l'Église chrétienne évangélique, dont les fidèles s'appellent *hermanos libres* (« frères libres »). La première est d'origine nord-américaine et existe depuis une quarantaine d'années dans la région, tandis que la seconde est d'origine anglaise et s'est imposée à Jujuy il y a soixante-dix ans. Dans la cité de San Salvador de Jujuy, on retrouve aussi d'autres groupes religieux, dont la présence est peu significative à l'intérieur de la province (voir note 2).

La *quebrada* constitue un écosystème fertile situé à une altitude moyenne de 2000 mètres au-dessus du niveau de la mer. Ses habitants possèdent des jardins situés sur les rives du Rio Grande qui la traverse, et ils travaillent aussi dans le commerce et les services, dans les villages. Dans la *puna*, qui prolonge le haut plateau bolivien dans le territoire argentin, les villages où j'ai travaillé sont situés à une altitude moyenne de 4000 mètres, le climat s'apparente à celui du désert et les hivers y sont rigoureux. On ne peut y accéder durant l'été en raison de la crue des rivières, produit de la fonte des neiges dans la haute cordillère, des fortes pluies et des chutes de neige occasionnelles. Les habitants de la *puna* sont bergers, ils possèdent des troupeaux de lamas, de chèvres et de moutons mérinos.

Dans les villes de la Quebrada, on remarque une nette prédominance de la religion catholique. Sous sa forme locale, ce catholicisme se caractérise par sa coexistence avec des croyances purement andines, centrées sur le culte de la Pachamama. Cette cohabitation implique-t-elle une forme de syncrétisme ou un simple parallélisme entre les traditions andines et catholiques? Voilà qui fait l'objet de discussions parmi les chercheurs (voir, par exemple, Merlini et Rabey 1983). Le village de Coranzulí, situé dans la région de la Puna, a la particularité de comporter une majorité de protestants, formés, dans ce cas, par des *hermanos libres* (estimés à 80 % de la population, bien qu'il n'y ait pas d'information statistique). À El Toro, site de la vieille mine de Turilari, la localité la plus proche du col de Jama, point de communication entre l'Argentine et le Chili à travers la cordillère des Andes, la communauté est nettement divisée entre les protestants et les catholiques. Cette division se manifeste spatialement dans la répartition des deux groupes ou familles élargies, chacun occupant un côté de la rivière qui traverse le village. Cette scission correspond aux allégeances politiques des habitants : le leader catholique est un membre du parti péroniste et le leader protestant est d'affiliation radicale. Cette situation se répète dans la localité de Coranzulí.

Un des principaux obstacles que j'ai rencontrés fut l'absence de données quantitatives. D'un côté, dans la publication du dernier recensement national disponible, celui de 1980, les données concernant l'option religieuse des répondants n'étaient pas incluses. D'un autre côté, il n'y avait aucune mention des temples dans les archives des localités mentionnées ni aucune forme de registre. Le sous-secrétaire au culte du ministère des Affaires étrangères et du Culte est chargé de contrôler l'établissement de tous les cultes religieux autorisés à l'intérieur du territoire national, mais il ne possède aucune donnée concernant l'expansion de ces Églises sur l'ensemble du territoire. En vérité, ce sous-secrétaire conserve une fiche de chaque nouvelle Église non catholique qui s'implante dans le pays et de chaque nouvelle congrégation autonome; mais, dans de nombreux cas, les réunions religieuses se déroulent dans des maisons privées, sans autonomie congrégationnelle, dans de petites localités provinciales, ainsi que dans les quartiers de municipalités plus importantes. Ces lieux de culte ont pour règle de ne pas avoir de personnel propre ni de membres du clergé qui soient préparés pour jouer les rôles se rattachant au leadership religieux; dès lors, ils dépendent des visites constantes que leur font des ministres, des missionnaires et des « sages » (*ancianos*) ou « diacres » (*diáconos*). On confie ces deux derniers postes, non officiels, à des leaders respectés de la congrégation, qui proviennent d'autres centres de l'Église. Ainsi, la majorité des réunions des Églises protestantes qui ont eu lieu à l'intérieur de la province de Jujuy durant mon enquête, n'étaient pas officialisées.

Par ailleurs, il n'existe pas de cartographie de la présence des missionnaires en relation avec les différents groupes ethniques d'Argentine, semblable à celle qui a été publiée au Brésil par le Conseil missionnaire indigéniste (CIMI). Ce type d'information pourrait s'avérer précieux pour se former une idée au sujet des organisations religieuses œuvrant au sein des parties les moins visibles de la société nationale, aux niveaux municipal, provincial et régional.

LES COLLAS DE LA RÉGION

Deux groupes se partagent l'écosystème de la Quebrada, les *criollos* (non-Amérindiens) et les Amérindiens collas. Dans la Puna, cependant, l'ensemble de la population, sauf les fonctionnaires, comme les policiers et instituteurs, est colla. La qualification d'« Amérindiens » pour désigner les Collas doit être faite avec précaution car ce groupe ethnique, qu'on a appelé une « culture du silence », résulte en fait d'un processus de métissage extrêmement ancien, puisqu'il a suivi la conquête des Andes par les Espagnols. Le Collasuyu, d'où vient leur appellation, constituait la section sud de l'empire inca. Les Collas sont en fait les héritiers des civilisations andines originelles, le produit de la convergence de groupes antérieurs (Diaguitas, Omahuacas, Apatamas, Quechuas et Aymaras) qui furent décimés par suite de leur incorporation à la Vice-royauté coloniale du Haut-Pérou et, plus tard, à celle de Rio de la Plata et à l'État argentin. Carlos Martínez Sarasola, dans son ouvrage de synthèse sur les groupes autochtones d'Argentine, décrit ainsi la composition ethnique de ce groupe :

Il n'est pas encore possible de définir nos groupes indigènes du Nord-Ouest, surtout [...] si on tient compte de l'arrivée récente de Quechuas et d'Aymaras de Bolivie. Cependant [...] Collas est l'appellation générique des groupes qui ont hérité du mode de vie originel. [...] Le problème s'accroît encore du fait que ces communautés montagnardes ne sont pas demeurées dans leur état d'origine, mais se sont métissés biologiquement et culturellement. L'élément autochtone demeure, mêlé aux éléments espagnols qui ont dominé la région et à ceux des Quechuas et des Aymaras qui se sont établis parmi eux. [...] Ces communautés ont conservé une culture syncrétique en un double sens : d'abord, en préservant la matrice hispano-indigène, ensuite, en perpétuant les traditions amérindiennes ancestrales. (Martínez Sarasola 1992 : 354)

La population colla, qui s'étend dans les provinces du Nord-Ouest argentin, Jujuy, Salta, Catamarca, était estimée à environ 80 000 personnes dans le recensement des autochtones de 1967, recensement qui ne fut jamais complété et ne put couvrir l'ensemble de la région (*ibid.*) En 1998, l'Institut national des affaires autochtones a signé un accord officiel concernant la remise de 25 000 hectares à un ensemble de familles collas de la Puna de Jujuy (Ramos 1999 : 108). Cependant, en 2001, les autochtones n'étaient toujours pas en possession de la terre. La même année, des représentants de cent soixante communautés formèrent la Commission pour la participation autochtone dans le but de prendre en charge le Plan national de cession des terres (CELS 2002 : 402). Tout le processus se déroule avec une extrême lenteur.

CHANGEMENTS RELIGIEUX ET MICRO-POLITIQUE

L'arrivée du protestantisme dans les petits villages de la Puna dans la province de Jujuy peut être compris à la lumière du processus que l'on a dénommé « désandinisation » (Rabey 1984), c'est-à-dire la désarticulation progressive des structures traditionnelles qui, depuis la colonie, organisaient l'économie et la

société dans le nord-ouest de l'Argentine et reliaient les communautés aux centres historiques du pouvoir de la vaste région andine plurinationale. Quand l'empire inca fut remplacé par l'empire espagnol, l'unité géopolitique pan-andine demeura reconnue sous les nouvelles institutions qui, dans une certaine mesure, ont profité des modèles culturels ancestraux. Toutefois, un processus de désarticulation progressive s'est finalement soldé par la fragmentation de la Vice-royauté du Pérou dans les nations indépendantes modernes. À la fin de ce processus, la province actuelle du Jujuy fut incorporée à l'Argentine. Il n'empêche que, comme l'indique Mario Rabey, ce n'était pas la frontière elle-même qui séparait le Nord-Ouest argentin de son horizon originel sur le plan socioculturel, mais les caractéristiques particulières du projet national argentin et les stratégies d'homogénéisation mise de l'avant par un pays dans lequel la région devait s'intégrer. Une des plus importantes modifications imposées par les nouvelles conditions fut l'élimination de la propriété communale des terres. Au milieu du XIX^e siècle, les lois provinciales exproprièrent les terres jusque-là occupées par les communautés collas et les transformèrent en propriété d'État. Ultérieurement, les terres les plus productives furent vendues, laissant seulement les plus pauvres comme terres publiques (en Bolivie, des lois similaires n'ont pas réussi à détruire la propriété communale des terres, Rabey 1984).

