

La « génération » du mythe de saint Juan Diego

Réappropriation et transformation du mythe de la Vierge de la Guadeloupe

The “Generation” of the Myth of Saint Juan Diego

Reappropriation and Transformation of the Virgin of Guadalupe’s Myth

Margarita Zires

Volume 34, numéro 2, 2004

Les nouveaux enfants de Dieu : conversions récentes en Amérique latine

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1082278ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1082278ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Recherches amérindiennes au Québec

ISSN

0318-4137 (imprimé)

1923-5151 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Zires, M. (2004). La « génération » du mythe de saint Juan Diego : réappropriation et transformation du mythe de la Vierge de la Guadeloupe. *Recherches amérindiennes au Québec*, 34(2), 63–76.
<https://doi.org/10.7202/1082278ar>

Résumé de l'article

En juillet 2002, Jean-Paul II vint à Mexico canoniser Juan Diego, autochtone auquel serait apparue la Vierge de la Guadeloupe en 1531. Il s'agit d'une des nombreuses réappropriations du mythe de la Vierge, cette fois-ci un rituel médiatique typique du XXI^e siècle, régi par la logique du spectacle et des stratégies de mise en marché. Le mythe d'apparition de la Vierge, un des mythes fondateurs de l'identité nationale mexicaine, devient mythe de vie exemplaire. L'auteure examine comment les règles de vraisemblance propres au genre narratif des « vies exemplaires » viennent agir sur le mythe d'apparition. En effet, les règles de vraisemblance de ces deux genres de narratifs religieux diffèrent. Notre hypothèse est que les différentes versions existantes du mythe de Juan Diego reflètent des conflits de pouvoir au sein de l'Église catholique ainsi qu'entre les diocèses et même les paroisses.



La « génération » du mythe de saint Juan Diego Réappropriation et transformation du mythe de la Vierge de la Guadeloupe

**Margarita
Zires**

Universidad
Autónoma de
México
(Xochimilco),
Mexico

Traduit
de l'espagnol
par Elena Soldevila

La vérité est de ce monde; elle y est produite grâce à de multiples contraintes. Et elle y détient des effets réglés de pouvoir. Chaque société a son régime de vérité, sa politique générale de la vérité : c'est-à-dire les types de discours qu'elle accueille et fait fonctionner comme vrais; les mécanismes et les instances qui permettent de distinguer les énoncés vrais ou faux, la manière dont on sanctionne les uns et les autres; les techniques et les procédures qui sont valorisées pour l'obtention de la vérité; le statut de ceux qui ont la charge de dire ce qui fonctionne comme vrai. (Foucault 1988 [1976] : 158)

EN JUILLET 2002, le Pape est venu au Mexique et il y a canonisé Juan Diego, celui à qui, dit-on, la Vierge de la Guadeloupe est apparue sur la colline du Tepeyac, près de Mexico, en l'an 1531. Nous assistons alors à une nouvelle transformation du mythe *guadalupano*, à l'une de ses multiples appropriations, en plein ^{xxi}e siècle, au moyen, cette fois, d'un rituel médiatique régi par la logique du spectacle et par les stratégies de marketing. Le *mythe d'apparition guadalupano*, un mythe pluriel qui a fait preuve d'adaptabilité à différentes périodes historiques, devient dans ce contexte un *mythe de vie exemplaire*. Quelle est la signification de ce phénomène?

En intronisant la figure de Juan Diego comme un saint, ce personnage laisse le rôle de second plan qu'il occupait dans le mythe d'apparition pour jouer un rôle primordial dans son propre mythe ou à l'intérieur d'un sous-mythe, en tant que produit élargi du mythe de la Vierge de la Guadeloupe.

Dans cet article, nous désirons souligner la dimension politique de la création du mythe de saint Juan Diego. Nous voulons également faire ressortir la dimension discursive du mythe de la Vierge et, en particulier, de celui de saint Juan Diego. Pour cela, nous procéderons à l'analyse de quelques-uns des éléments des deux mythes en tant que genres narratifs. Pour finir, nous tiendrons compte de la dimension signifiante et surtout picturale du mythe du nouveau saint.

LE MYTHE DE LA VIERGE DE LA GUADELOUPE ET LE DOMAINE DU VRAISEMBLABLE

Le sens du vraisemblable n'a plus d'objet hors discours, il n'est pas concerné par la connexion objet-langage, la problématique du vrai et du faux ne le regarde pas. Le sens vraisemblable *fait semblant* de se préoccuper de la vérité objective; ce qui le préoccupe en fait, c'est son rapport à un discours dont le « faire-semblant-d'être-une-vérité-objective » est reconnu, admis, institutionnalisé... (Kristeva 1968 : 61)

Dans cette étude, ce qui nous intéresse, ce n'est pas d'analyser si le mythe est en lien avec la vérité ou avec la fausseté, mais sa vraisemblance. Nous ne travaillons pas sur l'opposition entre le mythe et l'histoire, le faux et le vrai. Nous partons de l'idée que le mythe enferme une réalité ou une vérité – parmi d'autres possibles – qui va au-delà de l'objectivité et des paramètres de la science, une réalité parfois plus vraie que le fait historique. Dans ce sens, c'est

une réalité qui est vécue (qui génère des modèles de conduite, des pratiques sociales et rituelles) parce qu'elle confère un sens social à la communauté où elle habite.

Le mythe n'est pas un produit de la volonté programmée, ni de la fantaisie, un phénomène totalement spontané, qui ne serait pas régi par des conventions sociales puisqu'il est configuré par les règles de la vraisemblance. Pour qu'un mythe puisse être cru et vécu il doit être vraisemblable et jouir de légitimité. Ce qui est vraisemblable, dans le sens qui nous intéresse ici, se fonde sur l'idée que tout ne peut pas être dit. « Ainsi donc le vraisemblable est, dès l'abord, réduction du possible, cela représente une restriction culturelle et arbitraire des possibles réels, c'est pleinement de la censure... » (Metz 1970 : 20) Ainsi, le vraisemblable est dès l'abord réduction du possible, il représente une restriction *culturelle* et *arbitraire* parmi les possibles réels, il est d'emblée censure... (Metz 1968 : 24). Cette censure aurait pour base « les discours antérieurs », ce qui est *préexistant*. Ce n'est pas n'importe quel mythe sur la Vierge de la Guadeloupe, ni sur Juan Diego, qui est vraisemblable à une époque déterminée. Au ^{xvi}^e et au ^{xvii}^e siècle, par exemple, on aurait difficilement pu énoncer que la Vierge de la Guadeloupe n'était pas vierge, qu'elle est apparue à un autochtone non baptisé ou que Juan Diego était noir ou mulâtre. Difficilement aurait-on pu formuler que ce n'était pas la Vierge, mais une divinité autochtone, qui est apparue à Juan Diego pour qu'il revienne à sa religion préhispanique. Une telle version n'aurait pas joui de légitimité auprès des secteurs gouvernants de la société coloniale de la Nouvelle-Espagne, même si elle était vraisemblable parmi les communautés autochtones.

Les mythes catholiques concernant les apparitions de la Vierge, comme celui de *Nuestra Señora de los Remedios* et celui de la Vierge de la Guadeloupe en Extrémadure, apportés par les Espagnols au moment de la conquête du Mexique, ainsi que les récits d'apparitions de divinités ou d'autres personnages autochtones, ont constitué le bouillon de culture dans lequel s'est construit un nouveau vraisemblable concernant les apparitions dans leur version mexicaine.

Cet exemple montre également que ce qui est vraisemblable est sujet à transformation. Les règles ne sont pas statiques et manifestent une nature plutôt changeante qui permet non seulement la continuité mais aussi la restructuration et l'altération figurative permanente des récits.

Le mythe *guadalupano* s'est transformé avec le temps. Dans ses différentes versions on caractérise de différentes façons le monde indigène, les conquérants, les évangélisateurs, la personne de Juan Diego ainsi que la figure de la Vierge (Zires 1992 et 1994) Qu'il nous suffise de comparer les écrits de Miguel Sánchez de 1648, au temps de la Colonie, avec le sermon de 1794 par Fray Servando Teresa de Mier à l'époque qui précède l'Indépendance, ainsi que les films et vidéos qui circulent massivement aujourd'hui au Mexique ou avec des œuvres picturales des *Chicanos* qu'on exhibe aux États-Unis, pour constater une caractérisation différente de la Vierge, de Juan Diego et du contexte historique de l'apparition (Zires 1994 et 2002).

De plus, il n'y pas qu'un seul vraisemblable. L'hétérogénéité culturelle de nos sociétés contemporaines nous porte plutôt à penser qu'il y a de multiples vraisemblables ou des régimes différents de vraisemblance. Les règles qui régissent les différents groupes et collectivités et les différents espaces sociaux sont multiples et souvent contradictoires.

C'est pourquoi il est important de porter notre attention sur la dynamique de variations des mythes, ainsi que sur leur

processus de transformation à différentes époques, à mesure qu'ils sont en train de se construire et qu'ils circulent à travers différents groupes sociaux et espaces culturels hétérogènes.

