

---

# Conversions religieuses, conflits et continuités dans une communauté tlapanèque du Guerrero (Mexique)

Martin Hébert *Université Laval*

---

**Résumé :** Malgré la division religieuse en son sein, la communauté tlapanèque de Barranca Tigre (Guerrero) n'a pas connu de violences et d'expulsions comme ce fut le cas dans d'autres communautés autochtones du Mexique aux prises avec des conflits d'une nature similaire. Le présent article cherche à examiner quelques uns des facteurs qui ont contribué au maintien d'une certaine cohésion sociale dans cette communauté depuis les premières conversions au protestantisme évangélique en 1988. Même si les loyautés entrecroisées créées par la contradiction entre la division religieuse et les nécessités de coopération économique au sein de la communauté semblent avoir joué un rôle important dans le maintien de cette relative cohésion jusqu'en 1992, les données recueillies indiquent que l'un des éléments clés nous permettant de comprendre cette cohésion est une «continuité imbriquée» (Fox 2004) dans l'attachement qu'ont tant les catholiques que les protestants à l'égard de l'imaginaire social traditionnel de la communauté.

**Mots-clés :** Pentecôtisme, autochtones, Guerrero (Mexique), intégration sociale

**Abstract:** Despite the religious division at its centre, the Tlapanèque community of Barranca Tigre (Guerrero) did not experience the violence and expulsions that were common in other indigenous communities of Mexico in the throes of conflicts of a similar nature. This article seeks to examine some of the factors which contributed to the maintenance of social cohesion in this community since the first conversions to evangelical Protestantism in 1988. Though cross-cutting loyalties created by the contradiction between religious division and the need for economic cooperation within the community seem to have played an important part in the maintenance of this relative cohesion until 1992, the data indicate that one of the key elements in an understanding of this cohesion is the "overlapping continuity" (Fox 2004) in the attachment felt by both Catholics and Protestants to the imaginary social tradition of the community.

**Keywords:** Pentecostalism, Indigenous, Guerrero (Mexico), social integration

Dans la communauté tlapanèque de Barranca tigre<sup>1</sup>, située dans les montagnes de l'est de l'état du Guerrero, vingt-cinq maisonnées se sont converties au protestantisme évangélique au cours des vingt dernières années. Dans une communauté de 185 maisonnées, cette transformation religieuse a eu un impact important sur la dynamique du village. Pourtant, contrairement à ce qui a été observé dans d'autres communautés autochtones mexicaines géographiquement et culturellement proches de Barranca Tigre (Beaucage 2004; Macaire 2004; Rangel Lozano 2001), cette division religieuse n'a ni donné lieu à des violences physiques, ni débouché sur des expulsions de familles ou sur la scission de la communauté.

Tout en reconnaissant le caractère contingent du *modus vivendi* relativement pacifique observé à Barranca Tigre et la possibilité toujours présente de dérapages, il semble utile de se pencher plus avant sur les divers facteurs qui ont pu contribuer au maintien d'une certaine unité communautaire depuis une vingtaine d'années malgré un clivage religieux important. L'objectif d'une telle démarche ne peut, malheureusement, être la généralisation de «règles» applicables à la gestion des conflits existants dans d'autres communautés, ou même l'inférence sérieuse des raisons pour lesquelles l'unité a été préservée au sein d'autres villages tlapanèques. Comme nous allons le voir, les facteurs qui, selon l'analyse que je présente, ont influencé la dynamique propre à Barranca Tigre sont trop spécifiques et dépendants de l'histoire locale pour être directement transposés à d'autres communautés sans que leur impact ne soit réévalué en profondeur. Au mieux, nous pouvons espérer que les facteurs institutionnels, économiques et discursifs identifiés ici s'avèreront utiles à la formulation d'hypothèses de travail pour comprendre d'autres dynamiques communautaires.

Étant données ces limites, l'objectif premier qui motive le présent article est plutôt celui de mettre en lumière la complexité sociale et symbolique associée à la gestion d'un conflit religieux particulier. Je cherche donc

ici, par l'usage de la méthode ethnographique, à montrer comment des facteurs socio-économiques et des facteurs relatifs à l'imaginaire tlapanèque, influencés tant par de grandes mouvances mondiales que par des particularités locales, s'articulent entre eux de manière dynamique et viennent influencer ce que l'anthropologue est à même d'observer sur le terrain. Le sujet de cette étude est donc d'abord et avant tout Barranca Tigre, c'est-à-dire une communauté telle qu'elle est vécue et imaginée tant par les catholiques que par les protestants qui l'habitent et telle qu'elle se pose comme un enjeu du conflit réel, mais encore gérable, qui oppose ses habitants.