C'est seulement à la fin du XX^e siècle, après une mobilisation qui amena à Buenos Aires plus de cent Collas (*el malón de la paz* – l'« invasion de la paix »), qu'on redonna ces terres aux Collas. Cependant, c'était désormais sous le régime de la propriété privée individuelle, à l'exception des terres les plus pauvres et en altitude, où la propriété communale fut maintenue. Cela représenta une nouvelle phase de consolidation de la petite propriété et de déstabilisation de la structure sociale communautaire. Il est facile de comprendre l'étendue et l'impact d'une telle transformation sur le réarrangement de l'ordre micro-politique. En fait, et comme Rabey lui-même le suggérait, plusieurs des formes et styles typiques de coopération du paysan andin n'ont pas complètement disparu, mais demeurent submergés, diffus et dissimulés à l'intérieur des catégories énoncées par la nouvelle législation et le nouvel ordre institutionnel. Cependant, la privatisation s'inscrivait dans un ensemble efficace de stratégies pour la centralisation et l'unification du pays et elle contribua à la perte d'éléments culturels qui soutenaient les catégories ancestrales d'organisation politique locale. En particulier, les langues, comme l'aymara, qui établissaient et reproduisaient des modèles conceptuels pour transmettre des tensions et alliances typiques de l'interaction sociale, ont disparu. Toutefois, dissimulée et muette, la continuité des pratiques sociales s'est maintenue jusqu'à un certain point, en dépit des difficultés imposées par un appauvrissement symbolique attribuable à l'imposition de cadres légaux de l'État national moderne.

Une structure qui semble s'être maintenue en dépit de l'absence de discours formel qui aurait pu lui donner un statut symbolique, c'est la compétition des leaders dans l'arène politique locale. Ces leaders qui s'opposaient généralement par paires, se trouvent traditionnellement dans une position équivalente et symétrique à l'intérieur d'un réseau de filiation et d'alliances entre les familles, et appuient leur influence sur leurs relations respectives en fonction de leurs talents pour la médiation face aux institutions étatiques et aux centres de pouvoir économique et politique. Une attitude récurrente parmi eux consiste à utiliser des discours différents, opposés et légitimants, qui donnent à chacun d'entre eux son propre sens de

l'identité. La source habituelle de ces discours antithétiques est la politique nationale comme, par exemple, les discours du parti péroniste et du parti radical qui s'opposent depuis des décennies.

Une autre source pour ces identités conflictuelles est constituée par les options religieuses localement disponibles, et cela s'est avéré particulièrement important durant les années de dictature militaire, de 1976 à 1985, lorsque l'engagement et les discours politiques furent interdits.

Les cultes protestants sont alors apparus sur la scène locale, non seulement comme un espace institutionnel organisé au préalable, dans lequel les hiérarchies locales trouvaient des catégories adéquates et un langage pour s'exprimer, mais aussi comme un cadre de différenciation. Les anthropologues qui ont travaillé longtemps dans la région, comme Alejandro Isla et Mario Rabey, m'ont indiqué, dans des communications personnelles, l'importance des moitiés dans le monde andin et ils m'ont recommandé d'observer si les voies du catholicisme et du protestantisme n'étaient pas une simple re-symbolisation de la polarité et du factionnalisme de la micro-politique locale. Cela serait survenu quand, comme résultat des politiques imposées par l'État argentin dans la région, les communautés concernées ont perdu le contact avec les articulations de leur système d'organisation ancestral.

Je peux témoigner d'au moins un cas dans lequel la stratégie de différenciation factionnelle entre les leaders locaux est très claire et semble corroborer cette assertion. Il s'agit du petit village d'El Toro, dans la Puna, et cela concerne aussi les deux principales localités du département de Susques : Susques, chef-lieu du département homonyme et Coranzulí. Au moment de ma recherche, Susques représentait probablement le seul village de la Puna où on n'entendait pas de sermons protestants. Or j'ai recueilli des témoignages à propos du processus de censure interne à travers lequel toute émergence de protestantisme est l'objet d'une répression immédiate. Au contraire, Coranzulí représente le seul village de la Puna où une majorité de la population s'est convertie : selon des témoignages recueillis, approximativement 80 %. Ces deux villages aux dimensions similaires ont dû lutter de manière constante pour assurer leur hégémonie au sein du département. La petite localité d'El Toro est située à proximité de la frontière chilienne et équidistante des deux villages précités ; son établissement officiel comme entité autonome est très récent. Dans les années 60, il était possible d'y observer comment Coranzulí et Susques luttaient l'un contre l'autre pour exercer une influence significative à travers leurs émissaires locaux. Les protestants obéissaient au leadership du plus jeune fils du fondateur du village d'El Toro : celui-ci venait de Coranzulí, où il réside à nouveau. Pour leur part, les catholiques étaient dirigés par un leader et catéchiste catholique, qui a sa résidence permanente à Susques, où il travaille pendant les jours de la semaine.

Le conflit entre les villages de Coranzulí et Susques, à l'intérieur d'El Toro, devient manifeste à travers de petites luttes comme celle qui eut lieu, peu de temps avant mon travail de terrain. D'une part, les protestants soutenaient que le principal hôpital devrait demeurer à Abra-Pampa, que l'on pouvait seulement atteindre par le biais du dispensaire de Coranzulí ; d'autre part, les catholiques appuyaient le fait que l'hôpital s'installe à Maimará, que l'on pouvait seulement atteindre par le biais du dispensaire de Susques. Dans une situation d'isolement quasi total comme celle de ces deux villages de la Puna dans les hautes montagnes et les vastes plateaux, la route choisie par les ambulances (reliées par un système de communication

radiophonique) demeure cruciale afin de donner du pouvoir à un village au détriment de l'autre. Dans cette région, cela engendre des conséquences politiques énormes, et on peut construire à partir de là un réseau d'influences et d'échanges de faveurs.

En dépit du fait que l'on reformule constamment l'opposition précitée, elle maintient sa structure polarisée. Ce qui nous amène à croire qu'elle représente une nouvelle instance de ce que nous avons décrit comme le factionnalisme typique des Andes centrales. Si tel est le cas, nous pouvons dire que le protestantisme, à partir du moment où il s'implante dans la région, s'incorpore à l'intérieur du paradigme factionnaliste traditionnel des relations sociales.

Dans les villages les plus importants de la Quebrada, comme Tilcara et Humahuaca, une observation attentive du Carnaval, de la fête de Pâques et d'autres fêtes populaires traditionnelles, révèle que celles-ci, si on les examine comme des événements rassembleurs de la vie communale et de véritables textes (voir note 1) où l'expérience sociale se voit cristallisée sous la forme de pratiques symboliques, apparaissent comme une scène que se sont appropriée des familles traditionnelles. Ces familles sont établies dans un réseau d'influences grâce à une parenté véritable et fictive. Elles se définissent par la durée prolongée de leur résidence dans le village et détiennent généralement le pouvoir : économique, car elles contrôlent le commerce local et politique, parce que certains de leurs membres occupent des positions dans la structure des partis. Dernièrement, cependant, la population s'est suffisamment diversifiée pour que certaines de ses composantes ne se sentent plus représentées dans ces scénarios traditionnels : elles cherchent alors un espace propre à travers lequel elles pourraient se regrouper et inscrire leur existence comme un groupe distinct sur un plan symbolique. Ce sont généralement des familles dont les membres viennent d'ailleurs : des régions rurales, des plateaux de la Puna ou de Bolivie. Ces individus se sont récemment établis en tant que petits commerçants ou comme de prolétaires ruraux. De cette façon, le choix entre la conversion au protestantisme ou la fidélité au catholicisme traditionnel, dans la Quebrada, devient l'expression d'une confrontation entre les groupes contrôlant les emblèmes d'influence locale et les groupes d'origine migratoire récente. Ces derniers se regroupent généralement autour des nouveaux rituels du culte évangélique et se détournent des cérémonies traditionnelles.

Plus encore, dans la Puna autant que dans la Quebrada, la longue association entre l'État et l'Église catholique entraîne chez les habitants la perception d'une affinité particulière entre les symboles catholiques et nationaux. Par exemple, à El Toro, nous avons vu que la division de la communauté en catégories de « catholiques » et de « protestants » se traduit spatialement par la distribution de ces groupes de chaque côté de la rivière qui traverse le village. Or, c'est du côté catholique que se trouvent l'école, la police, le dispensaire, la salle de réunion du conseil local et, bien sûr, la chapelle catholique. Tous les symboles civiques qui représentent l'État national sont, dès lors, fortement associés avec la partie catholique de la communauté. De même, Susques, chef-lieu du district provincial et quartier général des autorités qui exercent le pouvoir institutionnel, constitue l'endroit où l'expansion du protestantisme fut réprimée avec le plus de détermination et de succès.

Dans les principaux villages de la Quebrada, comme dans les lieux touristiques de Humahuaca et Tilcara, les symboles clés de l'identité locale, incluant les manifestations de catholicisme andin, ont souffert une créolisation qui a transformé des

éléments ethniques en un répertoire culturel perçu comme un « folklore national ». Même dans les cas où ils prennent une position critique, combative, les catholiques se maintiennent dans le champ interlocutoire lié à la nation et aux intérêts de la communauté comme une partie intégrante de la société nationale.