Dans cet article nous utilisons le terme « génération » du mythe pour désigner l'action qu'exercent les règles particulières de vraisemblance du genre narratif de vies exemplaires sur le mythe de la Vierge de la Guadeloupe. La « génération » du mythe de saint Juan Diego implique une réappropriation du mythe *guadalupano*, une confirmation et une transformation des règles discursives, des déplacements multiples de ses sens sur le plan sociopolitique.

Le mythe d'apparition et le mythe de vie exemplaire répondent à différents types de règles de vraisemblance. Le mythe de la vie exemplaire appliqué à la figure de Juan Diego et les différentes versions qu'on a créées autour de lui reflètent les luttes pour le pouvoir économique et le pouvoir politique entre différents secteurs de l'Église catholique, ainsi qu'entre différentes communautés, diocèses et municipales. Cela nous amènera à mettre en relief la dimension politique du mythe.

Dans ce sens, il s'agit ici de voir l'interrelation entre les notions de pouvoir et de vérité. Cela invite à reconnaître qu'il y a des règles, non seulement explicites, mais aussi implicites qui régissent la production de vérité, la production des multiples récits et des savoirs – non seulement scientifiques – qui sont créés et qui circulent dans un contexte déterminé. Ces règles qui définissent le champ du vraisemblable dans une société donnée n'établissent pas seulement ce qui ne doit pas se dire, mais aussi ce qui peut et doit être dit, par certains sujets et certaines institutions, d'une manière déterminée, dans un espace et un moment spécifiques. Nous recueillons ici les notions de « régime de vérité », d'« ordre du discours » de Foucault (1971) et de « vraisemblance » de Kristeva (1968) et de Metz (1968) – entre autres auteurs – qui suggèrent un autre horizon et qui constituent un autre regard dans ce travail.

Dans cette perspective, la vérité n'est pas unique, évidemment. L'objectivité n'est pas motif de préoccupation. Ce qui nous intéresse, c'est d'établir les mécanismes par lesquels certains discours sont qualifiés de faux ou de vrais ainsi que les critères utilisés pour les sanctionner et les jeux de pouvoir qui accordent des légitimités différentes à certaines sources et instances de communication.

DU MYTHE DE LA VIERGE DE LA GUADELOUPE AU MYTHE DE SAINT JUAN DIEGO

Dans le mythe d'apparition, Juan Diego était simplement un Amérindien nouvellement converti à la religion catholique et à qui est apparue une Vierge, brune comme lui (fig. 1) Il portait sur lui un poncho (*ayate*) sur lequel s'est imprimée, de façon miraculeuse, l'image même de la Vierge. Dans le texte nahuatl *Nican Mopohua* qui, selon l'Église catholique, est le texte le plus ancien racontant la légende de la Guadeloupe, on caractérise Juan Diego dans les termes suivants : un *macehual* (paysan autochtone), « du menu peuple », une « queue » (*cola*), une « aile » (*ala*) [Galera 1991]. La tradition orale partout au Mexique le désigne comme un « petit Indien pauvre » (*un indito humilde*). Cependant, dans tous ces discours oraux et écrits, Juan Diego ne possédait pas une histoire de vie, une biographie. Il demeurait un personnage indéfini.

Les choses ont déjà changé. Le mythe de saint Juan Diego, en tant que mythe de vie exemplaire, réclame une histoire personnalisée qui permette d'esquisser un modèle de vie à suivre. On a besoin d'un individu concret. Le processus de

canonisation introduit de nouvelles règles de création de vraisemblance : il faut prouver l'existence réelle du personnage, *prouver*, c'est-à-dire *construire* cette existence, le caractère miraculeux du personnage. Nous assistons alors à la transformation d'un aspect fondamental du mythe *guadalupano*. Le témoin oculaire, choisi par la Vierge, cesse d'être un sujet collectif indéfini et devient un individu, un produit de la modernité. La construction du mythe de saint Juan Diego oblige l'Église à définir un modèle de vie, à définir une biographie du personnage exemplaire : en somme, un homme en chair et en os. À ce moment surgit une série de questions. A-t-il réellement existé ? Y a-t-il des preuves historiques ? Où est-il né et où a-t-il habité ? À quelle classe sociale appartenait-il ? Quelle était son occupation ? Quel âge avait-il lorsque la Vierge lui est apparue ? Quel était son état civil au moment de l'apparition ? A-t-il été marié une ou deux fois ? A-t-il eu des descendants ? Quelles vertus affichait-il ?

Le fait d'avoir à répondre à tout ce questionnement, au cours des dernières années, a réveillé d'anciennes polémiques entre différents secteurs de l'Église, car tous ne partagent pas la même vision sur le récit de l'apparition de la Vierge de la Guadeloupe ni sur le personnage de Juan Diego. Cela a poussé l'historiographie catholique mexicaine à construire des archives diverses, contenant des données différentes en relation avec le personnage. Le premier point de la controverse est son existence réelle.

DEUX RÉGIMES DE VÉRITÉ CONFRONTÉS À LA RECHERCHE D'UN POUVOIR ECCLÉSIASTIQUE

Bien sûr, je ne nie pas la possibilité et la réalité des miracles : celui qui a établi les lois peut bien les suspendre ou y déroger ; mais la toute-puissance divine n'est pas une quantité mathématique susceptible d'être augmentée ou diminuée et un miracle de plus ou de moins ne lui enlève rien.

De tout cœur je voudrais qu'un fait aussi honorifique pour notre patrie fût vrai mais tel n'est pas le cas ; et si nous sommes obligés de croire et de faire connaître les vrais miracles, il nous est aussi interdit de divulguer et de soutenir les faux.

(Lettre écrite par Garcia Icazbalceta, en 1883, à la demande de l'Archevêque de Mexico, Pelagio Antonio de Labastida (cité dans De la Torre Villar 1982 : 1125-1126))

Pour l'amour de la vérité et comme une obligation de conscience (ce ne sont pas que des mots) nous devons dire que Monsieur le Cardinal Archevêque Primat de Mexico a constamment alimenté, en particulier dans cet archidiocèse et de toutes les manières possibles, l'espoir d'une canonisation. Plus encore, nous devons le dire,



Figure 1
« Première apparition de la Vierge de la Guadeloupe », auteur anonyme, XVIII^e siècle. Juan Diego est peint selon les conventions des « tableaux de castes » (*cuadros de castas*), qui représentaient les divers groupes ethniques et sociaux dans les colonies espagnoles
(Source : Cuadriello 1989 : 18)

en se servant des médias il a « satanisé » ceux qui, faisant usage de leur droit et de leur obligation, ont écrit sur ce thème aux autorités de Rome. Le scandale qui s'est parfois produit est justement dû à cette publicité. (Extrait d'une lettre envoyée au Vatican le 4 décembre 2001 par l'ex-abbé de la Basilique, Monseigneur Guillermo Schulemburg, et d'autres prêtres de la Basilique)

(Enrique Martinez et Carlos Warnholtz, et le prêtre Manuel Olimón, cité dans Olimón 2002 : 187-188)

... dans un élan d'obéissance à Dieu, en qui je crois fermement et qui est Vérité et « qui rend libres les hommes dans le Christ » : *Nihil veritas erubescit nisi solum modo abscondi*. La vérité ne doit pas avoir honte, sauf du fait qu'on ne la montre pas au grand jour.

(Tertulien, *Adversus Valentinianos*, cité dans Olimón 2002 : 11)

La croyance ou le doute concernant le récit d'apparition de la Vierge et l'existence de Juan Diego est devenue un thème crucial et polémique qui a divisé des secteurs de l'Église catholique mexicaine en « apparitionnistes » et « anti-apparitionnistes »

depuis l'époque de la Colonie. Toutefois, il y a eu des conjonctures où ce conflit a pris de l'importance en impliquant les dévots *guadalupanos* et d'autres secteurs de la société, en plus des catholiques. Ce fut le cas entre 1995 et 2002, au moment où l'on faisait des démarches pour la canonisation de Juan Diego et quand on fit connaître dans les médias la vision anti-apparitionniste de l'ex-abbé de la Basilique de la Guadeloupe, Guillermo Schulemburg. Dans cette conjoncture, en 1995, l'abbé donna une entrevue à une publication à diffusion restreinte de Cuernavaca, *Ixtus*, dans laquelle il affirma que Juan Diego serait « un symbole, non une réalité » et que le récit des apparitions constituerait non pas un « dogme de foi », mais un récit sans aucune vérification historique, une « catéchèse ou représentation théâtrale ». Les apparitions seraient plutôt « un phénomène intérieur qui fait, par une grâce spéciale de Dieu, qu'un homme voie ce que personne ne voit et entende ce que personne n'entend ». Concernant la béatification de Juan Diego, il signale son désaccord, car jamais il n'aurait existé de culte envers Juan Diego, et déclare que la canonisation serait quelque chose de « très grave » si elle devait avoir lieu (Schulemburg 2003 : 331-341).