Pour ce faire, le texte est organisé en quatre grandes parties. La première tente de situer brièvement le conflit religieux de Barranca Tigre dans son contexte historique et géographique pour ensuite se pencher sur l'évolution du conflit lui-même dans la communauté. La seconde partie tente de montrer comment à la fin des années quatre-vingt, alors que la division religieuse de la communauté s'accroissait, une diversité de facteurs d'ordre économique liés au retrait de l'aide gouvernementale aux producteurs de café de la région, ont contribué à l'émergence de «loyautés croisées» dans la communauté et, ainsi, ont peut-être contrebalancé les effets de la division religieuse croissante de la communauté à un moment critique. Dans la troisième et la quatrième partie, j'examine comment, dans la foulée de la crise du café à la fin des années 1990, des facteurs liés à l'imaginaire social des habitants de Barranca Tigre ont pris une importance considérable pour le maintien d'une certaine cohésion dans un contexte où les imaginaires religieux traditionnels étaient sévèrement remis en question par les nouveaux convertis. Finalement, en conclusion, j'utilise le concept de «continuité imbriquée» pour aborder le mélange de conflit et de coopération que l'on observe aujourd'hui à Barranca Tigre.

## Conversions et conflits à Barranca Tigre

Comme plusieurs auteurs l'ont démontré, l'abandon du catholicisme n'est pas un phénomène nouveau dans le Mexique rural (Collier 1994; Kray 2004). La présence marquée du protestantisme dans ce pays remonte au XIX<sup>e</sup> siècle, alors que les libéraux mexicains décidèrent d'inviter des missionnaires protestants afin de miner le pouvoir politique important de l'Église catholique de l'époque (Collier 1994).

Dans plusieurs régions autochtones, c'est vers les années trente que le gouvernement mexicain permit aux Wycliffe Bible Translators, organisation sœur du Summer Institute of Linguistics, d'entreprendre des efforts de traduction de la Bible en langues autochtones. Du fait de

cette présence, les traducteurs furent en position d'amorcer leur entreprise missionnaire et de mettre en branle un processus de conversion des populations autochtones qui allait connaître un succès important dans les états du Yucatán et du Chiapas en particulier (Kray 2004).

Au Guerrero, la présence de missionnaires protestants a été documentée depuis les années 1940 avec, notamment, l'établissement de H.V. Lemley et de sa femme dans le *municipio* de Tlacoapa, qui allait devenir un centre important du protestantisme dans la région (Oettinger 1974; Rangel Lozano 2001).

L'approche missionnaire des Lemley les mena à étudier avec attention la langue tlapanèque et à produire les premières données ethnographiques et ethnoлингuistiques sur ce groupe (Lemley 1949, 1955). Comme ce fut le cas dans d'autres régions du Mexique, ces connaissances servirent à avancer l'entreprise de conversion des Lemley en permettant un contact intime et direct avec les Tlapanèques. Dans le cas de Barranca Tigre, la présence de missionnaires évangéliques est datée par les gens à 1988, époque où un homme de Tlacoapa arriva dans la communauté. Face à la surprise exprimée par les habitants du village devant la présence d'un étranger à peau pâle (un *güero*) parlant couramment tlapanèque, ce missionnaire du Summer Institute of Linguistics est réputé leur avoir répondu qu'il parlait cette langue car «le tlapanèque est la langue de Dieu». Plusieurs personnes furent impressionnées et prêtèrent une oreille favorable à son message. Quelques années plus tard, dans un contexte de crise majeure provoquée par le retrait de l'aide gouvernementale aux petits producteurs de café, un cultigène qui était devenu la base de l'économie des communautés autochtones de la Montagne du Guerrero, le nombre de conversions connut une forte hausse dans la région (Beaucage 2004) et atteignit alors son niveau actuel à Barranca Tigre.

Ces conversions au protestantisme ne firent certainement pas l'unanimité dans la communauté. En particulier, l'un des principaux points de friction entre les catholiques et les nouveaux protestants a été le refus de ces derniers de prendre part au système de charges religieuses. Traditionnellement, lorsqu'un tel refus était exprimé par un individu ou par un petit groupe, les autorités de la communauté ont généralement eu la possibilité de contraindre ces personnes à participer.

Chez les catholiques, les réticences exprimées face à cette participation sont généralement liées à un manque de ressources économiques à contribuer pour l'organisation des fêtes. Ces hésitations sont en général promptement réprimées par les autorités, qui n'hésitent pas à mettre les récalcitrants en prison jusqu'à ce qu'ils acceptent de remplir leurs obligations envers la communauté.

Mais lorsqu'un nombre important de personnes refusent de participer à ces charges, le problème devient passablement plus complexe. L'accent mis sur le consensus dans le processus décisionnel communautaire ne permet pas aux autorités d'incarner un nombre important de personnes qui leur tiennent tête de manière organisée. Une telle action ne ferait que précipiter un conflit ouvert dans la communauté, qui viendrait mettre en lumière l'incapacité des autorités en place à faire une partie très importante de leur travail, c'est-à-dire voir à l'harmonie et à la coopération à l'intérieur de la communauté.