Le cas du Christ de Tumbaya, un village de la Quebrada, en est une bonne illustration. Le sculpteur de ce Christ, Villareal, qui fait des images religieuses dans la région, était le père d'une membre célèbre de l'Armée révolutionnaire du peuple (ERP) tuée le 22 août 1972, quand l'armée a abattu dix-neuf personnes qui s'étaient échappées du pénitencier Rawson, de Trelew, en Patagonie. Cet artiste a reproduit l'image du Christ, non pas avec les blessures caractéristiques de Jésus sur la croix, mais avec les blessures faites à sa fille, Ana Villareal de Santucho, telles que l'on pouvait les voir à ses funérailles à Boulogne, province de Buenos-Aires. De cette façon on pourrait dire que, même le catholicisme critique est intensément lié à l'histoire nationale, qu'il demeure inhérent à la scène nationale et que, même quand il conteste les gestes de l'État et de ses institutions officielles, il participe à la politique nationale.

Dans le village de Tilcara, dans la Quebrada, durant la procession pascale de 1987, j'ai également été témoin des discours de personnalités éminentes sur la scène locale, tous catholiques, qui condamnaient les deux soulèvements militaires qui affligeaient le pays au même moment. Cela contrastait avec l'attitude des protestants, qui est de façon générale, indifférente ou même opposée aux emblèmes et aux problèmes tant du groupe ethnique que de la nation.

Dans les deux sous-régions mentionnées, les deux options antithétiques représentées, d'une part, par le catholicisme, qui permet de participer aux cérémonies profanes traditionnelles comme le Carnaval ou la *señalada* (le rituel du marquage du bétail), et, d'autre part, par le protestantisme, qui interdit de telles pratiques, fournissent un langage pour la mise en ordre de la différenciation locale en factions. Il ne s'agit pas de factions qui exprimeraient directement des intérêts antagoniques, mais bien de factions constituantes de la scène sociale qui, à travers leur différenciation même, servent de principe structurant pour l'interaction sociale. Dans ce cas, la structure ne s'exprime pas en faisant appel à chacune des factions en lutte pour qu'elle représente une identité antithétique à partir de l'éventail présent dans le répertoire ethnico-symbolique traditionnel. Elle se traduit plutôt par l'appropriation d'un univers symbolique non ethnique ou, plus précisément, d'une sémantique anti-ethnique, par l'une des factions⁴. Cette faction se sert des hiérarchies organisationnelles du culte protestant pour se substituer aux catégories organisationnelles andines disparues et articuler un réseau de relations de solidarité.

Dans le processus qui définit les identités factionnelles, c'est la faction d'orientation ethnique, colla-catholique, qui réinterprète la nation. Cela, à première vue, s'avère bizarre, dans la mesure où l'histoire d'un groupe ethnique et d'une nation demeure un synthèse de confrontations, à travers laquelle on a constamment élaboré des stratégies pour lutter contre la différenciation ethnique. En fait, dans le long parcours de son existence comme nation, l'Argentine a soigneusement construit son image de pays « blanc », vaguement européen, dépourvu de fractures ou de discontinuités internes, agressivement homogène en tout ce qui se rattache à son « être national ». Il s'agit d'une véritable obsession nationale (Segato 1990 : 2002). Toute minorité désirant se présenter avec son idiosyncratie, qu'elle soit autochtone ou européenne, a subi diverses pressions afin

de se diluer dans le concept rassembleur d'« argentinité », si elle voulait éviter d'être accusée d'agir, comme on disait avec insistance, en tant que « nation dans la nation ». On ne trouve même pas, dans le pays, une représentation symbolique populaire de l'« Indien » comme mythe national ou comme héros emblématique d'une épopée autochtone⁵, ce qui contracte avec le Chili et le Brésil, par exemple (cf. Ramos 1990).

Mario Tesler (1989 : 23) raconte comment, en 1971, le maire de la capitale de la province de Buenos-Aires a ordonné, dans une résolution, l'élimination d'une peinture murale décorant la salle du Conseil municipal, exécutée en 1936 par Ricardo Sánchez; cette œuvre s'inspirait de scènes de la Quebrada de Humahuaca. Le maire a affirmé que cette création « ne s'harmonisait pas avec le style architectural ». Dans le même esprit, comme Tesler le rapporte, lorsque les gouverneurs de Catamarca et de Jujuy, deux provinces andines,

ont reçu de la Commission de coordination des institutions indigènes d'Argentine, des invitations à distribuer aux autochtones [pour que ces derniers envoient des représentants au Premier Grand Parlement, à Neuquén en 1972], ils ont répondu qu'il n'y avait pas d'Indiens là-bas; que tous ceux qui s'y trouvaient étaient des « Argentins » ou des « chrétiens civilisés ». (Tesler 1989 : 28, citant Colombes 1977 : 271)

Même les anthropologues n'ont pu s'empêcher de se laisser influencer par cette tendance nationaliste, privant ainsi le peuple colla de son statut de groupe autochtone.

C'est pourquoi on peut se demander pourquoi l'ethnicité, le catholicisme andin et les manifestations de culture traditionnelle sont demeurés alignés du même côté que les symboles nationaux, tandis que la faction représentée par les protestants se trouve de l'autre côté. Comment est-il possible, dans un tel cadre historique, que ce qui est anti-ethnique soit en même temps antinational? Une des réponses peut être qu'il est possible, du point de vue pentecôtiste, que « groupe ethnique » et « nation » soit perçus comme deux termes qui, en dépit de leur caractère antithétique, composent une même réalité. Un des termes, la nation, constitue alors la source de signification et de valeur tandis que l'autre terme, le groupe ethnique, est confiné à une position subordonnée, subalterne, dans la hiérarchie, par l'affirmation du premier terme.

Dans le cadre d'une nation, définie comme un ensemble de populations possédant leurs propres symboles culturels et étant hiérarchiquement articulées, on peut comprendre que certains acteurs rejettent simultanément la position ethnique qui leur est assignée et l'univers national d'où provient cette assignation, la véritable source du mépris social. Si tel est le cas, délaissant les marqueurs relatifs à leur répertoire culturel précédent, les protestants semblent prêts à sacrifier les prédicats extérieurs de l'ethnicité pour profiter de certains bénéfices perçus comme plus fondamentaux pour leur pérennité comme groupe humain. Encore une fois, si tel est le cas, on est en droit de se demander ce qu'est véritablement l'ethnicité et où réside le « Je » ethnique minimal, capable de garantir qu'un groupe ait une certaine pérennité comme tel.

LE CHANGEMENT DE RELIGION COMME EXPRESSION DE RÉBELLION

À partir de ce que j'ai dit jusqu'à présent, il est manifeste que, dans les villages de la Quebrada plus importants et dont les structures de pouvoir local et de prestige sont plus diversifiées, les conversions religieuses – lorsqu'on les considère dans

la perspective des acteurs sociaux – correspondent à une révolution silencieuse, à un pas en avant, à une véritable progression de la part de ceux qui ont été, pendant des siècles, relégués politiquement et symboliquement à un rôle de subordonnés. Aux yeux des convertis, la nouvelle situation religieuse rompt la séquence de l'oppression idéologique et matérielle, laquelle remonte aux temps précoloniaux sous la domination inca, s'est poursuivie durant la période de colonisation espagnole et, plus tard, s'est perpétuée encore sous la juridiction de l'État argentin. Tout au long de l'histoire, en effet, les gens de cette région se sont vu imposer une position périphérique et subalterne.

À travers cette conversion, donc, ils s'emparent d'un discours légitimant qui confère aux néophytes le prestige et l'autorité morale. Ils ne se jaugent plus en faisant référence aux valeurs officielles qui déterminent les positions sociales selon l'échelle de valeurs des élites locales. Ils établissent plutôt un nouveau système de références qui s'appuie sur la connaissance directe de la Bible, laquelle les autorise maintenant à juger et à attribuer de la valeur, les libérant de la soumission ancestrale aux critères des élites régionales. Selon les propos de l'un de mes informateurs, lequel était propriétaire d'une boutique de textiles à Humahuaca :

Dans le monde, il y a des scribes, des conseillers, des pharisiens et des prêtres, ils sont la hiérarchie, les gens puissants, les gens instruits; et il y a les publicains et les pécheurs : il y a des gens humbles, de moindre culture. Ce sont ceux qui se convertissent. Et, avec une Bible dans la main, personne ne peut dire : celui-ci est trop misérable, trop « Indien », trop illettré ou peu sûr de lui pour comprendre ou prêcher la parole de Dieu. Parce que, parmi les plus pauvres, les plus humbles, il y a toujours quelqu'un qui est illuminé par la miséricorde divine, qui découvre que nous sommes tous égaux devant Lui.

De façon similaire, les convertis qui vivent dans les plus gros villages de la Quebrada se réfèrent aux protestants vivant à haute altitude dans la Puna, un milieu plus pauvre et moins avancé technologiquement en disant : « Avec la Bible en main, un frère de Cusicusi, haut dans la Puna, qui peut difficilement lire, a autant de valeur que le Pape ! »

Ce type de référence constitue apparemment une tentative de renversement des échelles hiérarchiques établies et met de l'avant une rupture symbolique des fondements de l'ordre traditionnel. Même en admettant que cela ne se traduit que par une simple subversion idéologique d'un type particulier – c'est-à-dire la subversion très localisée d'un ordre perçu strictement à partir d'une perspective régionale limitée –, je suggère néanmoins qu'il est important d'en évaluer les conséquences pratiques, c'est-à-dire de mesurer le véritable degré de restructuration du pouvoir politique et économique qu'elle engendré. En même temps, je pense qu'il est pertinent, sur le plan théorique, de comparer cette thèse avec celle, plus fréquemment acceptée, selon laquelle le protestantisme entraîne une attitude de soumission idéologique, renforçant ainsi l'asservissement politico-économique. Cette comparaison devrait démontrer comment une pareille inversion de ces deux interprétations – celle du spécialiste en sciences sociales et celle de l'acteur social – a lieu, afin de favoriser une meilleure compréhension de ce qui fait diverger les modèles analytiques et le point de vue autochtone. En transposant les célèbres catégories de Claude Lévi-Strauss, nous pouvons en arriver à la conclusion que les gens qui optent pour le protestantisme agissent en fonction d'une politique pragmatique, tandis que notre

politique se révèle abstraite. En d'autres termes, nous pouvons dire que, alors que les experts en sciences sociales considèrent la réalité à l'étude à travers un contexte plus large (à savoir, économique, historique, international et sociopolitique), ils oublient de considérer la prépondérance d'interactions concrètes sur les plans local et régional.