À la question de l'intervieweur sur la possibilité d'une tromperie dans l'histoire des apparitions, puisqu'elle ne raconte pas un fait historique, Schulemburg répond :

Je dis que jamais il n'y eut une fraude d'aucune sorte... Nous ne nous trompons pas nous-mêmes et ne voulons tromper personne. Nous sommes tous des *guadalupanos*. Que le savant étudie, que le dévot continue à prier et à croire. Mais toute la force de sa foi ne se résume pas à savoir si oui ou non Elle est apparue, mais plutôt dans la théologie de Marie. (Schulemburg 2003 : 335)

Cette année-là on publie un livre de l'historien et théologien Richard Nebel sur la Vierge de la Guadeloupe, qui analyse le *Nican Mopohua* comme étant une légende qui contribuait, entre autres, à la catéchèse des autochtones en Nouvelle-Espagne. Dans la préface, Schulemburg écrit qu'il espère que cela « signifie un contribution valable pour tous ceux qui, avec un regard large et une authentique modernité, voudront approfondir la connaissance de nos valeurs, sans avoir peur de la vérité » (Schulemburg, dans Nebel 1995 : 9-11). On pose la vérité historique scientifique comme une vérité plus fondamentale encore que la tradition et la foi.

Cette façon de voir, chez celui qui était encore l'abbé Schulemburg, ne l'a pas empêché de tirer profit économiquement et politiquement du temple qui obtenait les revenus les plus importants au Mexique, ainsi que le plus grand pouvoir politique, depuis 1963. C'est à ce moment qu'il fut nommé à vie à la tête de la Basilique par le pape Jean XXIII – celui qui convoqua le Concile Vatican II, dont le but était le renouveau de l'Église dans la société actuelle. Ce renouveau reflétait indubitablement l'impact croissant des tendances rationalistes de la modernité, entre autres.

En 1995, on poursuivait les démarches pour la canonisation de Juan Diego dans une ambiance favorable, avec le pape Jean-Paul II, qui avait déjà béatifié Juan Diego et qui, à contre-courant de la pensée de Vatican II, était en train de battre tous les records quant au nombre de béatifications et de canonisations¹.

Par ailleurs, en juin 1995, Norberto Rivera devient l'archevêque de Mexico et reprend l'initiative de demande de canonisation commencée par son prédécesseur, l'archevêque Corripio Ahumada, qui avait abandonné sa charge à cause de son âge. Peu de temps après, l'archevêque Rivera demande à l'abbé de

démissionner de sa charge ; l'argument présenté est l'âge de l'abbé, qui est octogénaire. Selon le droit canon, l'âge limite pour occuper des charges comme celle de l'abbé est de 75 ans. Invoquant le caractère « à vie » de sa charge, l'abbé refuse la requête de l'archevêque. Dans cette conjoncture, les secteurs qui favorisaient la cause de Juan Diego, ainsi que les forces d'extrême-droite de l'Église, s'unirent à la lutte de l'archevêque pour destituer l'abbé en diffusant sa position anti-apparitionniste dans la presse italienne et dans les médias mexicains ; ils organisèrent de fortes mobilisations et des manifestations contre l'abbé à différents endroits de la République mexicaine en mai 1996. Dans des entrevues accordées à la presse, les autorités catholiques disqualifient l'abbé en le traitant de « dément sénile ». De multiples reportages, aussi bien dans les médias pro-catholiques que chez les anticléricaux et les défenseurs du laïcisme, font état des ressources économiques de l'abbé, de sa vie luxueuse (sans parler de celle des autres prélats catholiques mexicains). Ils construisent le personnage de l'abbé comme le prêtre sans scrupules, bien nanti, éloigné du peuple, méritant la réprobation collective et même l'excommunication.

On réussit à créer un scandale contre Schulemburg et le rejet de son personnage par le dévot *guadalupano* : en termes ecclésiastiques, l'*odium plebis*. Ce processus conduisit rapidement à la démission de l'abbé, au milieu de 1996, et l'on obtint en même temps que la direction de la Basilique et de ses ressources soit contrôlée directement par l'archevêché à travers la figure d'un « recteur » (éliminant ainsi la charge d'abbé). Toutefois, la lutte ne prend pas fin, car l'ex-abbé et le secteur de l'Église qui l'avait appuyé n'abandonnent pas leur argumentation anti-apparitionniste. La lutte atteint un nouveau climax en 1999 lorsqu'on rend public le contenu de quelques-unes des lettres envoyées au Vatican par Schulemburg et d'autres prêtres et historiens pour empêcher la canonisation (Olimón 2002 : 140-189).

Face à l'accusation que leurs opinions peuvent « nuire au peuple catholique qui croit à la Vierge de la Guadeloupe », les opposants à la canonisation se définissent aussi comme des *guadalupanos* dans la mesure où ils étudient ce culte, dans le sens signalé plus haut. Ils caractérisent le dévot de la société moderne mexicaine comme une « personne mûre » capable d'entendre « la vérité », qui se nourrit de science, d'historiographie et d'objectivité. Selon cette perspective, l'Église moderne doit se nourrir non seulement de la foi, mais aussi du savoir historique. À cause de cela, leurs lettres et leurs multiples arguments sont accompagnés de citations d'historiens modernes considérés comme des sources légitimes comme Brading (2002), Nebel (1995), Noguez (1993) et Poole (1995). Les deux derniers participent activement à la défense de la position de Schulemburg contre la canonisation et signent quelques-unes des lettres adressées au Vatican, se situant comme historiens modernes en même temps que catholiques.

La béatification et la canonisation possible de Juan Diego représentent un vrai défi pour la crédibilité et l'autorité de l'Église. Le fait d'élever à l'honneur de l'autel une personne dont on met sérieusement en doute l'existence, c'est, dans le meilleur des cas, manifester un mépris souverain pour la vérité historique. (Poole, cité dans Olimón 2002 : 124)

Les mêmes auteurs mettent en doute la légitimité des sources historiographiques utilisées par les promoteurs de la canonisation dans la *Positio* et dans le livre *La Rencontre de la Vierge et Juan Diego* (González et al. 1999), car elles datent du

Dans les pages qui suivent, j'aimerais porter mon attention sur certains aspects de cette anecdote, qui illustrent la façon d'agir de l'ordre ecclésiastique. La croyance dans le caractère miraculeux de la Vierge de la Guadeloupe et en l'existence de Juan Diego n'est pas un dogme de foi. Cependant, pour l'Église catholique, ce qui représente un problème très grave c'est le fait qu'un prêtre donne publiquement son avis à la communauté dont il se nourrit matériellement et de laquelle il reçoit reconnaissance et légitimité, en manifestant son incrédulité dans le caractère miraculeux d'un personnage religieux dont lui-même encourage le culte. L'ordre du discours religieux stipule les règles explicites et implicites du langage de la foi et les conséquences en cas de violation de ces règles. Cet ordre, en étant violé – et ici intervient la position hiérarchique de celui qui fait la déclaration, les rapports de force qu'il entretient, l'opinion publique en général et la conjoncture spécifique –, devient explicite. La position de Schulemburg n'était sans doute pas inconnue de la hiérarchie catholique au Mexique et au Vatican. Ce prélat n'a pas été un des promoteurs de la béatification de Juan Diego, même s'il était l'abbé de la Basilique en 1990. Il a suffi de rendre publiques les déclarations de Schulemburg pour générer l'*odium plebis* et pouvoir ainsi le destituer, en signalant comme une ignominie de sa part le fait de « porter atteinte à la foi du dévot et croyant *guadalupano* » (qui, dans ce contexte, semble être le sujet de moindre pouvoir et de moindre importance sociale).

différence importante dans la lutte actuelle : le rôle des médias, surtout de la télévision et de la radio, qui deviennent des intermédiaires en permettant ou en empêchant de rendre visibles ou audibles les arguments des parties impliquées, en les configurant en fonction de leurs formats et genres, en les imprégnant, en général, d'un ton spectaculaire et sensationnaliste, caractéristiques de la plupart des genres de nouvelles. Dans la tribune médiatique on a jugé l'ex-abbé plutôt que de mettre en doute la figure de l'archevêque Norberto Rivera ou les promoteurs de la canonisation, et encore moins le Pape, évidemment. On n'a pas pris non plus en considération toutes les relations de pouvoir qui étaient en jeu à l'intérieur et à l'extérieur de l'Église.



Figure 3
L'entrée du village de Cuauhtitlán de Romero Rubio
(Photo Margarita Zires, mars 2003)



Figure 4
La Parroquia del Cerrito (« paroisse de la Butte ») à Cuauhtitlán de Romero Rubio
(Photo Margarita Zires, mars 2003)

L'interprétation qu'en fait Bernardo Barranco, membre du Centre d'études de la religion au Mexique apparaît intéressante :

Le conflit n'est pas l'obsession pour la vérité chez Schulemburg, malheureusement c'est une question mondaine et de pouvoir perdu... Devant une apparente et absurde discussion entre des

supposés apparitionnistes contre des anti-apparitionnistes s'entremêlent des luttes inter-ecclésiastiques et des désirs de revanche. (*La Jornada*, 01.12.99 : 45)

Dans cette lutte pour le pouvoir ecclésiastique, on constate la confrontation de deux régimes de vérité. Dans l'un d'entre eux le récit apparitionniste est qualifié de faux ou d'invraisemblable. Donc, on met en doute l'existence de Juan Diego. On se réclame des tendances rationalistes d'un catholicisme moderne, de la théologie mariale universelle, des dogmes catholiques qui vont au-delà des croyances et des traditions locales ; on disqualifie les sources utilisées par les promoteurs de la canonisation et, à la place, on cite des livres d'historiens universitaires reconnus sur le plan national et international comme des sources dignes de foi.