Le rôle que jouent les autorités civiles comme dernier recours dans l'application de l'impératif de coopération aux activités religieuses et l'obligation qu'ont ces mêmes autorités de prévenir les conflits ouverts dans la communauté devinrent rapidement, dans un contexte de division religieuse croissante, les deux pendants d'un dilemme très sérieux qui ne tarda pas à prendre les proportions d'une véritable crise communautaire. Par contre, et contrairement à ce qui a été documenté dans certaines autres régions du Mexique et du Guerrero, malgré des divisions profondes, les catholiques et les protestants évangéliques de Barranca Tigre réussirent néanmoins à en venir à une certaine entente tacite qui, jusqu'à aujourd'hui du moins, a permis d'éviter la scission de la communauté.

La position adoptée par les premières autorités communautaires confrontées au problème de la division religieuse fut assez timide. Elles refusèrent de reconnaître, dans leur discours public, la division qui se développait dans la communauté et s'abstenaient, dans un contexte semi-privé, d'exercer trop de pression sur les familles converties, désormais connues comme «*gente de religión*», qui refusaient de prendre part au système de charges religieuses. Cette attitude conciliante, adoptée par maintes administrations depuis 1988 (la rotation des charges se faisant chaque année), ne libérait cependant pas entièrement les nouveaux convertis de leur obligation de participer au système de charges. Ils étaient plutôt fortement encouragés à prendre part (*dar servicio*) aux charges civiles.

Cette stratégie met en évidence la réinterprétation, présente dans le discours officiel des autorités civiles de la communauté du moins, du refus des nouveaux convertis de participer au système de charges religieuses comme une forme de *spécialisation* dans une branche du système de charges plutôt qu'un refus catégorique de participer. Comme nous le verrons, une telle spécialisation n'était d'ailleurs pas totalement inconnue au sein de la population catholique de Barranca Tigre.

Même si le discours public était ajusté pour maintenir une certaine harmonie «officielle» dans la commu-

nauté, les discours privés – y compris ceux des membres catholiques des autorités civiles – se montraient souvent beaucoup plus durs dans leurs jugements formulés à l'égard de la minorité convertie.

Don Augustino, par exemple, est un aîné de la communauté qui a été particulièrement actif au sein du système de charges religieuses au cours de sa longue carrière. Il est aussi l'une des personnes du village les plus volubiles à l'encontre des évangéliques. Sur la porte de sa maison, les visiteurs sont accueillis par un autocollant annonçant: «Ce foyer est catholique, nous n'acceptons aucune propagande protestante, ni d'autres sectes. Vive le Christ Roi! Vive la Vierge de Guadalupe, mère de Dieu!». Il est spécialement vexé par ce qu'il perçoit comme un manque de participation des nouveaux convertis aux tâches communautaires. Pour lui, la conversion a éloigné les gens de la vie communautaire et, ce faisant, a affecté le caractère des convertis :

Tout ce que ces gens veulent faire, dit-il, c'est de manger. Ils ne respectent plus nos coutumes. Avant, ces gens participaient dans la communauté, ils occupaient des *cargos*, ils allaient à l'église et priaient comme tout le monde. Certains étaient musiciens et jouaient lors de nos événements religieux. Mais ils se sont convertis et, maintenant, ils ne veulent plus rien faire. Ils ne participent pas aux travaux collectifs (*faena*), et n'occupent plus de charges. [ma traduction]

Cette dernière remarque, même si elle est représentative de l'opinion généralement exprimée par les catholiques de la communauté, ne tient cependant pas compte du fait qu'un certain nombre de convertis évangéliques occupent bel et bien des charges civiles et que les mai-sonnées évangéliques paient leur cotisation monétaire annuelle aux autorités civiles. Quant à leur participation dans la vie rituelle de la communauté, les évangéliques préfèrent la caractériser de la manière suivante :

Nous ne participons pas dans la coutume (*costumbre*) ni aux célébrations religieuses traditionnelles [lire, «catholiques»] parce que nous pratiquons les rituels prescrits par la Bible et parce que nous sommes fidèles à sa lettre. Cependant, nous ne refusons pas de participer à la gestion de la communauté. Au contraire! La Bible nous enseigne que nous devons être actifs dans notre communauté. Pour ce qui a trait à la vie civile, nous voulons faire notre contribution car nous sommes tous frères. Par exemple, nous ne prenons pas part aux rituels traditionnels, ni au jour des Morts. Mais à Noël, nous organisons un grand festin, auquel nous invitons toute la communauté. À l'aide d'un microphone et d'un haut-parleur, nous transmettons notre invitation à tous

et leur disons que s'ils veulent partager notre repas, ils sont les bienvenus. Nous ne prenons pas part à certaines coutumes traditionnelles de la communauté, mais ceci ne veut pas dire que nous n'avons pas de respect pour ceux qui y participent. Nous sommes tous égaux et nous méritons tous le respect de nos frères.