LA PRÉDICATION PROTESTANTE ET LES SYMBOLES NATIONAUX

Une des principales institutions qui nous permettent de comprendre la relation existant entre les religions protestantes et la perspective nationale est l'école. Avec l'avènement du capitalisme, l'école a remplacé l'Église dans son rôle dominant au sein de l'appareil idéologique d'État. Dans les villages de la Puna et de la Quebrada, l'école cherche encore à consolider cette position et il apparaît clair qu'elle projette de porter la présence de l'État national jusque dans les régions les plus reculées du territoire national, introduisant, puis renforçant ses symboles civiques (et religieux), et occupant le premier plan. Et ce, tout en s'efforçant de transmettre la notion d'un style et d'une culture nationale. Par exemple, au début du ^{xx}e siècle, l'école était l'institution responsable de l'« éradication » de la langue quechua, jusqu'alors couramment parlée dans la Puna de la province du Jujuy (Rabey 1984).

Il importe de clarifier que, dans l'environnement de la Puna, les écoles logent généralement entre cinquante et cent internes, qui y reçoivent quatre bons repas par jour [dans les années 80 N.d.T.]. Sans exagérer, quelqu'un pourrait affirmer que, tant à Coranzuli qu'à El Toro, l'école ordonne, selon le rythme de ses activités saisonnières, l'ensemble de la vie de la population. L'école éduque, nourrit, procure gîte et vêtements et oriente les relations de la communauté avec le monde extérieur, en particulier avec la nation. C'est à travers l'intervention de l'école que les échanges avec l'État et la nation deviennent perceptibles aux yeux des habitants qui vivent dans les parties les plus reculées de la Puna. Elle joue également un rôle de premier plan dans la création d'emplois et la circulation d'argent. Son rôle s'avère si important, sur le plan économique, que le Conseil des villageois (*Consejo de vecinos*) – dont font partie toutes les familles de la localité – choisit même le personnel non enseignant, tels les surveillants, le cuisinier, l'aide-cuisinier, le responsable des dortoirs, etc.

Si une observation liminaire m'a permis d'appréhender l'école comme un symbole de la présence nationale dans les villages de la Quebrada et de la Puna, elle m'a également donné l'occasion de comprendre qu'il existe un conflit entre l'institution scolaire et le culte évangélique. Ainsi, les parents d'étudiants évangélistes leur interdisent de participer à plusieurs activités scolaires, tels le chant, le jeu, l'assistance aux cérémonies publiques commémoratives des fêtes patriotiques, etc. Ce type d'attitude suscite des préoccupations grandissantes auprès des enseignants. Par ailleurs, dans ces villages, les institutions scolaires continuent à être intimement liées à l'Église catholique.

Si l'on transpose la même grille analytique au niveau où s'enracinent ces alliances, il apparaît clair, d'une part, que l'État national et son territoire, les institutions et les symboles se trouvent alignés et cohésifs à l'intérieur d'une même structure. D'autre part, la population colla qui, en raison de sa dispersion géographico-historique, s'étend au-delà du territoire argentin et de ses frontières symboliques, est constituée comme un élément de la nation qui est en tension constante avec ces limites. Partie prenante à cette tension, l'Église catholique et le catholicisme

andin se sont trouvés dans une position ambivalente. D'un côté, les hiérarchies ecclésiastiques et leurs structures institutionnelles sont liées à l'État argentin et sont perçues comme telles par les acteurs sociaux. Par ailleurs, les pratiques populaires du catholicisme régional relient encore le Nord-Ouest argentin à son horizon culturel d'origine, autochtone et supranational. Un phénomène témoigne avec éloquence de cette réalité : le culte impressionnant qui est voué à la Vierge bolivienne de Copacabana, à Pâques, dans la ville de Tilcara. Cette célébration s'accompagne d'une procession dans la localité de Punta Corral, dans la Puna. À cet endroit, plus de cinq cents *sikuris* (joueurs de flûte de Pan), regroupés en bandes, participent aux célébrations. Précisons que la majorité d'entre eux provient du sud de la Bolivie et d'autres villages de la Puna, de la Quebrada et de vallées voisines. Cette procession combine le culte de la Vierge Marie avec le culte préhispanique de la Pachamama.

En opposant l'école à l'Église, on peut affirmer qu'alors que l'institution ecclésiastique représentait une partie essentielle de l'appareil de domination dans le système colonial, c'est l'école qui joue ce rôle à l'intérieur de l'État moderne national. Dans cette perspective, il est compréhensible que certains groupes, moins favorables aux orientations de l'État argentin, le percevaient comme l'héritier direct de l'État colonial. De sorte qu'ils se sentent plus en accord avec un nouvel ordre qui se présente comme étant capable de transcender simultanément l'ethnicité et la nation. Je me réfère ici aux groupes qui cherchent des points de repère dans l'idéologie plus internationale que nationale mise de l'avant par les protestants, comme une solution de rechange au piège binaire que renferme l'énoncé : « Nous les Amérindiens / eux les nationaux ».

Au cours de l'année 1979, lorsqu'une guerre entre le Chili et l'Argentine paraissait imminente, j'ai pu observer un phénomène analogue parmi les Mapuches de la Patagonie argentine. Ces gens, en raison de la difficulté qu'ils éprouvent à s'identifier à la nationalité argentine ou chilienne, se sentent attirés par l'idéologie supranationale des pentecôtistes et par les missions protestantes, par opposition aux missions catholiques, lesquelles sont traditionnellement associées aux États nationaux. Cela a lieu, même si ça peut paraître paradoxal, compte tenu de l'intolérance protestante envers les symboles de la culture traditionnelle du groupe ; de fait, cela contraste avec l'attitude libérale du catholicisme envers ces symboles. Incidemment, un nombre croissant de nos compatriotes mapuches semble trouver une forme d'équivalence entre leur antagonisme historique avec l'État national et leur option religieuse – qu'elle soit protestante ou même baha'i – qui entre en conflit avec la religion de l'État.

Assez curieusement, dans les deux cas, ce ne sont pas les bannières ethniques qui s'élèvent pour s'opposer aux symboles nationaux. Plutôt, une stratégie de *désethnicification* s'impose dans l'esprit de ceux qui recherchent une légitimation, comme citoyens, qui leur permettrait de répondre aux méthodes autoritaires utilisées par l'État national et les élites qui le contrôlent. Dans ce cas, se désethnicifier signifie se fortifier pour se dénationaliser, ce qui engendre des conséquences positives et négatives.

LE CHANGEMENT RELIGIEUX ET SES NOYAUX SÉMANTIQUES

Les témoignages entendus à propos de la conversion indiquent l'existence de thèmes centraux ou « noyaux sémantiques » autour desquels le nouveau discours religieux

s'organise et d'où il tire sa signification locale. Parmi ces thèmes, le plus connu – mais pas nécessairement le mieux compris – reste le sujet de la consommation du vin et de la *chicha*, avec la constellation de significations historiques qui s'y rattachent. On ne doit pas penser, de façon simpliste, au vin comme à un simple agent chimique qui suscite dans l'organisme l'émergence d'un « état second de conscience ». On doit plutôt le voir comme un symbole-clé qui amorce rituellement la communication, tout en marquant et en organisant l'axe spatio-temporel des réunions tenues dans le cadre d'événements communautaires. Comme tels, les rituels protestants et, tout particulièrement, les lectures prolongées de versets bibliques semblent remplacer la fonction du vin : ces nouvelles pratiques orchestrent les rencontres et créent un cadre pour guider et contrôler l'extraversion. Nous nous retrouvons indubitablement devant une re-symbolisation du thème de la fête : celle-ci se trouve épurée de ses éléments ethniques mais elle demeure susceptible de réunir les membres d'une communauté autour d'une signification.

Cela se rattache à l'autre thème mentionné, celui de la parole ; ou plus précisément, celui de l'autorité de la parole. Cette question a une importance régionale, en raison du célèbre « éthos du silence » qui caractérise les habitants de la Quebrada et, plus encore, ceux de la Puna. Cet éthos découle probablement du fait que le quechua, qui était jadis la *lingua franca* ou *lengua general* de toute la région (Boman 1908), s'est presque totalement éteint en l'espace de trois générations. On interdisait et réprimait l'usage du quechua dans les écoles, conformément aux politiques officielles mises en vigueur par le Conseil national de l'éducation, de 1915 à aujourd'hui. Par ailleurs, de nombreuses personnes interviewées mentionnent que les gens « souffrent d'insécurité », sont « trop timides pour parler » ou « inhibés ». Cependant, si l'on en croit les témoins, lorsque ces gens entrent dans la secte, « ils perdent leur proverbiale timidité ». S'appuyant sur la Bible comme référence lexicale et thématique, la pratique du rituel se définit comme une répétition du discours religieux qui suit un modèle formel, défini et redondant. Le style oratoire est fortement rhétorique, les membres s'exercent pour le maîtriser. De cette façon, on peut recouvrer la parole, c'est-à-dire la capacité de parler, en s'appuyant sur l'autorité incontestable de la Sainte Parole.