Dans l'autre régime de vérité on présente comme certain et prouvé le récit apparitionniste. On disqualifie l'abbé comme étant un « octogénaire sénile et dément », dans le but de se démarquer de sa position et de la vision anti-apparitionniste. On se sert des médias comme des instances pour réunir un consensus contre l'abbé et légitimer ainsi sa destitution. On laisse de côté l'historiographie scientifique et professionnelle, et on a recours à un discours historiographique propre à l'Église mexicaine, qui correspond aux thèses apparitionnistes et donc, à la tradition et à la foi des dévots *guadalupanos*. Ce discours se trouve saupoudré, comme nous le verrons plus avant, de termes scientifiques, historiques et anthropologiques qui permettent de reconstruire sa vraisemblance à une époque moderne marquée par les règles du discours scientifique et par de croissantes tendances rationalistes.

DEUX DIOCÈSES ET DEUX CONCEPTIONS QUI S'AFFRONTENT

À partir du moment où il est question de la béatification de Juan Diego et surtout à partir du moment où on commence à générer le mythe de vie exemplaire, deux diocèses se disputent le lieu d'origine de Juan Diego, l'endroit où la Vierge lui est apparue pour la cinquième fois et le lieu de célébration de la canonisation de Juan Diego : le diocèse

d'Ecatepec et le diocèse de Cuauhtitlán qui appartiennent à différents municipes d'un même État, celui de Mexico, situé au nord de la capitale (figure 2).

Évidemment, il s'agit d'une lutte pour les retombées économiques et politiques qui découlent de l'administration du

culte. Depuis le Moyen-Âge, les pèlerins apportent des biens, de l'argent, et permettent d'exercer un certain contrôle politique aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur de l'institution de l'Église.

Traditionnellement on a toujours dit que le lieu où Juan Diego était né et où il avait vécu était Cuautitlán. C'est du moins ce que stipule le Nican Mopohua. Par ailleurs, quand on pensait à Cuautitlán, on pensait jusqu'à tout récemment à Cuautitlán de Romero Rubio. À partir du moment où il est question de la canonisation de Juan Diego, surgit un autre Cuautitlán qui appartient au diocèse d'Ecatepec, Santa Clara de Coatitla, qui, selon l'ex-curé, s'appelait jadis Santa Clara de Cuautitlán. C'est également à Ecatepec que se trouve une autre paroisse, celle de Tulpetlac, lieu où l'on assure que la Vierge est apparue à l'oncle de Juan Diego, Juan Bernardino et où il a été miraculeusement guéri. C'est la source d'une autre dispute, cette fois entre Cuautitlán de Romero Rubio et Tulpetlac.

À Cuautitlán de Romero Rubio, il existe depuis longtemps une église sur un petit promontoire et des ruines; ce lieu, dit-on, faisait partie d'une maison de Juan Diego et il est devenu, depuis 1963, un lieu de pèlerinage. Autant le curé que le chroniqueur de la place affirment que c'est là que Juan Diego et son oncle Juan Bernardino sont nés et ont vécu; en conséquence, on peut en déduire que c'est là qu'eut lieu la cinquième apparition de la Vierge à Juan Bernardino³ (fig. 3 et 4)

Or, à Tulpetlac, diocèse d'Ecatepec, on a construit depuis longtemps un sanctuaire de la Cinquième Apparition et, depuis peu, on l'a agrandi. Ce sanctuaire est également devenu un lieu de tourisme religieux et de pèlerinage (fig. 5).

Une question surgit : Quelle conception de Juan Diego a-t-on, dans les deux diocèses? Nous trouvons des mythes différents. À Cuautitlán, on dit que Juan Diego n'était pas un riche, mais pas non plus « un pauvre » (*pobrecito*) ni un *macehual* (paysan autochtone), comme on disait jadis; selon eux, il possédait des terres aux environs. Mais ce n'était pas un noble. Dans une entrevue réalisée avec des dévots du lieu (Mendoza 2002), l'opinion la plus courante le décrit comme « un villageois d'il y a très longtemps ». Selon eux, il était « brun, imberbe, un Indien robuste qui marchait chaque jour longtemps, à partir de Cuautitlán, pour pouvoir assister au catéchisme à Tlatelolco ». C'était « un artisan, sans doute un potier ou un tisserand ». Il se distinguait par son « caractère humble et pieux et aussi par sa chasteté ». À ce propos, on affirme que, bien que marié à



Figure 5
Le monument de Juan Diego à Tulpetlac
(Photo Elena Ledesma, avril 2003)

Maria Lucia, à partir de l'apparition de la Vierge il fit vœu de chasteté et n'eut plus d'enfants. Pour eux, Juan Diego est un symbole de fierté locale. Leurs grands-parents y faisaient référence depuis très longtemps.

À Tulpetlac, Ecatepec, il existe un autre mythe de Juan Diego qui découle de la version construite en grande partie par des anthropologues qui travaillent pour la cause de Juan Diego en lien avec l'évêque d'Ecatepec, Onésimo Cepeda. Selon le curé du Sanctuaire de la Cinquième Apparition à Ecatepec⁴ et

en accord avec quelques-uns des dévots interviewés par Mendoza, Juan Diego était un noble, petit-fils de Nezahualcoyotl [roi-poète aztèque, N.d.T.] « qui avait des propriétés et des terres » (Mendoza 2002). C'était un vrai athlète pour pouvoir faire ces grandes marches chaque jour à partir de Tulpetlac. Selon eux, plus qu'un artisan, c'était un « véritable artiste » qui travaillait les plumes et faisait aussi des nattes (*petates*), ce qui au temps des Aztèques était considéré comme un art. Juan Diego aurait eu plusieurs femmes et il eut de nombreux descendants qui ont vécu dans la zone d'Ecatepec ; il fut l'objet d'études minutieuses de la part d'anthropologues qui ont publié des arbres généalogiques de toute la descendance de Juan Diego (García Samper *et al.* 2001 et 2002) Selon cette version, du moment où la Vierge s'est apparue à Juan Diego, celui-ci renonça à sa maison, ses biens, ses possessions et il « devint humble ». À ce moment-là il devint *macehual*, mais « en esprit ». De plus, il devint chaste et n'eut plus d'autres enfants.

Nous nous trouvons donc en face de deux mythes ou de deux versions du mythe de Juan Diego. Deux constructions de vraisemblance particulière qui se réclament de différents modèles narratifs de vie exemplaire, articulés en même temps à des discours de caractère local, ainsi qu'à un autre type de discours appartenant à différents genres narratifs.

La vraisemblance, dans l'acception de Julia Kristeva, est le résultat d'un effet interdiscursif. Elle se produit dans l'interrelation des discours (Kristeva 1968). Un discours confère de la vraisemblance à un autre discours qui lui succède. Un discours trouve dans un autre discours qui le précède des éléments à partir desquels se construit sa vraisemblance ou son invraisemblance. La version de Cuautitlán s'appuie sur le modèle narratif des mythes apparitionnistes, où le sujet à qui la Vierge apparaît est toujours humble, pieux – et donc méritant d'être le témoin d'une apparition divine. La version de Tulpetlac s'appuie sur un autre modèle, celui du noble, du riche qui abandonne ses biens et sa vie mondaine à partir du moment où il prend contact avec la divinité, que ce soit Dieu, le Christ, la Vierge ou quelque saint. La vie de saint François en est un clair exemple.

L'appropriation particulière du mythe *guadalupano* dans la configuration du mythe de saint Juan Diego dans ces deux versions locales est très évidente. On introduit des éléments narratifs sur la vie de Juan Diego qui se rapportent à l'endroit où se produit et circule le mythe et à partir desquels celui-ci peut remplir une fonction dans la construction des identités locales. Dans la version de Cuautitlán on fait allusion à l'activité de potier, puisque la poterie est une activité qui caractérise les gens de cet endroit, tandis que la fabrication des nattes de roseaux (*tul*) est l'artisanat le plus caractéristique de Tulpetlac.

Dans les deux cas on parle de saint Juan Diego comme de quelqu'un de robuste et on fait mention de ses longues marches. Les monuments de ce personnage dans les deux endroits font ressortir les muscles de ses jambes. Cela est dû au fait que, dans l'histoire de *Nican Mopohua*, on signale que Juan Diego se rendait chaque jour à Tlatelolco pour apprendre la doctrine. C'est en s'y rendant que la Vierge lui est apparue. Conséquemment, la distance entre les deux endroits et Tlatelolco est un point qu'il faut considérer lorsqu'on construit la vraisemblance de la version du mythe. Comme il y a 38 km de distance entre Cuautitlán et Tlatelolco et seulement 10 km entre Tulpetlac et Tlatelolco, cet aspect de la narration est mis de l'avant par les habitants de Tulpetlac, car il confère une plus grande vraisemblance à leur version au détriment de la version de Cuautitlán.