Malgré leur retrait volontaire des pratiques religieuses traditionnelles et catholiques, les évangéliques affirment leur attachement à la communauté en demeurant actifs dans le système civil et en organisant un repas de Noël. Cependant, même si la coupure entre ces derniers et la vie communautaire n'est pas aussi complète et dramatique que ne peuvent le laisser croire certains informateurs catholiques, il semble que l'image d'harmonie et de cohabitation pacifique présentée par l'homme évangélique que nous venons de citer n'est pas aussi exacte qu'on aimerait l'espérer. Le discours que tiennent les protestants de Barranca Tigre à propos de la liturgie catholique peut, comme nous le verrons, s'avérer plutôt sévère.

Le tableau qui ressort de l'intersection de ces multiples discours reste donc dominé par des tensions importantes. Mais, malgré tout, on peut toujours observer à Barranca Tigre un certain degré de cohésion sociale et de coopération. Même les personnes les plus critiques face aux pratiques religieuses des convertis insistent sur le fait que la division religieuse de la communauté n'a pas dégénéré en confrontations ouvertes et violentes : « Ces gens ne causent pas de problèmes réels » nous dit un informateur catholique. « Ils vivent seulement à part de la communauté. Nous n'approuvons certainement pas leur comportement, et nous approuvons encore moins leur dédain pour nos coutumes, mais nous n'avons pas eu de confrontation ».

### **Transformations économiques et loyautés entrecroisées**

Devant cette cohabitation relativement pacifique, il convient de nous interroger sur les différents facteurs qui peuvent avoir contribué au *modus vivendi* que l'on peut observer entre les catholiques et les évangéliques de Barranca Tigre. Dans plusieurs régions autochtones du Mexique, des divisions semblables à celles que j'ai pu observer, qui génèrent des sentiments comparables à ceux exprimés en privé par mes informateurs, ont parfois conduit à des fractures beaucoup plus profondes et permanentes que ce ne fut le cas à Barranca Tigre. L'expulsion et la persécution pour motifs religieux, dont le cas de figure est probablement la communauté tzotzil de San Juan Chamula, au Chiapas (Gossen 1999), est un phénomène qui menace plusieurs communautés autochtones divisées au Mexique. Néanmoins, à Barranca Tigre l'ex-

pulsion ne semble pas avoir été sérieusement considérée et aucune violence physique directe n'a été rapportée.

Ce fait ne semble attribuable ni à une cohésion sociale particulièrement forte dans la communauté, ni à des initiatives de résolution de conflit particulièrement inspirées menées par les autorités civiles. Il semble plutôt lié à un ensemble de facteurs contextuels.

Le premier de ces facteurs est la coïncidence de deux séquences d'événements qui se sont déroulés à la fin des années 1980. La première de ces séquences s'est amorcée avec l'arrivée des missionnaires évangéliques. La seconde procède du retrait de l'aide gouvernementale aux producteurs de café et de la crise que cette mesure a engendrée. En peu de mots, nous pouvons dire que, au moment même où des lignes de division religieuse se développaient à Barranca Tigre, la communauté se trouvait contrainte par la conjoncture économique à s'engager dans la création d'une coopérative caféière autochtone d'ampleur régionale (Hébert 2000b; Johnson 2001).

La principale scène où se jouait le drame de la division religieuse était, comme nous l'avons vu, les organisations religieuses de la communauté. Les *mayordomos* et les présidents de confréries en charge de l'organisation des fêtes religieuses rendant hommage aux saints catholiques commencèrent alors à faire face à une résistance de plus en plus grande de la part des maisonnées nouvellement converties. Ces dernières refusaient, avec une assurance croissante, de participer à l'organisation et au déroulement de ces célébrations de quelque manière que ce soit. Par contre, au moment même où les tensions liées aux charges religieuses s'intensifiaient, les autorités civiles de la communauté, de pair avec des communautés voisines et des acteurs régionaux, étaient engagées dans un important processus de mobilisation autour des questions caféières. Il est possible que la crise de l'économie communautaire provoquée par l'effondrement des prix du café à la fin des années 1980 ait créé, elle-même, des divisions dans les communautés, notamment selon des lignes de fracture socioéconomiques préexistantes (Montejo 2004). Mais ces divisions liées aux transformations économiques en cours ne semblent pas s'être alignées selon la division émergeante entre catholiques et protestants.