Un autre aspect qui ressort des témoignages que j'ai recueillis, c'est l'utilisation de la Bible (j'ai entendu des gens l'appeler « mon dictionnaire »), comme d'un appui pour l'entraînement de l'esprit et comme principe structurant de la pensée logique.

Supposons que nous avons un récipient. Nous le remplissons avec des grains de maïs et nous ajoutons de l'eau : ces deux éléments gonflent et brisent le récipient. Lorsque nous apportons des portions de la parole du Maître à l'esprit, elles s'étendent et se reproduisent dans l'esprit humain. Celui-ci grandit.

Cette citation, interprétée à la lumière d'une entrevue de groupe effectuée auprès de plusieurs frères baptistes dont elle provenait, décrit le potentiel génératif du texte biblique. L'image des grains de maïs s'étendant jusqu'à briser les parois du récipient suggère la capacité illimitée du langage à engendrer de nouvelles idées découlant d'un nombre restreint d'éléments. L'exercice de la capacité à laquelle se réfère l'informateur est directement lié au développement de l'habileté verbale. J'ai recueilli des informations qui montrent comment on effectue cet entraînement. Il serait intéressant de continuer cette pratique d'apprentissage de façon à mieux examiner et comprendre les

procédures, de même que les caractéristiques qui lui sont propres. En comparant la méthode d'apprentissage linguistique qui s'appuie sur la Bible avec celles qui sont mises de l'avant par l'école, nous pourrions comprendre les raisons du succès et de l'échec relatifs de l'une et de l'autre.

En résumant notre argumentation, je dirais que les groupes qui jettent leur dévolu sur l'option protestante semblent croire que ce n'est pas à travers la revitalisation du quechua, ni à travers l'apprentissage de l'espagnol tel qu'enseigné à l'école (produit idéologique d'un État historiquement antagonique et de l'élite au pouvoir) qu'ils seront en mesure de maîtriser à nouveau la communication verbale. Surtout après le traumatisme qu'a engendré la persécution de la *lingua franca* des autochtones, au début du ^{xx}^e siècle. Il faut reconnaître que ce qui les a sauvés du silence est une langue espagnole imprégnée d'un contenu biblique et indissociable de celui-ci : un langage investi du pouvoir de créer un monde nouveau qui ne soit ni ethnique, ni national; une langue capable de transcender l'antinomie millénaire entre les « gagnants » coloniaux et les « perdants » autochtones. Ils empruntent alors une route transversale vers le métropolitisme religieux, sans connaître pour autant les hiérarchies de pouvoir et de prestige qui se situent à l'arrière-plan de celui-ci.

LA CONVERSION, L'AIDE ÉCONOMIQUE ET L'ARTICULATION RÉGIONALE

On entend fréquemment les non-protestants dire des convertis qu'« ils reçoivent de l'argent », qu'« on les aide », ou exprimer d'autres opinions de ce type. C'est généralement parce que les protestants améliorent leur situation économique et, parfois, réussissent même à accumuler un pécule. Cette réussite est plutôt attribuable au fait que, comme règle, les membres des Églises protestantes créent un réseau de relations à travers lequel circulent des ressources de toutes sortes. Le ministre ou les anciens d'une congrégation contrôlent la masse des ressources qui, dans la mesure du possible, ne sortent jamais du réseau des frères dans la foi :

Si quelqu'un arrive et demande l'aumône, et qu'il n'est pas un « frère », il demande pour lui-même et à un individu comme lui. Si je vois qu'un frère est dans le besoin, alors je l'aide, puis l'Église prend soin de ceux qui n'ont rien : « Aidons-le ! » Sur ce point, nous sommes tous d'accord.

De la sorte, les leaders religieux sont de véritables médiateurs qui évaluent constamment le mérite réel des besoins manifestés. Ces ressources peuvent être de l'argent ou toute forme d'aide matérielle que l'on transfère généralement (mais pas toujours) de la partie du réseau où se trouvent les gens les plus opulents à celle où se trouvent les gens les plus démunis. Dans d'autres cas, la ressource peut simplement représenter une forme de protection. Un cas typique est celui de l'emploi dans les mines d'Aguilar et Pirquitas dans la province de Jujuy. À cet endroit, les protestants sont nombreux dans l'administration en raison de cette protection accordée aux « frères dans la foi » et le fait d'être pentecôtiste accroît les possibilités d'obtenir un emploi. La protection peut également consister en don de services professionnels : dans cette perspective, un avocat, un médecin ou un dentiste peuvent s'occuper gratuitement, ou à un moindre coût, des membres les plus défavorisés du réseau. De la même façon, un plombier pourra voir l'Église disposer de son travail pendant ses temps libres; un marchand pourra offrir des rabais à ses coreligionnaires ou leur acheter la

laine à meilleur prix, etc. À l'évidence, cependant, ce type d'aide mutuelle ne circule pas toujours des mieux nantis vers les moins fortunés. Dans certains cas, on peut demander à certaines personnes du travail ou leur appui pour quelque initiative d'un membre de l'organisation politique locale.

De cette façon, il est possible de dire qu'une Église protestante constitue un réseau de redistribution des ressources à travers lequel non seulement la richesse matérielle mais aussi l'aide, la protection et l'information circulent.

Plusieurs témoignages m'ont poussée à penser que les membres d'une même Église forment un réseau de relations qui fonctionne comme une structure régionale et comme un système de communication. À chaque congé prolongé, tous les « frères » qui peuvent se le permettre, provenant d'une région donnée, se rencontrent durant deux ou trois jours dans un village choisi à l'avance. On peut retracer un équivalent de signification entre ces réunions régionales de congrégations plus importantes et les *ferias* (foires), *fiestas* (fêtes) et pèlerinages organisés dans les villages, suivant généralement le calendrier catholique. De fait, en raison de l'institutionnalisation du marché, la circulation des biens et de la nourriture à travers ces événements traditionnels n'est plus essentielle, et pourtant leur signification symbolique demeure intacte. Ce type d'événement social, lié à la circulation de la richesse matérielle et à son rôle prépondérant dans la communication régionale, était et continue d'être associé avec l'activité rituelle et le partage des symboles religieux. De plus, le point important de mon argumentation, ici, n'est pas simplement de souligner le déclin des foires régionales qui ont été remplacées par d'autres formes d'échanges : en fait, plusieurs d'entre elles continuent d'avoir lieu. Je veux souligner que la société s'est suffisamment diversifiée pour admettre l'émergence de nouvelles identités et, avec elles, de nouveaux scénarios pour l'articulation régionale des différents groupes d'intérêts qui se sont manifestés. Dans le cas précis des nouveaux convertis au protestantisme, les fêtes traditionnelles, qui suivent le calendrier catholique des Andes, ont été remplacées par des rencontres saisonnières des congrégations, en ce qui touche à la structuration d'un réseau régional de relations et d'un système de communication.

LE CHANGEMENT RELIGIEUX :

L'HISTOIRE OCCIDENTALE ATTEINT LA SCÈNE LOCALE

Tous les témoignages semblent pointer vers deux questions également fondamentales pour comprendre le rejet de la foi catholique et l'adhésion au protestantisme : ce que les convertis décrivent avec insistance comme « l'idolâtrie », d'une part, et les prescriptions catholiques pour atteindre le salut, d'autre part.

Dans le premier cas, les protestants convertis refusent vivement, comme « tromperie » et comme preuve d'« idolâtrie », le culte des saints et des autres figures religieuses présentes à profusion dans l'iconographie religieuse andine : le culte de la Pachamama tout comme celui des saints du monde catholique.

Les habitants ordinaires de la région du Jujuy désignent par le mot Pachamama « la terre », dans sa dimension cosmique. Pour que celle-ci devienne fertile, les gens lui rendent hommage en lui lançant des morceaux de nourriture ou des gorgées de boisson avant de les consommer eux-mêmes. En outre, il existe des endroits privilégiés à travers lesquels on peut entamer un dialogue avec la terre : les puits, les chutes, les montagnes, tout comme il y a des moments de prédilection pour ces relations, dans le cycle annuel. Ainsi, les sites où les bergers s'installent, ainsi que les parcours où ils font paître

leurs troupeaux, sont marqués par des *mojonas* : des autels de pierres qui permettent d'établir cette relation entre l'homme et Pachamama. Ces monticules sont agrandis par de nouveaux dépôts de pierres, que l'on effectue conformément au calendrier annuel : par exemple, lors du marquage (*señalada*) du troupeau. Il s'ensuit que, à travers la dimension temporelle, le cycle agraire et pastoral n'est pas seulement lié au cycle rituel, mais que les deux constituent une réalité indissociable aux yeux de l'habitant traditionnel de la région. De là, l'impossibilité de parler d'une activité productive comme d'un concept distinct de l'activité de culte (Merlino et Rabey 1978).