Un autre aspect qui distingue les deux versions à quelque chose à voir avec la manière de décrire la condition

économique et sociale du personnage ainsi que ses vertus. Dans l'histoire de *Nican Mopohua*, il est pauvre, humble, pieux et chaste. La version de Cuautitlán est assez proche de cette version, bien que la pauvreté du personnage soit nuancée car il possédait quelques terres dans la zone. Ce dernier aspect accorde une touche locale au mythe de saint Juan Diego à Cuautitlán et permet aux gens de la place de le définir comme leur « voisin ».

Par contre, la version de Tulpetlac construit sa vraisemblance sur la base d'éléments d'autres discours qui s'éloignent de la version du *Nican Mopohua*. Entre eux nous pouvons mentionner : a) des éléments de discours de l'historiographie catholique *guadalupana* comme les textes de Becerra Tanco⁵, moins connus que le *Nican Mopohua* ; b) des éléments de discours de l'historiographie et de l'anthropologie où on s'emploie à décrire la culture indigène préhispanique, dont certains éléments sont intégrés dans l'élaboration de la vie exemplaire (García Semper *et al.* 2001, 2002). De là on construit un saint Juan Diego à l'image d'un héros aztèque⁶. Pour cela on le présente comme un noble, riche, artiste et polygame qui eut de nombreux descendants dans la région. La polygamie et la descendance multiple du personnage permet de s'assurer que différentes localités de la région pourront bénéficier des retombées du culte de saint Juan Diego. Une de ces localités est Santa Clara de Coatitla.

Dans cette paroisse, qui dépend du diocèse d'Ecatepec, l'ex-curé Fernando Uribe affirme que Juan Diego vivait dans un palais sur lequel on érigea l'église paroissiale actuelle de Santa Clara de Coatitla et qu'il était le fils d'Azcaxóchtli et de Netzahualpilli (*Proceso* [1325] : 33) Dans cette paroisse, les villageois ont toujours vénéré sainte Claire d'Assise. À partir du moment où on a commencé à construire la biographie de Juan Diego, le curé a essayé d'inculquer le culte de Juan Diego dans sa paroisse en incitant les dévots à délaisser l'image de sainte Claire. Il en résulta un tel conflit entre le curé et les gens de l'endroit que ceux-ci demandèrent à l'évêque d'Ecatepec de révoquer le prêtre, proposition qui fut carrément rejetée. On forma alors une Commission de la Foi à Santa Clara et, le 16 mai 2001, des villageois bloquèrent la route pendant huit heures en signe de protestation. Peu de temps après, on révoquait le curé. Dans une entrevue, la représentante de cette Commission affirma :

Il y a quatre cents ans que nous vénérons sainte Claire. Elle est la patronne du village et il y a toute une tradition. Maintenant, tout à coup, ils veulent changer notre histoire en nous disant : « On vous envoie Juan Diego ». C'est comme si nous avions un père et qu'après arrive un étranger qui nous dit : « C'est moi ton père ». Eh bien, non, ça ne marche pas. (Mendoza 2002)

La portée de la protestation de Santa Clara de Coatitla montre les processus historiques de construction d'identité collective en relation avec les saints patrons. Cela permet aussi de comprendre les limites de la vraisemblance de certaines versions du mythe de Juan Diego et les limites du pouvoir de ceux qui les proposent – dans ce cas, des proches de l'évêque d'Ecatepec. Devant la conclusion – prématurée – selon laquelle l'Église peut imposer n'importe quel mythe au peuple, la réponse est claire : Tout ne fait pas le poids !

UNE BIOGRAPHIE INCERTAINE DE L'AUTOCHTONE JUAN DIEGO

Le conflit entre les deux diocèses n'a jamais été résolu. Le Vatican et les autorités ecclésiastiques mexicaines chargées de la canonisation décidèrent de ne pas trancher mais plutôt de

reporter à plus tard. La canonisation n'eut lieu ni à Ecatepec ni à Cuautitlán, mais plutôt à la Basilique du Tepeyac. On décida de construire une église consacrée à San Juan Diego dans un ancien cinéma – le Linda Vista – près de la basilique, et la définition de sa biographie est demeurée incertaine. L'archevêque Norberto Rivera, qui fit office de présentateur du saint, dans le rituel de la canonisation, répéta le récit du mythe apparitionniste traditionnel selon lequel Juan Diego était originaire de Cuautitlán, sans toutefois spécifier de quel Cuautitlán il s'agissait. Il ne précisa pas non plus où avait eu lieu la cinquième apparition à Juan Bernardino, personnage qui ne fut même pas mentionné. On a passé sous silence le fait qu'il ait été marié – ou non – ou qu'il ait eu des descendants. Nulle mention non plus de son choix de demeurer chaste après avoir eu l'honneur de voir la Vierge. On n'a pas défini sa classe sociale non plus. On mentionna que sa dévotion l'avait poussé à quitter « les siens, sa maison, ses biens et sa terre », sans spécifier de quel type de terre et de biens il s'agissait ni l'occupation à laquelle il se consacrait. Tout cela est resté indéfini et cela mérite une étude plus détaillée, que nous ne pouvons pas faire ici. Juan Diego s'est vu caractérisé plusieurs fois comme un être « humble et pieux ». C'étaient ses vertus. L'archevêque Rivera ajouta sa « docilité envers les autorités ecclésiastiques ».

Jusque-là, la caractérisation conservait une totale cohérence avec le mythe apparitionniste traditionnel. De cette manière la version diffusée sur les écrans télévisés n'a pas été compromise avec l'une ou l'autre des versions locales ni avec les intérêts de diocèses particuliers, mais elle ne les a pas remises en question non plus. On respecta un ordre de vraisemblance large et vaste de l'opinion publique, ce que Metz appelle : le « discours dispersé » (Metz 1968).

Cependant, il y eut un élément nouveau. Tant l'archevêque Norberto Rivera que le Pape mirent l'accent sur son appartenance ethnique. Les deux utilisèrent pour le nommer son « nouveau » nom nahuatl « Cuauhtlatoatzin » qui signifierait 'Aigle qui parle'. On mentionna qu'il provenait de l'« ethnologie chichimèque », et le Pape mit en relief que Juan Diego représentait « toutes les ethnies du Mexique et de l'Amérique ». La phrase suivante du chef de l'Église causa un grand impact dans l'assistance et dans les médias :

Cette noble tâche d'édifier un Mexique meilleur, plus juste et solidaire, requiert la collaboration de tous. En particulier il est nécessaire d'appuyer aujourd'hui les indigènes dans leurs légitimes aspirations, en respectant et défendant les authentiques valeurs de chaque groupe ethnique. Le Mexique a besoin de ses indigènes et les indigènes ont besoin du Mexique. (Citation extraite des bulletins de nouvelles télévisées du 31 juillet 2002)

Suivit un tonnerre d'applaudissements dans le contexte d'un rituel religieux médiatisé et enjolivé par la présence de quelques indigènes folklorisés dont la fonction consistait à servir de décor. Des danseurs du genre « ballet folklorique » ont donné la touche autochtone à la cérémonie mise en scène sur le petit écran, où se côtoyaient des hommes d'affaires, des politiciens et la haute hiérarchie catholique. Le peuple, lui, est resté à l'extérieur de la basilique.

Dans les paroles du Pape, on entend l'écho des discours qui décrivent le contexte politique national : la lutte autochtone au Chiapas, l'exclusion croissante de la majorité des gens du projet modernisateur. On peut entendre le discours politique d'une Église qui perd chaque fois plus d'adeptes parmi la population en



Figure 6
Représentation officielle (et controversée !) de Juan Diego, d'après une peinture anonyme, de la collection « Les vrais portraits de l'esclave de Dieu Juan Diego », XVIII^e siècle

général et plus particulièrement parmi les indigènes qui ont opté pour d'autres groupes religieux depuis les dernières décennies.

Le lendemain le président Fox faisait ses adieux au Pape en ces termes :

Ce que nous avons vécu le jour de l'arrivée du Saint Pontife et hier, c'est le don total, c'est la conviction de ce que nous faisons... Cette visite nous laisse avec l'engagement de travailler, unis, pour les plus pauvres, pour ceux qui sont en marge, pour les exclus du développement. Et aujourd'hui nous avons déjà un saint, un saint indigène, Juan Diego, qui sera sans doute aussi une inspiration et un motif de force pour tous les Mexicains. (Proceso [1344] : 10)

Le discours de Fox, sa participation au rituel de la canonisation et le geste de baiser la main du Pape dans la cérémonie officielle de bienvenue ratifient la rupture du nouveau gouvernement avec une tradition libérale laïque qui, au moins dans les actes publics, soulignait la distance entre l'Église catholique et l'État au Mexique. Au cours de la dernière décennie, cependant, et sous les derniers gouvernements du Parti institutionnel révolutionnaire, cette distance avait déjà commencé à se réduire, comme l'ont montré les visites du Pape au temps des présidents Salinas de Gortari (1988-1994) et Zedillo (1994-2000).