Le résultat de cette double dynamique semble avoir été qu'à mesure que les divisions à propos de la question religieuse devinrent plus profondes, la convergence des intérêts économiques entre catholiques et protestants, tous producteurs de café, vint agir comme une force centripète mettant en évidence un certain impératif de coopération économique. Le dynamisme des promoteurs de la coopérative caféière, malgré le fait que certains d'entre eux appartenaient au clergé catholique, contribuait cer-

tainement, à la fin des années 1980 et au début des années 1990, à stimuler chez plusieurs habitants de la région le sentiment que leur sort économique dépendait de leur capacité à coopérer.

Ce dynamisme a eu pour conséquence que, ayant adopté la culture caféière pour profiter des programmes offerts par le gouvernement mexicain au début des années 1980 au même titre que les autres habitants de Barranca Tigre, les maisonnées évangéliques virent un clair avantage à se joindre au mouvement coopératif autochtone lorsque ces programmes prirent abruptement fin quelques années plus tard.

Sans prétendre trouver dans cette coïncidence de deux dynamiques parallèles, la religieuse et l'économique, une explication suffisante du caractère relativement pacifique de la cohabitation religieuse à Barranca Tigre – position qui serait un peu paradoxale dans la mesure où il est fort probable que la division religieuse soit, elle-même, attribuable en partie à la crise économique (Beaucage 2004) – il semble que les effets de cette coïncidence soient consistants avec ceux mis en relief par les auteurs qui ont développé la théorie dite des «loyautés entrecroisées» (*conflicting loyalties theory*). Comme tels, ils peuvent nous apporter une première ébauche explicative dans la mesure où, vue à la lumière de cette théorie, l'existence de divisions, de tensions et de conflits à l'intérieur de la communauté n'est plus inconsistante avec le maintien paradoxal de certaines formes de coopération au sein de cette dernière.

Cette manière d'aborder les conflits communautaires, qui prend racine dans les efforts de Max Gluckman pour comprendre les conflits et la continuité sociale dans un cadre unifié, est fondée sur l'idée que dans une petite communauté les conflits ne prennent généralement pas la forme d'une opposition complète et définitive entre les partis. Cette théorie est articulée autour d'une vision du social où un individu entretient simultanément plusieurs types de relations avec divers individus au sein de son groupe. Cette multitude de liens fait en sorte que deux factions qui sont en conflit sous un certain rapport (disons, religieux) demeurent à l'intersection de multiples réseaux de coopération (familial, économique, politique, ou autre) qui s'entrecroisent et se chevauchent. Comme l'écrit Elizabeth Colson, les divers systèmes de relations agissent alors comme des entraves à la mobilisation générale d'un parti contre l'autre, alors qu'au même moment, des pressions centripètes émergent des réseaux non polarisés par le conflit et incitent les partis à revenir à des stratégies plus coopératives (Colson 1953).

Ainsi, parce que les membres de chaque parti impliqué dans la dispute entretiennent, pour des raisons autres

que celles qui sont à la base du conflit, des liens avec des membres du parti «adverse», ils auront intérêt à trouver rapidement une solution pacifique au conflit. Car si ce conflit persiste ou s'envenime, ces autres liens seront rompus et chaque individu perdra davantage que ce qu'il escomptait gagner du conflit. Ce sont donc ces loyautés entrecroisées, qui sont d'ordre rituel chez Gluckman (1955) mais que Colson associe clairement à des impératifs économiques, qui font en sorte que, selon ces auteurs, dès qu'un conflit éclate, des mécanismes de conciliation (lorsqu'ils existent) sont aussitôt mis en marche.

La double dynamique ayant affecté Barranca Tigre depuis la fin des années 1980 semble avoir été propice au développement de telles loyautés entrecroisées. D'une part, les conversions religieuses vécues dans la communauté ont eu un effet centrifuge, c'est-à-dire globalement diviseur pour la communauté. D'autre part, la crise caféière et le besoin immédiat de coopérer économiquement pour assurer la subsistance des familles productrices – catholiques et protestantes – a eu l'effet d'une force centripète renforçant la dépendance des membres de la communauté les uns par rapport aux autres. L'effet des divisions religieuses a donc été mitigé par des nécessités d'ordre économique entre 1989, date du retrait définitif de l'aide gouvernementale, et 1992, date de fondation d'une seconde coopérative caféière dans la région (la Unión Regional Campesina (URC), nouvelle concurrente de Luz de la Montaña, à laquelle appartenait Barranca Tigre). À partir de 1992, les protestants de Barranca Tigre se joignirent à la URC alors que les catholiques demeurèrent avec Luz. Mais la première onde de choc des conversions avait déjà eu quatre années pour passer, quatre années durant lesquelles les loyautés religieuses et les intérêts économiques étaient bel et bien entrecroisés, et au cours desquelles un certain régime de cohabitation a pu s'établir dans la communauté.