De la même façon, sur le plan spatial, les relations que l'on entretient avec la divinité et avec l'espace utile représentent une réalité indivisible. Chaque montagne se révèle unique, investie d'attributs significatifs et distincts, animée. À travers ces espaces de rencontre, elle communique avec ses habitants : elle leur offre de l'eau, des pâturages, des chemins, etc. À l'inverse, elle reçoit d'eux des cadeaux, des libations et des soins.

Il n'y a pas d'endroit exclusivement dédié au culte [...] Dans la maison de Don Valentin, la *challaco* [libation] du mois d'août est invariablement célébrée à une source proche d'où « on peut voir les piquets éloignés » [...] La *señalada* [marquage] a aussi son site de prédilection : le parc à bestiaux situé près de la maison. (Merlino et Rabey 1983 : 151-152)

Bien qu'il s'agisse clairement de coutumes héritées du passé précolonial, elles se mêlent syncrétiquement aux diverses formes de culte catholique, par exemple lors de la procession de Pâques à Notre-Dame de Copacabana. Quand les pèlerins grimpent sur la montagne, en route vers le sanctuaire de Punta Corral, ils apportent des pierres qu'ils empilent pour marquer leur passage, composant des *apachetas*, autels dédiés aux deux figures que constituent la Pachamama et la Vierge Marie.

La vaste région montagneuse de la Puna, monotone et inexpressive pour les étrangers, se transforme pour les Collas en un livre dans lequel séjourne l'être humain, afin d'y laisser sa trace à travers l'histoire. De telles démarcations témoignent d'une conception transcendante de l'espace, occupé et inoccupé. De plus, le sens de la communauté, les valeurs et la routine qui régissent les interactions sont corrélatifs à l'osmose, aux valeurs et à la routine qui président aux relations que l'homme entretient avec son milieu.

À cela, les convertis opposent leur conception selon laquelle c'est l'intervention divine et non humaine qui est considérée comme la source et le déterminant du salut, ce qui exclut toutes les formes de marchandage et de réciprocité avec la divinité si caractéristiques des pratiques religieuses traditionnelles :

Le salut est planifié par le Père et accompli par son Fils : les mérites des humains ne comptent pas. Le bien est nécessaire pour assurer l'existence humaine, mais non pas pour aller au ciel. Les qualités humaines servent l'homme : elles servent pour vivre ensemble dans une société humaine. Le salut est un don de Dieu.

De tels témoignages suivent les principes protestants établis et mettent l'accent sur cet aspect de la croyance évangélique : « C'est le Père qui choisit », et non pas la personne humaine, encore et toujours. Avec cela, on cherche à souligner l'asymétrie sous-jacente à la relation entre la divinité et les hommes, qui contraste avec la symétrie qui sous-tend l'attente de réciprocité dans le culte traditionnel. Dans cette optique, le croyant ne peut rien faire d'autre que croire, maintenant que son salut ne dépend pas de ses œuvres. Cependant, on sait bien que les

convertis deviennent plus disciplinés et conscients de leur devoir et des obligations sociales qui découlent de leur conversion. Ce nouveau style de comportement est vu comme une simple conséquence ou manifestation découlant d'une conversion et non comme la cause de celle-ci. Le changement dans le comportement apparent sert alors comme une preuve et un signal qu'une transformation invisible et plus profonde, relevant d'un ordre spirituel, s'est produite dans la vie d'une personne. Ces conceptions démontrent bien que la réception locale n'a pas altéré les principes canoniques de la foi protestante. Elles placent au cœur de la vie religieuse une intervention divine dans les choses humaines à travers laquelle les expériences profanes se transforment en profondeur.

Sur la base de cette rupture personnelle profondément ressentie, le croyant établit une analogie entre les événements locaux et l'histoire de la chrétienté. Je crois ainsi que l'histoire locale et celle de l'Occident se rejoignent dans l'espace et dans le temps, dans cet événement de la conversion personnelle et collective. L'interprétation de la Bible comme un livre d'histoire, davantage que comme un dogme religieux, souligne que l'exégèse autochtone de la transformation religieuse rejoint celle d'autres grands mythes, une histoire dans laquelle des événements marquants de la vie du peuple hébreu se confondent avec ceux qui sont vécus par les habitants de Coranzuli ou El Toro. Cela apparaît clairement dans plusieurs témoignages que j'ai recueillis :

Auparavant, pour les Gentils, la personne n'était sauvée que pour une année, pas plus. Elle devait faire un sacrifice une fois par année. L'année suivante, elle devait faire d'autres offrandes ! Auparavant, chaque année, nous devions immoler les petits agneaux. Le prêtre venait et effectuait l'holocauste. Ceux qui pratiquent la religion romaine apostolique font cela, font les *mojonas*, chantent, dansent...

Les derniers mots de la citation renvoient aux rituels dont nous avons parlé plus haut. Les libations cycliques ou saisonnières que l'on exécute sur les autels de pierre sont évoquées par l'informateur lorsqu'il se réfère aux sacrifices (qu'il considère comme de l'idolâtrie) faits par les anciens Hébreux (ici confondus avec les Gentils), assimilés aux catholiques d'autrefois et d'aujourd'hui. En outre, il apparaît fort intéressant de constater comment, à travers son discours, l'informateur fait se chevaucher ces trois époques, peuples et civilisations. Avec une impressionnante lucidité, cet homme me dévoile la transformation d'un temps répétitif, d'un univers mythique cyclique de rituels saisonniers à l'axe historique de la Révélation (kérigmatique – cf. Ricœur 1978 : 40 et suiv.). Je suggère que cette transformation du concept du temps est parallèle à la transformation de la conception d'un espace refermé sur lui-même en un espace linéaire, quantifiable, soumis à une équivalence universelle et, en dernière instance, échangeable pour de l'argent.

Dans la même citation, il est important de remarquer la similitude établie par l'informateur entre : « ceux qui sont dans la religion catholique », ceux qui pratiquent l'idolâtrie dans la description biblique du culte du Veau d'Or, et ceux qui pratiquent les rituels andins traditionnels dans la région. En utilisant des termes comme « Gentils » et « holocauste », l'informateur trace une claire équivalence entre l'état des choses avant la conversion évangélique dans la Puna et dans les lieux décrits par l'Ancien Testament. Ce faisant, il finit par établir un pont d'équivalences conceptuelles entre le passé et le présent qui, bien que séparées dans l'historiographie occidentale, sont perçues comme contemporaines par l'informateur. En d'autres

termes, le passé biblique et son inflexion vers le christianisme sont, dans le discours, mis à la forme présente. Cette manœuvre rhétorique en arrive à être à ce point efficace et irrévocable que les « animateurs de la parole du Christ » (une appellation qu'on donne localement aux catéchistes catholiques) trouvent difficilement une réponse pour récuser la relation qu'elle crée entre des histoires bibliques et des événements contemporains. Comme les acteurs transforment facilement le mythe en histoire, ils font appel à des notions telles que « la vérité », « les nouvelles », « la connaissance », et même la simple « information » quand il s'agit du texte biblique. La Bible ne nous raconte pas une histoire du genre « il était une fois... », elle informe littéralement à propos de réalités très concrètes : des faits précis s'y trouvent inscrits. On lit alors la Bible comme un véritable livre d'histoires, imprégné d'un sens de l'actualité similaire à celui d'un journal que l'on distribuerait aux voisins du village. Le caractère concret qu'a le récit biblique aux yeux des prosélytes de la Puna et de la Quebrada ne saurait jamais être assez souligné.

Il n'empêche que l'aspect le plus extraordinaire de cette expérience reste que, sans doute pour la première fois, le protagoniste des narrations historiques, le héros de l'épopée, est l'homme de Coranzuli. D'une certaine manière, cet homme humble du haut plateau de la Puna entre sur la scène de l'histoire en tant qu'acteur et protagoniste de la narration. Il s'identifie lui-même, au centre de l'Histoire qui est à portée de la main. Cette narration se déroule sous ses yeux dans le paysage familier de la Puna où il habite. Il a le sentiment qu'il fait partie du peuple choisi.

Voilà un homme qui essaie de comprendre et de découvrir ce qui arrive dans un monde éloigné, dans les centres métropolitains, dont il est condamné à dépendre ; monde auquel il n'a pas eu accès au cours de l'histoire. En fait, ce qu'il reçoit c'est une histoire dans laquelle il devient la figure centrale, la figure novatrice, le sujet des événements dans lesquels, dès lors, il trouve sa part de participation :

Nous ne savions pas, nous n'étions pas informés, jusqu'à ce que quelqu'un vienne et nous raconte la Bonne Nouvelle. Un homme s'est présenté sur la place publique et a dit qu'il venait nous apporter de bonnes nouvelles. Cela m'a intéressé. Je voulais étudier, lire, apprendre... à propos de la vérité. Par la suite, j'ai acheté la Bible pour savoir. Non pas que je me sentais malade ou quelque chose du genre mais parce que je voulais savoir ce qui était arrivé.