Figure 7

Une des treize Scènes de la tradition guadalupana, d'un auteur anonyme du XVIII^e siècle, où Juan Diego a l'air d'un Roméo, dont la Vierge serait la Juliette

Le mythe de Juan Diego attire du public, entraîne de bonnes cotes d'écoute et rapporte aussi aux politiciens, comme on a pu le constater dans les résultats des enquêtes d'opinion publique sur l'image de Fox peu après la visite papale. Il s'agit aussi d'un produit de marketing. La production et vente d'affiches, de T-shirts, d'images, de vidéos et de tableaux de San Juan Diego

a eu un grand succès commercial. Le sacré et le profane n'ont jamais été absolument détachés; dans les sociétés contemporaines non plus, bien que leurs manières de s'entrelacer soient différentes et demandent des analyses particulières. La dimension médiatique et la place des techniques de marketing dans les stratégies religieuses doivent, chaque fois davantage, être prises en considération.

L'INDIGÈNE ESPAGNOLISÉ : DIFFÉRENCES ET VRAISEMBLANCE D'UN PORTRAIT

Dans ce contexte d'éloges des autochtones de la part de l'Église et de la part des autorités civiles, l'attention est attirée par l'approbation d'une icône officielle de Juan Diego. Celle-ci a généré elle aussi beaucoup de controverse pendant les mois qui ont précédé la canonisation. On y voit un Juan Diego espagnolisé, avec des traits européens, qui rappelle les peintures des membres du clergé, des saints européens dans la première peinture coloniale, où les règles picturales décrétaient sûrement qu'un indigène ne pouvait pas être peint comme témoin d'une apparition de la Vierge, même si la légende l'établissait ainsi (fig. 6). D'où le fait que, dans un grand nombre de tableaux des XVII^e, XVIII^e et XIX^e siècles, on ait peint Juan Diego comme un berger européen, avec son bâton et son chapeau de pèlerin, tel qu'on peignait alors les témoins d'apparitions. Dans un des textes explicatifs d'une exposition qui eut lieu au Musée de la Basilique en décembre 2002, en l'honneur du saint canonisé, on pouvait lire ce qui suit en relation avec les premières peintures de la figure de Juan Diego :

Le serviteur de Dieu est représenté depuis lors vêtu d'une chemise, d'un pantalon et d'une cape, élaborés avec le même matériel simple et blanchâtre, avec les pieds à peine couverts par les sandales que portaient traditionnellement les indigènes et avec le chapeau et le bâton de pèlerin utilisés depuis des siècles par les fidèles de Saint-Jacques-de-Compostelle.

Les tableaux de ce genre furent conçus comme des « paradigmes de vie exemplaire » en Nouvelle-Espagne (Cuadriello 1989 : 16) et ils obéissent

aux règles d'un genre pictural particulier, qui ne s'intéressent pas à la vérité mais à la vraisemblance. Elles établissent, comme il arrive dans le cas des genres oraux ou écrits, ce qui peut ou ne peut pas être peint et la façon de peindre le témoin d'une apparition, un bienheureux ou un saint dans un contexte déterminé.

À nouveau il faut signaler que les critères du vraisemblable changent et qu'il n'existe pas un seul vraisemblable pictural de Juan Diego, sinon une multitude qui coexistent, interagissent et se transforment graduellement selon les époques, puisque le personnage s'est vu lié à d'autres genres qui n'ont rien à voir avec les vies des saints, comme nous le verrons plus avant. Ce point nous amène à proposer la nécessité de travailler avec une notion flexible de « genre pictural » puisque les genres sont en perpétuelle transformation et se nourrissent les uns les autres surtout si l'on part de la notion de vraisemblance et d'intertextualité dans le sens de Kristeva (1968).

Il faut rappeler que dans la grande majorité des représentations picturales où Juan Diego apparaît, il joue un rôle secondaire, puisque ce qu'elles prétendent raconter est la légende des apparitions de la Vierge de la Guadeloupe. Cependant, il en existe un certain nombre qui représentent uniquement sa personne. Dans aucune d'entre elles on ne fait ressortir le caractère indigène du personnage, aspect fondamental dans la tradition orale et écrite du mythe *guadalupano*. Un exemple typique est le Juan Diego de style Roméo et Juliette, vêtu comme un noble chevalier, bien que portant des sandales, qui pose comme s'il était avec la femme aimée sous sa fenêtre, une image qui fait partie de treize tableaux peints au XVIII^e siècle par un auteur anonyme, qui racontent l'histoire des apparitions de la Vierge (fig. 7)⁷.

Un autre exemple curieux est une peinture où Juan Diego ressemble à un jeune Christ avec des vêtements stéréotypés de Romain, mais vêtu d'un *ayate* (poncho) d'où tombent les roses du miracle; cette toile est attribuée au fameux peintre Cabrera, aussi du XVIII^e siècle⁸. Cuadriello signale que dans beaucoup des représentations de Juan Diego :

... les traits physiques de l'interlocuteur de la Vierge ne sont pas, à proprement parler, ceux d'un homme indigène. Et cela ne tient pas à une convention adoptée par les artistes : au XVIII^e siècle il y en a qui le représentent vêtu au goût de cette époque (il suffit de le comparer aux tableaux de castes), imberbe ou portant une petite moustache clairsemée et, selon la tradition parmi les Indiens convertis, rasé à mi-tête et portant seulement un toupet et deux mèches de cheveux pendantes sur les oreilles (une tonsure *sui generis* signifiant qu'il avait reçu le baptême. (Cuadriello 1989 : 18) [voir fig. 1]

L'image choisie par l'archidiocèse mexicain est celle d'un auteur anonyme du XVIII^e siècle, et ressemble beaucoup à celle du peintre Francisco Carden, lui aussi du XVIII^e siècle, et à d'autres de ce même siècle où le témoin est seul et agenouillé.

Paradoxalement, toutes ces images appartiennent au genre des « vrais portraits du serviteur de Dieu Juan Diego », ainsi



Figure 8
Photogramme tiré du film *La Vierge qui a forgé une patrie*, du cinéaste Julio Bracho, sur lequel un Juan Diego à l'allure espagnole montre le poncho sacré à l'évêque et aux moines

nommés parce qu'ils reprennent le portrait original du personnage qu'aurait rescapé Lorenzo Boturini, qui le décrit ainsi : « J'ai le portrait original de Juan Diego lui-même, d'un coup de pinceau exquis. Il est à genoux à côté du puits de la Vierge et il regarde le sommet de la colline du Tepeyacac [sic], où lui est apparue la Grande Dame... » (Boturini 1746). En accord avec les historiens de l'art spécialisés sur ce thème (Cuadriello 1989, Berndt et al. 1995), ce portrait serait basé sur l'unique œuvre picturale connue du XVII^e siècle : une gravure d'Antonio Castro, imprimée en 1669 et reproduite dans l'*Album du 450 anniversaire des Apparitions de Notre Dame de la Guadeloupe* (Echeagaray, dir., 1981 : 88).

Les autorités de l'Église, qui proposèrent l'image officielle, construisent sa vraisemblance sur la base de ces discours qui font partie de l'historiographie catholique mexicaine mais qui s'éloignent d'autres paramètres de vraisemblance touchant d'autres secteurs plus larges de la société mexicaine. En ce sens, l'image officielle se démarque clairement des représentations

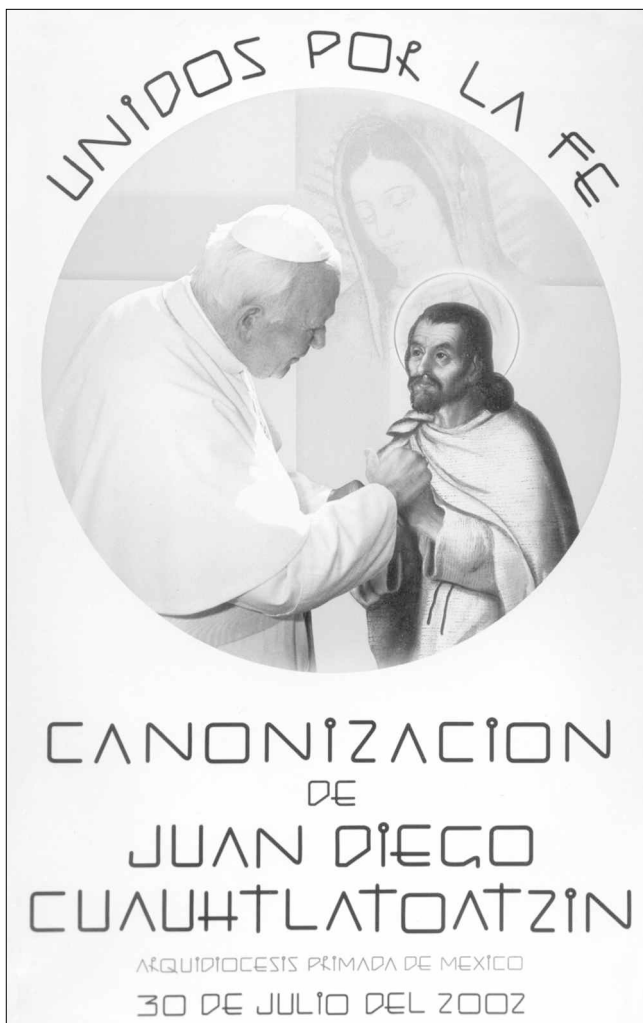


Figure 9
Emblème officiel de la canonisation de Juan Diego, juillet 2002

plus populaires et qui ont circulé dans les médias : représentations où Juan Diego est un autochtone – plus souvent encore un Métis – soumis, docile et patient, comme dans le film connu des années cinquante : *Roses du miracle* ou *Le Sourire de la Vierge*, où Jorge Martínez de Hoyos joue le rôle du témoin des apparitions. Ces représentations audiovisuelles ont contribué à la construction d'une autre vraisemblance, plus en accord, sur ce plan, avec la légende originale du Nican Mopohua. Cependant, il ne manque pas de représentations filmiques, où Juan Diego a plutôt le visage d'un Espagnol comme dans le film *La Vierge qui forgea une patrie* de Julio Bracho (fig. 8).