### **Imaginaire social, impératif de participation et spécialisation des carrières**

Malgré le fait que les réalités économiques semblent avoir joué un rôle dans le maintien d'une certaine cohésion au sein de la communauté, du moins pendant les années critiques de 1988 à 1992 ayant immédiatement suivi les premières conversions, il serait erroné de prétendre que la nécessité économique soit le seul facteur qui ait contribué au mélange paradoxal de conflit et de coopération qui a émergé de la double dynamique que je viens de décrire. Les impératifs de survie économique ont peut-être contribué dans une certaine mesure au désir exprimé par les évangéliques de coopérer avec le groupe majoritaire afin d'obtenir des termes plus favorables pour la production et

la commercialisation de leur café. Mais pourquoi la majorité aurait-elle acquiescé à une telle demande? En termes strictement économiques, la participation de quelques familles supplémentaires n'allait pas avoir un impact très important sur le volume total de production et, par conséquent, allait avoir une contribution marginale au pouvoir de négociation de la coopérative face à des acheteurs potentiels. De plus, nous avons vu qu'après 1992 l'entrecroisement des loyautés religieuses et des intérêts économiques est devenu sensiblement moins important qu'il ne l'était avant cette date. Alors comment expliquer la persistance du régime de cohabitation établi?

Aussi, comme nous l'avons vu, chez les Tlapanèques le refus de participer aux les systèmes de charges a traditionnellement été considéré comme un manquement grave et, comme tel, a toujours été susceptible d'être sévèrement réprimandé. J'ai déjà mentionné l'emprisonnement des individus réfractaires à la participation, mais à Barranca Tigre dans certains cas les punitions pouvaient aller au-delà de cette mesure et prendre la forme de punitions corporelles publiques, voire d'expulsion de la communauté. Alors pourquoi la population catholique a-t-elle accepté cet arrangement?

Ici je voudrais suggérer l'intervention d'un second ensemble de facteurs, imaginaires plutôt qu'économiques, qui seraient venus influencer l'arrangement particulier observé à Barranca Tigre, où la spécialisation d'un groupe dans les charges civiles au détriment de sa participation aux charges religieuses a été tolérée.

L'impact des facteurs imaginaires sur cette dynamique peut facilement être sous-estimé si l'on ne problématise pas la notion même de «conversion» religieuse. En insistant trop sur ce que le processus de conversion change dans la vision du monde d'une personne ou d'un groupe, sur les nouveaux éléments que la conversion ajoute à un imaginaire ou sur ceux qu'elle pousse à l'arrière plan, il est facile de négliger certaines continuités importantes. Ce point aveugle, pourrions-nous dire, dans le traitement de cette question semble refléter une propension de l'anthropologie contemporaine à centrer ses questionnements sur le changement socioculturel et, inversement, à sous-problématiser les continuités (Fox 2004).

Nul doute que la conversion religieuse est le moteur d'importantes transformations dans une communauté. Il ne semble pas justifié, pour autant, de parler d'emblée de coupures radicales sans ouvrir la porte à la possibilité théorique qu'il existe des continuités sociales et culturelles qui persistent après la conversion. Cette persistance s'opérerait non pas par simple inertie, mais plutôt par ce que Fox nomme la continuité «imbriquée» (*embedded continuity*) c'est-à-dire «découlant de la loyauté et

de la fierté dont les gens font preuve par rapport à leur mode de vie» (Fox 2004:296, ma traduction). Par l'utilisation de ce concept, l'agencéité des sujets anthropologiques se voit ici remise au premier plan comme élément de réponse aux questions soulevées au début de cette section.

Outre son utilité pour nous faire voir les continuités sociales et culturelles comme le résultat de choix faits dans des contextes de transformation importante, comme l'est indubitablement celui de la conversion religieuse à Barranca Tigre, le concept de continuité imbriquée nous permet de réconcilier les observations en apparence paradoxales que nous avons faites à Barranca Tigre. Comment, en effet, rendre compte du fait que dans une communauté où l'appartenance est très largement définie par la participation au système de charges et où des mécanismes sociaux existent explicitement pour contraindre les individus à participer, le désistement d'une partie de la population n'a pas mené à l'éclatement de la communauté alors que d'autres exemples ethnographiques nous indiquent qu'un tel éclatement est certainement possible, et peut-être même probable?