N'oublions pas que les habitants de la Puna argentine ont habité à la périphérie d'États centralisés durant presque mille ans. Au début, ils étaient subordonnés aux lois de l'empire inca ; par la suite, l'un après l'autre, ils furent assujettis à la Vice-royauté de Lima et à celle de Rio de la Plata – elles-mêmes situées en périphérie de l'empire espagnol. Finalement, aujourd'hui, ils se trouvent en périphérie par rapport aux centres du pouvoir de la nation argentine, qui est elle-même à la périphérie du système capitaliste. Compte tenu du fait que cette position subalterne dure depuis longtemps, l'habitant de la Puna conçoit son histoire, non pas comme une construction autour d'un axe d'expériences continues accumulées par des générations successives à cet endroit, mais comme une conséquence d'événements se produisant dans des endroits éloignés. L'« arrivée de la Bible », en principe, semble renforcer cette sorte de perception de soi, puisqu'elle raconte une série d'événements éloignés. Cependant, très tôt, on transforme cette

perception pour créer la possibilité, auprès d'un certain public, de prendre part à une histoire en tant que personnage jouant un rôle.

La description et l'analyse des processus idéologiques à travers lesquels l'histoire locale se confond avec l'histoire occidentale peuvent mener à une réflexion théorique portant sur le rôle des constructions mythiques dans un contexte historique. Il ne s'agit pas ici de l'opposition entre le mythe et l'histoire, mais bien du mythe qui sert de base et de plan pour comprendre le déroulement de l'histoire. Il reste une question : est-ce que le discours mythique ne constitue qu'un commentaire portant sur le processus socio-économique qui forme l'histoire, ou influence-t-il positivement, voire dirige-t-il ce processus ?

En fait, coïncidant avec la jonction du mythe et de l'histoire que je viens d'examiner, il se produit une intégration économique croissante de ces groupes traditionnellement isolés dans un réseau de marchés supra-régionaux. On peut mettre en doute la préconception selon laquelle une lecture littérale et décontextualisée du texte biblique, de la part de membres de ces communautés, entraîne une illusion d'intemporalité ou une distorsion de la perception du temps. Loin de là, la notion qu'a un résident de Coranzuli d'entrer dans l'histoire universelle, peut être comprise comme une métaphore du processus d'intégration et de changement socio-économique en cours.

J'ai souvent demandé aux protestants de différentes villes dans lesquelles j'ai travaillé comment ils pouvaient continuer à pratiquer la *señalada* sans nourrir la terre. La réponse demeure invariablement la même : la *señalada* est devenue une simple tâche rurale et pastorale, seulement nécessaire pour reconnaître le troupeau. En d'autres termes, la terre et les animaux cessent d'être les manifestations d'un esprit vivant et se transforment en objets : ceux-ci représentent des ressources exploitables et quantifiables. Selon une terminologie wébérienne, on pourrait décrire ce processus comme une transition vers la modernité : d'où, le désenchantement progressif qui en découle. La relation que l'on a avec la nature n'en est plus une de communication et de réciprocité ; elle se transforme en une relation de sujet à objet, régie par la raison pratique. Dès lors, ce qui était qualitatif devient quantitatif et le calcul remplace la pensée symbolique. On cesse de concevoir la terre en termes « oikologiques » et on l'appréhende en termes économiques (Taussig 1983). Cela fait partie d'un processus qui, en matière de vision du monde, malgré des différences contextuelles, possède les traits d'un passage « de propriétaire terrien à un locataire du sol », selon le propos d'Esteri (1987 : 98). Là, l'introduction de notions comme « la mesure de la terre » s'oppose à la précédente organisation spatiale et introduit « le concept de la terre comme divisible et aliénable ».

LA VOIE PROTESTANTE COMME STRATÉGIE DE DÉSETHNIFICATION

On peut considérer la « déséthnification », comme j'ai nommé le processus de perte graduelle des traits ethniques, comme l'une des conséquences de la conversion au protestantisme. Elle propose le rejet des éléments identitaires d'un groupe donné comme, par exemple, la musique, la danse, la mythologie, la cosmologie, la pratique des cultes, l'habillement et plusieurs autres composantes d'une tradition.

Dans le cas particulier des Collas des Andes centrales d'Argentine, on peut identifier facilement les raisons pour lesquelles le projet de déséthnification obtient du succès. Une des clefs pour la compréhension de ce phénomène, conformément

à ma façon d'entendre les témoignages que j'ai rassemblés, réside dans la chronique du mécontentement liée au rôle et à la position auxquels on assigne plusieurs des groupes qui composent la société nationale. D'un côté, on observe que ces gens sont considérés comme les dépositaires de ce qui a un caractère « typique » ou « ethnique », de ce qui est « folklore » au sens de décoratif. Cette interprétation folklorique de l'ethnicité ne tient compte que des apparences et non de son contenu sociologique et historique. D'un autre côté, la nation traite avec mépris ces « petites têtes noires » (*cabecitas negras*) – faisant référence au métissage entre Indiens et Espagnols – ces « Indiens », ces « Boliviens » qui constituent l'armée de travailleurs à bon marché, qui émigrent en flot continu de l'intérieur vers les grandes villes. Ils fournissent aussi la « chair à canon » dans les conflits quichottesques comme la guerre des Malouines. Une opération simple et logique nous amène à conclure que, par l'élimination du premier de ces deux termes – stigmaté ethnique et nation oppressive –, le second se verra quant à lui automatiquement neutralisé.

En somme, le processus de déséthnification met en évidence une tentative d'un groupe de Collas de se libérer de leurs chaînes pour faire partie d'un « être national », conception métaphysique omniprésente dans la littérature argentine. Se libérer de leur position d'aliénés dans les représentations dominantes de la nation signifie se libérer du rôle ambigu et pénible qu'ils y jouent. Comme je l'ai déjà souligné, pour l'habitant de la Puna et de la Quebrada, se libérer de la tradition et de la définition négative de l'ethnicité dans le discours hégémonique des significations de la société nationale, veut dire emprunter un chemin qui mène à la citoyenneté effective, comme catégorie rationnelle, universelle émergente. Ils cherchent alors des références dans ce qu'ils considèrent comme des valeurs universelles. En fait, ce ne sont là que des valeurs occidentales, mais elles constituent une façon de transcender l'ambiance oppressante de la nation.

Cela explique pourquoi la responsabilité de la déséthnification, la perte d'une tradition, n'est pas perçue par plusieurs comme un prix élevé à payer. La conversion apparaît comme une stratégie viable pour renverser, en faveur du groupe, le fort antagonisme national contre les minorités ethniques. Du reste, il y a un vague sentiment que, après la conversion, on peut surpasser la nation au nom d'une majorité plus vaste, universelle. Considérant la façon dont on a procédé à la construction nationale en Argentine, on perçoit aisément l'image homogène et claustrophobe qu'on a imposée. Comme je l'ai dit ailleurs, le contingent démesurément important d'immigrants qui sont arrivés dans le pays, en plus des peuples vaincus – Amérindiens et descendants d'Africains – a débouché, en Argentine, sur une « terreur ethnique » particulière et largement encouragée. Une horreur diffuse et généralisée de tout signe différentiel dans la population, renforcée par une féroce politique éducative que l'on applique depuis le début du siècle, a transformé le pays en un environnement étouffant pour des groupes minoritaires de toutes sortes⁶. « L'être national », méticuleusement construit et vivement renforcé par des lois, des décrets ministériels, la surveillance policière ainsi que des moyens plus informels, est devenu la seule forme d'ethnicité explicite (Segato 1991). Ayant cela en tête, il est plus facile de comprendre pourquoi on choisit une voie religieuse déséthnifiante, laquelle démet simultanément la nation et la place qu'on y assigne à l'identité ethnique.

Les ethnologues latino-américains ont rapporté d'autres exemples de ce type de stratégie, où les autochtones

recherchent à lier un projet ancré dans leurs intérêts et quelque chose que l'on perçoit comme un projet humain universel. Je me souviens ici de la discussion à laquelle se référait Miguel Bartolomé (1990) avec un « célèbre érudit zapotèque », qu'il accusait de parler de « philosophie indigène » plutôt que de la mythologie traditionnelle. La culture indienne, comprise comme une philosophie et un système de pensée, devient alors une partie d'un domaine aussi inoffensif que prestigieux; elle laisse les aspects les plus fondamentaux de l'ethnicité derrière elle, dans leur inconfortable altérité, pour devenir une variante de la pensée humaine universelle. Ce rejet de l'ethnicité est du même ordre que celui des Collas de la Puna et de la Quebrada qui se convertissent au protestantisme. Ils la perçoivent comme un piège, un signe diacritique de subordination et de stagnation dans le contexte de la nation. De la même manière qu'une religion universaliste libère le groupe des valeurs d'une nation catholique, la philosophie, comme expression d'une rationalité illimitée, remplace la cosmologie et les symboles culturels ethniques.

L'AMÉRIANITÉ COLLA ET LES TENDANCES ACTUELLES DE LA MODERNISATION

La région où j'ai observé, dans les années 80, l'action modernisatrice des missionnaires protestants a vu arriver, dans les années 90, de nombreuses ONG : PUNHA, REDPUNA, WARMI, FUNDANDES, CLADE... Elles travaillent dans une perspective indigéniste classique, soit en valorisant très nettement le fait amérindien. Il s'agit là d'une tendance qui infléchit considérablement le sens que prend aujourd'hui la modernisation dans la région.