L'image officielle de Juan Diego provoqua bien des controverses et des rejets chez divers groupes d'historiens, qui se manifestèrent dans les médias de communication. On la considéra comme invraisemblable et on mit en doute sa légitimité. Bernardo Barranco a affirmé : « Cette image absurde qui est celle d'un Espagnol, à la barbe fournie, aux cheveux bouclés et aux yeux ronds, est une véritable insulte aux indigènes mexicains qui sont glabres, ont des cheveux raides et le teint brun. » Le directeur d'anthropologie physique de l'Instituto Nacional de Antropología e Historia, Francisco Ortiz Pedraza,

s'est exprimé ainsi : « Plus qu'à Juan Diego, il ressemble à Hernán Cortés. Il y a du racisme dans cette image car on essaie qu'il n'ait pas les traits amérindiens. » (*Proceso* [1325] 24.03.02 : 34) Même l'ex-abbé de la Basilique, Guillermo Schulemburg et d'autres prêtres et historiens, dans une de leurs lettres adressées au Vatican à l'encontre de la canonisation de Juan Diego, reprennent cet aspect de la discussion et ils écrivent :

... beaucoup d'entre nous continuons d'avoir de sérieux doutes au sujet de Juan Diego, qui était jadis un autochtone pauvre et qui maintenant est devenu un homme « blanc, barbu, noble et riche », comme il est dit dans les déclarations publiées dans la revue hebdomadaire *Proceso*, dont nous vous envoyons un exemplaire en annexe. (Olimón 2002 : 170)

À nouveau s'affrontent différents régimes de vraisemblance où la dimension politique est soulignée.

Il faut faire ressortir le fait que dans l'événement de la canonisation on a utilisé comme logotype une image qui représente Juan Diego, le Pape et, au fond, la Vierge (fig. 9). Ici nous voyons cohabiter non seulement deux images mais aussi deux mythes qui se croisent, le mythe de San Juan Diego et le mythe du Pape. Ce dernier, pour la population, est déjà saint Jean-Paul II, le Pape pèlerin, le Pape qui aime le Mexique plus que tous les autres peuples catholiques. Ce mythe redonne au Mexique, chaque fois que le Pape le visite, une identité légitime dans un moment historique où la crise économique, l'insécurité, la corruption frappent le peuple. Les dévots catholiques mexicains répondent au Pape massivement chaque fois qu'il vient. Le slogan des visites du Pape à ce pays depuis 1979 : Le Mexique : toujours fidèle ! (*México, ¡siempre fiel!*) [Zires 1992, 2000].

Dans ces versions visuelles de Juan Diego, il son corps d'athlète ressort aussi. Tout indique qu'on construit un nouveau vraisemblable pictural du personnage en accord avec les mythes de saint Juan Diego de Cuautitlán et de Tlpetlac et en accord, peut-être, avec les modèles idéaux du corps dans notre société médiatisée : le corps athlétique travaillé par le sport, dans ce cas, par les grandes marches à Tlatelolco.

QUELQUES QUESTIONS FINALES

On est frappé par le fait que ce sujet collectif qui représentait Juan Diego et qui devrait s'être transformé en un individu précis à partir de la canonisation, ne peut pas être dessiné ni défini réellement. La biographie du personnage reste floue, dû aux contradictions propres à l'Église. Cependant, les moyens de communications, les différents secteurs de l'Église et les communautés de Cuautitlán et Tlpetlac, directement concernées, vont continuer de promouvoir une biographie qui soit à leur avantage. Il est aussi en train de surgir de multiples rituels de dévotion parmi la population, encouragés par l'Église elle-même.

Nous nous trouvons dans un moment privilégié de constitution de multiples versions du mythe de saint Juan Diego : orales, visuelles et audiovisuelles, elles reflètent les luttes de l'Église, ainsi que les intérêts, les techniques de marketing et les diverses industries de la communication. Il reste à analyser plus minutieusement ces nouvelles versions du mythe.

La canonisation de Juan Diego, selon les affirmations de divers représentants de l'Église catholique, avait comme objectif de redonner sa dignité à l'autochtone, à l'exclus. Ce sont les termes qui ont été utilisés, mais dans le choix de l'image officielle on a imposé d'autres règles, une autre esthétique, celle de la Colonie, qui continue d'être en vigueur dans la manière de concevoir l'autochtone.

Pourquoi reprendre comme sources dignes de foi les œuvres picturales de la Colonie plutôt que les images médiatiques de Juan Diego qui s'accordent davantage à celle qui a prévalu dans la tradition orale qui a existé jusqu'à nos jours? Est-ce si intolérable, pour la hiérarchie de l'Église qui a choisi l'image officielle, de proposer un indigène comme exemple et comme modèle de vie à suivre au Mexique contemporain, comme il l'a été au temps de la Colonie? Est-ce si intolérable pour les dévots métis et les dévots des classes supérieures, à la physionomie européenne? Mais peut-on rendre à l'autochtone sa dignité, avec des mots, comme l'assurent les membres du clergé, sans rendre digne son image aussi?

Quel est le modèle ou quels sont les modèles de vie à suivre proposés par les différents secteurs de l'Église en plein ^{xxi}e siècle à travers le mythe de saint Juan Diego? Un indigène humble, pieux, docile, dont il faut effacer le visage ou le dessiner comme l'Autre, comme le conquérant? Sommes-nous encore au temps de la Colonie, où l'on ne pouvait pas concevoir autre chose qu'un indigène servile face aux autorités, même si le contexte médiatique et des techniques de marché qui certifient la canonisation annoncent non seulement la modernité mais aussi la soi-disant post-modernité?

Tout indique que le projet modernisateur et la démocratisation ont leurs limites et que l'autochtone ainsi que la majorité de la population métisse en sont exclus.

Ce que nous venons de présenter dans cet article nous porte à penser que ce processus complexe de fabrication du mythe de saint Juan Diego n'est pas le produit d'une intentionnalité claire et planifiée par un secteur de l'Église qui aurait la capacité de décider et d'imposer sa volonté. Ce mythe est en train d'être configuré par de multiples intérêts de différents secteurs de l'Église et de l'extérieur de l'Église, ainsi que par des logiques sociales (politiques et économiques) et discursives. Elles construisent l'ordre du vraisemblable à partir de discours oraux, écrits, picturaux, audiovisuels régis par l'ordre médiatique et par des techniques de marché qui à la fois s'affrontent et convergent.

Il reste à analyser plus en détail le type de vraisemblance attribué aux différentes versions du mythe de saint Juan Diego à Cuautitlán et Tlaxiaco et le rôle que celles-ci jouent dans la construction des identités locales dans les deux communautés, au-delà des luttes ecclésiastiques entre les différents diocèses et au-delà des pratiques liturgiques encouragées par les autorités paroissiales engagées.

Notes

1. Selon Laurentin, on assiste à une dévalorisation des apparitions après 1950. Cette tendance s'achève avec l'intronisation de Jean-Paul II, en 1978. Le nouveau pape a essayé de contrecarrer les tendances rationalistes et celles provenant des sciences et de la critique modernes qui avaient pénétré dans l'Église catholique et l'avaient peut-être rendue plus iconoclaste et « protestante ». Ce n'est pas un hasard si la proposition pour la béatification de Juan Diego a été faite en 1984. « Entre 1588, année de la création de la Congrégation pour les causes des saints et le pontificat de Jean-Paul II, il y eut 296 canonisations et 808 béatifications. Pendant son règne, ce pape a canonisé 459 personnes et en a béatifié 1274 (Ótero Bada, J.M., El ABC, Espagne, 08/04/2002 in <http://www.arvo.net>).
2. Une rivalité politique constante divisait deux factions de la classe dominante coloniale : les *criollos* (descendants d'Espagnols nés au Mexique) et les *peninsulares*, immigrants récents. Ces derniers occupaient le sommet de la hiérarchie sociale et s'opposaient

fortement à toute manifestation de nationalisme mexicain. [N.d.T.]