Il ne sera pas possible ici, et peut-être ne le sera-t-il jamais, de décrire tous les éléments qui font la particularité du cas de Barranca Tigre. Il sera également impossible, dans le cadre d'un seul article, de complètement saisir l'articulation de ces éléments entre eux et leur rapport avec le contexte communautaire, régional, voire national et international, particulier dans lequel se sont déroulées les conversions dont il est question ici. Par contre, l'idée de continuités imbriquées, en ce qu'elle postule «une continuité de croyances et de valeurs, mais pas nécessairement une continuité de pratiques» (Fox 2004:296, ma traduction) peut nous être utile pour comprendre la dynamique particulière de Barranca Tigre. Dans le cas de cette communauté, nous pourrions dire que l'imaginaire social, qui ne dépend qu'en partie de l'imaginaire religieux, présente en effet des continuités importantes entre les deux groupes religieux.

Il ne fait pas de doute que la conversion au protestantisme évangélique a mené à des transformations importantes dans l'imaginaire religieux des convertis. Ces transformations, comme nous l'avons vu, se sont fait sentir sans ambiguïté dans leurs pratiques. Mais l'imaginaire religieux peut difficilement être conçu comme une catégorie autonome et imperméable aux autres dimensions de l'imaginaire. Il coexiste avec d'autres ensembles structurés de représentations dont, c'est vrai, il sert souvent de toile de fond – spécialement dans des sociétés dites «traditionnelles» – mais qui en demeurent néanmoins autonomes sous d'autres aspects.

Les tlapanèques, comme tout autre groupe social, possèdent un imaginaire social. Cet imaginaire est réalisé empiriquement à travers un langage souvent intimement lié à celui de la religion ancestrale – à tel point que l'un et l'autre semblent parfois inextricables – mais existe, néanmoins, largement à part de cette « religion » rejetée par les nouveaux convertis. La raison pour laquelle il est possible de donner un sens à la notion d'imaginaire social est que l'objet auquel elle renvoie est à la fois plus circonscrit et moins ambitieux que celui de l'imaginaire religieux. Charles Taylor exprime la nature de l'imaginaire social de la manière suivante :

It incorporates a sense of the normal expectations we have of each other, the kind of common understanding that enables us to carry out the collective practices that make up our social life. This incorporates some sense of how we all fit together in carrying out the common practice. Such understanding is both factual and normative ; that is, we have a sense of how things usually go, but this is interwoven with an idea of how they ought to go. [Taylor 2004:24]

On constate que même si cet imaginaire s'articule certainement avec des images religieuses, surtout dans les sociétés qui n'ont pas vécu le processus de sécularisation décrit par Sironneau (1982), il parle littéralement d'autre chose.

Comme il a été montré ailleurs (Hébert 2000b), l'imaginaire social tlapanèque semble très étroitement articulé avec la révérence exprimée pour les ancêtres « fondateurs » de la communauté et de l'ethnie, c'est-à-dire avec des éléments de la religion syncrétique traditionnelle du groupe, et semble être moins lié aux éléments de l'imaginaire religieux plus clairement identifiables au canon catholique.

Cette particularité peut constituer un autre élément favorisant la compréhension des relations entre groupes religieux à Barranca Tigre car, dans cette communauté, les cibles des critiques formulées par les évangéliques a surtout été les aspects de la religiosité tlapanèque les plus près de la liturgie catholique, c'est-à-dire les dimensions de l'imaginaire religieux qui chevauchent le moins l'imaginaire social.

Ceci ne signifie aucunement que les évangéliques approuvent des pratiques religieuses plus traditionnelles. Mais, contrairement à ce qui a pu être observé dans d'autres régions du Mexique, où les accusations de « sorcellerie » proférées à l'encontre des pratiques traditionnelles semblent plus fréquentes (par exemple Macaire 2004), les critiques des évangéliques de Barranca Tigre à l'égard des rites traditionnels s'effacent quelque peu der-

rière celles dirigées vers ce qui se déroule entre les murs de l'église. Ils qualifient l'église de « tas de planches », ils rejettent la croix en disant n'y voir qu'un « bout de bois ». Parlant des images des Saints, les protestants disent refuser de servir « des statues » et ne se gênent généralement pas, par ailleurs, pour critiquer le prêtre de la paroisse. Par contre, lorsque questionnés à propos de leur refus de participer aux pratiques plus traditionnelles, ils se contentent souvent de répondre que eux, les protestants, « ne vont pas à la montagne ».

Cette perspective moins ouvertement critique face aux pratiques religieuses plus éloignées de la liturgie catholique officielle semble donc atténuer une zone de friction potentiellement très néfaste pour la cohésion de la communauté. Cette hésitation face à la condamnation catégorique des pratiques et croyances associées à la *costumbre* semble aussi indiquer que, même si les divisions sociales et symboliques vécues par la communauté sont réelles et profondes, ces ruptures ne semblent pas aller si profondément qu'elles en mèneraient les convertis à remettre en question certains des aspects fondamentaux de l'imaginaire social tlapanèque qui font de la « nécessité de participer » l'un des impératifs moraux subjectivement associés à l'identité tlapanèque par les membres de ce groupe.