Précédemment, la modernité induite par les missionnaires protestants dans ces régions éloignées impliquait la déséthnification et l'occidentalisation, comme je l'ai montré. Des factions mécontentes du peuple colla ont alors vu dans le protestantisme une occasion d'étendre la citoyenneté et de réclamer une meilleure position pour le groupe dans la nation argentine, quitte à abandonner, pour cela, l'identité colla. Un changement brusque, dans les années 90, a réorienté la rhétorique de la modernisation. Maintenant, l'ethnique est moderne (Segato 1997). Il s'ensuit que l'identité colla est devenue aujourd'hui l'emblème de la cohésion et des revendications du groupe et n'est plus vue en opposition avec les droits et l'accès aux ressources. En ce sens, un grand changement est survenu et a remodelé le sens de l'ethnicité et son association avec les aspirations modernes, ce qui ouvre, entre autres, tout un éventail de questions quant aux réponses des missionnaires et des convertis face à la nouvelle situation.

Notes

1. J'entends par texte un « texte socialement agi » (Geertz 1973), c'est-à-dire l'articulation de l'acte et de la parole au cours de l'interaction sociale. L'ethnographe inscrit ou transcrit ce texte agi dans un texte écrit linguistiquement significatif.
2. Je désigne ici comme « protestantes » l'ensemble des Églises non catholiques (*evangélicas*) qu'on retrouvait dans la Quebrada et la Puna à la fin des années 80, au moment de ma recherche. Cela comprend l'Église baptiste (*Bautista*), les « frères libres de l'Église chrétienne évangélique » (*hermanos libres de la Iglesia Cristiana Evangélica*). Cette dernière prédominait dans l'ensemble de la Puna, et l'Église baptiste dominait dans la Quebrada et dans les localités les plus éloignées de la Puna, à la frontière de la Bolivie, comme Cusi-Cusi et Paicone. La présence de groupes

pentecôtistes était plus limitée et plus récente, se résumant à quelques maisons de rencontres de l'Assemblée de Dieu (*Asamblea de Dios*) et du Mouvement missionnaire chrétien, appelé ici *Los de Cristo*. Dans la province de Jujuy, par contre, les Mormons étaient nombreux, tout comme les membres de « l'Assemblée de Dieu » (pentecôtiste) et les Témoins de Jéhovah (millénariste).

3. Je ne propose pas ici un modèle mécaniste, homéostatique, en équilibre permanent. Il est possible que des signifiants totalement nouveaux et intraduisibles entrent en scène, ou encore des contenus totalement étrangers. En fait, les nouveaux contenus peuvent être acceptés pour saper de l'intérieur tout le système de relations sociales et économiques (voir plus loin ma description de la transformation d'une conception qualitative de l'espace en une conception quantitative).
4. J'ai cependant trouvé au moins un cas dans lequel le factionnalisme s'exprimait par des symboles catholiques traditionnels. Un antagonisme s'est manifesté entre les villages de Tumbaya et Tilcara. Ces deux localités étaient en compétition pour recevoir la Vierge de Copacabana, de Punta Corral, afin de servir de quartier général lors de l'imposante procession de Pâques. Bien que je ne dispose pas d'information au sujet des éléments politico-économiques qui se sont créés autour de ces factions, je soupçonne que les gens de Tumbaya se situaient à gauche de ceux de Tilcara (voir, plus haut, mon allusion au Christ de Tumbaya).
5. En Argentine, on ne connaît et on ne vénère le personnage de Viltipoco, héros régional de la partie andine du Jujuy, que dans la localité dont il est issu, et même là, avec diverses restrictions. Même s'il a dirigé un soulèvement général durant la période coloniale, il ne fait pas partie de la galerie des héros nationaux officiels.
6. Selon Rabey (1984), qui s'appuie sur un document personnel de Marco del Pont, le Conseil national de l'éducation a formulé, au début du ^{xx}e siècle, une exigence qu'il énonçait en ces termes : « Nous demandons aux professeurs de la région qu'ils empêchent les enfants de s'exprimer en langue quechua. » Comme le signale cet auteur, si nous associons cette directive au fort recrutement d'élèves par les différentes écoles, phénomène qui a été amplifié dans toute la région par une intervention policière notable, nous aurons un aperçu des véritables conséquences qu'a engendrées cette politique.

Remerciements

Ma recherche a été financée par le Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico y Tecnológico (Conseil national de développement technologique et scientifique du Brésil). Sur le terrain, j'ai bénéficié de l'appui de l'Institut Interdisciplinario Tilcara de l'Universidad de Buenos Aires, dirigé par le professeur Guillermo Madrazo, que je veux remercier pour son aide et son encouragement. La collaboration d'anthropologues vivant et travaillant dans cette région m'a permis de surmonter des conditions de recherche extrêmement défavorables liées à l'isolement géographique et au manque de communications et, aussi, à la méfiance ancestrale des Collas face au Blancs. Je remercie spécialement le Lic. Mario Rabey qui m'a donné des informations précieuses sur des aspects particuliers de l'ethnographie régionale. M'ont également appuyée les professeurs Flora Guzmán, Daniel González et Mercedes Garay, tous du département d'anthropologie de l'Universidad Nacional, à Jujuy. Je veux aussi remercier José Jorge de Carvalho pour la lecture attentive de mon texte et plusieurs suggestions qui m'ont aidée à l'améliorer.

Ouvrages cités

- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto, 1990 : *Revisitando la mitología. Textos míticos y educación indígena*. Présentation à la 3^e Reunión Latinoamericana sobre Religión Popular y Etnicidad, México.
- BOMAN, Eric, 1908 : *Antiquités de la région andine de la République argentine et du désert d'Atacama*. Paris, Librairie H. Le Soudier.

BOURDIEU, Pierre, 1982 : « Genese e estrutura do campo religioso », in *A Economia das Trocas Tocas Simbólicas*. Sao Paulo, Perspectiva : 14-71.

—, 1983a : « Gostos de classe e estilos de vida », in Renato Ortiz, dir., *Pierre Bourdieu*. Sao Paulo, Atica : 82-121.

—, 1983b : « O campo científico », in Renato Ortiz, dir., *Pierre Bourdieu*. Sao Paulo, Atica : 122-155.

CELS (Centro de Estudios Legales y Sociales), 2002 : *Derechos Humanos en Argentina Informe 2002 (Hechos enero-diciembre 2001)*. Buenos Aires, Siglo XXI.

COLOMBRES, Adolfo, 1977 : *La colonización cultural de la América indígena*. Buenos Aires, Ediciones del Sol.

ESTERCI, Neide, 1987 : *Conflicto no Araguaia*. Petrópolis, Vozes.

FERNANDES, Rubem Cesar, 1981 : « Fundamentalismo á direita e á esquerda ». *Tempo e Presença*, 29 : *Protestantismo e Política*. Rio de Janeiro, CEDI (Centro Euménico de Documentação e Informação) : 16-32.

GEERTZ, Clifford, 1973 : « Religion as a Cultural System ». *The Interpretation of Cultures*. New York, Basic Books : 3-30.

GIDDENS, Anthony, 1979 : *Central Problems in Social Theory*. Londres, Macmillan.

MARTÍNEZ SARASOLA, Carlos, 1992 : *Nuestros paisanos los indios*. Buenos-Aires, EMECÉ.

MERLINO, Rodolfo, et Mario RABEY, 1978 : « El ciclo agrario-ritual en la Puna Argentina ». *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* 12 (n.s.) : 34-41.

—, 1983 : « Pastores del Altiplano Andino Meridional : religiosidad, territorio y equilibrio ecológico ». *Alpanchis* 18(21) : 146-164.

MILLER, Elmer, 1977 : « Simbolismo, conceptos de poder y cambio cultural de los Tobas del Chaco Argentino », in E. Hermitte et L. Bartolomé, dir., *Procesos de Articulación Social*. Buenos Aires, Amorrurtu Editores : 22-38.

NOVAES, Regina, 1980 : « Os Pentecostais e a organização dos trabalhadores ». *Religiao e Sociedade* 5 : 65-95.

RABEY, Mario, 1984 : *El campesinado andino en Argentina en el contexto de los movimientos revolucionarios*. Présentation au 11^e « Encuentro de Estudios Bolivianos », Cochabamba.

RAMOS, Alcida Rita, 1990 : *From Eden to Limbo*. Brasilia, Departamento. de Antropologia da Universidade de Brasilia, Série Antropologia 94.

RAMOS, Víctor 1999 : *Racismo y discriminación en Argentina*. Buenos Aires, Catálogos.

RICŒUR, Paul, 1978 : *O Conflicto das Interpretações. Ensaio de Hermeneutica*. Rio de Janeiro, Imago.

RODRIGUES BRANDÃO, Carlos, 1978 : « O número dos eleitos : Religiao e Ideologia em uma sociedade de economia agrária no estado de Sao Paulo ». *Religiao e Sociedade* 3 : 53-93.

SEGATO, Rita Laura, 1991 : « Uma vocação de minoria. A expansão dos cultos afro-brasileiros na Argentina como processo de re-etnização ». *Dados, Revista de Ciências Sociais* 34(2) : 249-278.

—, 1995 : *Santos e Daimones. O politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal*. Brasília, Editora da Universidade de Brasília.

—, 2002 : « Identidades políticas y alteridades históricas. Una crítica a las certezas del pluralismo global ». *Nueva Sociedad*, numéro thématique : *Transnacionalismo y Transnacionalización* 178 : 104-125.

TAUSSIG, Michael, 1983 : *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

TESLER, Mario, 1989 : *Los Aborígenes durante el peronismo y los gobiernos militares*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, coll. Conflictos y Procesos de la Historia Argentina Contemporánea, n° 21