3. D'après les entrevues que j'ai faites en 2002 avec l'abbé Manuel Martínez Merlos et M. Alberto Fragoso.
4. D'après une entrevue avec le curé Victor Murillo en avril 2003.
5. Cet aspect requiert une réflexion plus approfondie, qui tiendrait davantage compte de l'historiographie catholique concernant la Vierge de la Guadeloupe, et que nous ne pouvons faire ici. Voir à ce sujet le remarquable travail de Noguez (1993).
6. On peut acheter à la Basilique des vidéos qui présentent cette version moderne du personnage (Zires 1994).
7. Voir le Catalogue du Centro Cultural Arte Contemporáneo (Coll. 1988), intitulé *Imágenes Guadalupeñas, Cuatro Siglos* (pl. 106 et 110, p. 124 et 126).
8. *Ibid.*, pl. 84, p. 107.

Remerciements

Ce travail fait partie d'une recherche sur les transformations du symbole et du mythe de la Vierge de la Guadeloupe, recherche financée par la UAM et le Conseil national de la science et de la technologie (CONACYT). Je remercie Mme Yael Merino qui fut mon assistante de recherche.

Ouvrages cités

- BERNDT, Beatriz, Jaime CUADRIELLO et Carmen de Montserrat ROBLEDO, 1995 : « Mosaico de Iconografía Guadalupeña ». *Artes de México* (29) : 24-63.
- BOTURINI BERNADUCI, Lorenzo, 1746 : *Idea de una nueva historia general de la América septentrional*. Madrid, Juan de Zúñiga.
- BRADING, David, 2002 : *La Virgen de Guadalupe, imagen y tradición*. Mexico, Taurus.
- CASTORIADIS, Cornelius, 1983 : *La institución imaginaria de la sociedad*, Barcelone, Tusquets, 2 vol.
- (Coll.), 1988 : *Imágenes Guadalupeñas. Cuatro Siglos*. Mexico, Centro Cultural Arte Contemporáneo.
- CUADRIELLO, Jaime, 1989 : « Los Pinceles de Dios Padre », in *Maravilla Americana. Variantes de la Iconografía Guadalupeña. Siglos XVII XIX* : 9-130. Mexico, Patrimonio Cultural de Occidente,
- De la TORRE VILLAR, Ernesto, et Ramiro NAVARRO de ANDA, 1982 : *Testimonios Históricos Guadalupeños*. Mexico, Fondo de Cultura Económica.
- ECHEAGARAY, José Ignacio, dir., 1981 : *Album del 450 Aniversario de las Apariciones de Nuestra Señora de Guadalupe*. Mexico, Ediciones Buena Nueva.
- FOUCAULT, Michel, 1971 : *L'Ordre du discours : leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*. Paris, Gallimard.
- , 1978 : *Microfísica del poder*. Madrid, Ediciones de la Piqueta.
- , 1988 [1976] : « Entretien avec Michel Foucault (réalisé par A. Fontana et P. Pasquino en juin 1976) », in Michel Foucault, *Dits et écrits 1954-1988*, t. 3 : 1976-1979. Paris, Gallimard : 140-160.
- FRAGOSO CASTAÑARES, Alberto, 1991 « Vida del Beato Juan Diego ». *Histórica*, Abril-Mayo-Junio : 5-23, Mexico, Centro de Estudios Guadalupeños.
- GALERA LAMADRID, Jesús, 1991 : *Nican Mopohua, Breve Análisis Literario e Histórico*, Editorial Jus, México.
- GARCÍA SAMPER, Asunción, Rossana ENRIQUEZ ARGÜELLO et Enrique SALAZAR y SALAZAR, 2001 : *El mensajero de la Virgen*, Mexico, Ideal Editores.
- , 2002 : *El Santo Juan Diego, El mensajero indígena de la Virgen de Guadalupe*. Mexico, Centro de Estudios Mesoamericanos.

GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, Fidel, Eduardo CHÁVEZ SÁNCHEZ et José Luis GUERRESO ROSADO, 1999 : *El Encuentro de la Virgen de Guadalupe y Juan Diego*. MEXICO, Porrúa.

KRISTEVA, Julia, 1968 : « La productivité dite texte ». *Communications* 11 : 59-83, Paris, Seuil.

LAURENTINS, René, 1995 : *Multipliation des apparitions de la Vierge aujourd'hui. Est-ce elle? Que veut-elle dire?* Paris, Fayard.

LÓPEZ BELTRÁN, Lauro, 1977 : « La Historicidad de Juan Diego », in *Segundo Encuentro Nacional Guadalupano*, 2 y 3 de diciembre de 1977 (Centro de Estudios Guadalupanos). Mexico, Editorial Jus-Mexico.

MENDOZA, Jorge, 2002 : *Los mitos de Juan Diego*. Mexico, Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco, Departamento de Comunicación Social.

METZ, Christian, 1968 : « Le dire et le dit au cinéma. Vers le déclin du vraisemblable ». *Communications* 11 : 22-33, Paris, Seuil.

NEBEL, Richard, 1995 : *Santa María Tonantzín Virgen de Guadalupe*. Mexico, Fondo de Cultura Económica.

NOGUEZ, Xavier, 1993 : *Documentos Guadalupanos. Un estudio sobre las fuentes de información tempranas en torno a las mariofanías en el Tepeyac*. Mexico, Fondo de Cultura Económica et El Colegio Mexiquense.

OLIMÓN NOLASCO, Manuel, 2002 : *La Búsqueda de Juan Diego*. Mexico, Plaza & Janes,

POOLE, Stafford, 1995 : *Our Lady of Guadalupe. The origins and sources of a Mexican National Symbol, 1531-1797*. Tucson et Londres, University of Arizona Press.

RIVERA CARRERA, Norberto, 2002 : *Juan Diego, el Aguila que habla*. Mexico, Plaza & Janés.

RUBIAL GARCÍA, Antonio, 1999 : *La Santidad Controvertida*. Mexico, Fondo de Cultura Económica, México.

SCHULEMBURG, Guillermo, 2003 : *Memorias del 'último Abad de Guadalupe'*. Mexico, Porrúa.

SENTIES RODRÍGUEZ, Horacio, 1998 : *Genealogía de Juan Diego*. Mexico, Editorial Tradición.

ZIRES, Margarita, 1992 : « Cuando Heidi, Walt Disney y Marilyn Monroe hablan por la Virgen ». *Versión* (UAM- Xochimilco) 2 : 57-94.

—, 1994 : « Los mitos de la Virgen de Guadalupe, su proceso de construcción y reinterpretación en el México pasado y contemporáneo ». *Mexican Studies/ Estudios Mexicanos* 10(2) : 281-313.

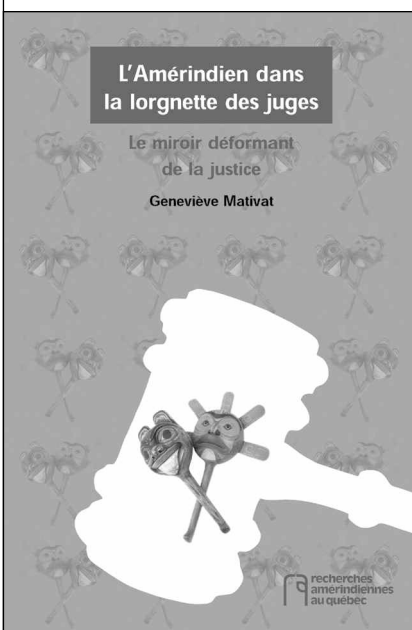
—, 2000 : « Audiovisuelle Veränderungen des Mythos der Virgen de Guadalupe. Neue politisch-religiöse Strategien. » [Transformations audio-visuelles du mythe de la Vierge de la Guadeloupe. Nouvelle stratégie politico-religieuse.] *Anthropos* 95 : 445-461.

—, 2002 : « Nuevas imágenes guadalupanas. Diferentes límites del decir guadalupano en México y Estados Unidos ». *Comunicación y Sociedad* (Universidad de Guadalajara, Guadalajara) 38 : 59-76.

VIENT DE PARAÎTRE

L'AMÉRINDIEN DANS LA LORGNETTE DES JUGES

Le miroir déformant de la justice



Geneviève Mativat

De nos jours, nombreux sont les contestataires du rôle grandissant des magistrats. Parmi ces détracteurs du pouvoir judiciaire, les autochtones s'étonnent de voir des juges blancs définir ce qu'ils sont et ce que sont leurs droits de premiers peuples.

Les juges ont-ils l'impartialité requise pour trancher une question aussi délicate et controversée ? Voilà la question à laquelle l'auteure a voulu répondre en interrogeant la production jurisprudentielle de la Cour suprême du Canada. Elle démontre que, loin d'être objectifs, les juges ont une perception stéréotypée des premières nations et réduisent leur culture à quelques manifestations et activités folkloriques obsolètes au sein d'une société capitaliste.

96 pages. Collection « Signes des Amériques », n° 13
15 \$ (20 \$ tps et port compris)

Faites parvenir votre commande accompagnée d'un chèque à :
Recherches amérindiennes au Québec
6742, rue Saint-Denis, Montréal, Québec, Canada H2S 2S2
reamqu@globetrotter.net

Consultez notre site
www.recherches-amerindiennes.qc.ca