Tel cet informateur que j'ai cité plus haut, les nouveaux convertis voient encore la participation dans la vie communautaire comme un impératif. Peut-être disent-ils que c'est « la Bible » qui « nous dicte de participer dans la communauté », mais cette reformulation des assises morales et symboliques de l'impératif de participation demeure très proche, et conditionnée par, les discours traditionnels justifiant la nécessité morale de « servir la communauté » en faisant référence aux sacrifices faits par les fondateurs et à l'importance de leur offrir quelque « sacrifice » personnel en retour.

Danièle Dehouve (1979) a déjà montré que les frontières sociales de la communauté tlapanèque peuvent être trouvées dans les limites sociales de son système de charges. Dans l'imaginaire social tlapanèque, être membre d'une communauté signifie, d'une manière ou d'une autre, offrir du travail gratuit à cette dernière. Cette observation est importante dans la mesure où elle contribue doublement à notre compréhension de l'arrangement particulier que nous trouvons entre catholiques et protestants à Barranca Tigre.

Premièrement, cette valorisation morale du service à la communauté n'est pas très explicite quant à la part de ce service qui doit être civile et celle qui doit être religieuse. Le parcours « théorique », qui peut être vu comme un idéal type dans les communautés autochtones du Mexique (Durand 1975) est celui où il y a une alternance

entre les charges civiles et les charges religieuses. Selon ce parcours idéalisé, par exemple, un jeune homme débutterait sa carrière comme membre d'une troupe de danse (charge religieuse), servirait ensuite comme policier de la communauté (civile), puis d'aide dans une *mayordomía* religieuse, pour retourner dans la police à titre de «capitaine» (charge civile), et ainsi de suite. Mais un tel parcours en alternance parfaite semble être l'exception plutôt que la règle à Barranca Tigre.

D'entrée de jeu, exception faite de la personne en charge de la boutique gouvernementale – encore aujourd'hui connue sous le nom de «boutique CONASUPO» même si cet organisme gouvernemental a été dissous en 1999 (Sánchez 1999) – les femmes ont traditionnellement été exclues des charges civiles dans la communauté. Elles peuvent donc être considérées, de par cette exclusion, comme un groupe «spécialisé» occupant uniquement des charges religieuses sans que cette spécialisation ne soit perçue négativement. Même chez les hommes catholiques, il semble y avoir un niveau de spécialisation passablement élevé. Plusieurs hommes avouent sans problème avoir une préférence pour un type de charges plutôt qu'un autre.

Don Augustino, que nous avons cité plus haut, perçoit la spécialisation des protestants comme un refus de servir, comme de la fainéantise et comme de l'égoïsme. Cette vision des choses semble s'expliquer, ironiquement, par la propre spécialisation de Don Augustino, qui a consacré une grande partie de sa propre carrière aux charges religieuses. Pour se démarquer des protestants, il décline avec fierté son propre curriculum qui, outre de nombreuses charges occupées dans des troupes de danse (charges religieuses) et des postes occupées au sein même de l'église catholique (également des charges religieuses), s'énonce comme suit :

- 1947-1951: Aide aux majordomes de San Miguel (charge religieuse)
- 1951: Premier service comme *topile* (policier, charge civile)
- 1959: Second service comme *topile* (policier, charge civile)
- 1958-1961: Majordome *presidente* du *Señor del Perdón* (charge religieuse)
- 1961: *Comandante de policia* (charge civile)
- 1968-1970: Majordome de Santa Cruz (charge religieuse)
- 1983-1986: Majordome de Santa Cecilia (charge religieuse)
- 1991-1994: Majordome *presidente* du *Señor del Perdón* (charge religieuse)
- 1992: *Comisario suplente* (charge civile)
- 1993: Don Augustino devient *principal* (un aîné)

Ainsi, après avoir suivi *grosso modo* un parcours en alternance dans sa jeunesse, l'essentiel de la carrière de Don Augustino a été occupée par des charges religieuses, avec un bref passage par la mairie de la communauté en 1992, passage essentiel à l'acquisition du statut d' «aîné» (*principal*). De 1962 à 2002, c'est-à-dire en quarante ans, Don Augustino n'aura donc passé qu'une seule année, celle précédant sa «retraite» du système de charges marquée par l'accession au statut de *principal*, dans une charge civile.

Cet investissement important dans les charges religieuses explique les réserves de Don Augustino face aux nouveaux convertis qui, eux, refusent de prendre part à ces activités. Ironiquement, cet investissement unilatéral met également en lumière le fait que l'impératif premier au sein de la communauté est celui de la *participation*, entendue au sens large, dans le système de charges et non pas celui d'une alternance idéal-typique en son sein. Don Augustino est un membre de la communauté jouissant d'un prestige considérable et sa spécialisation dans les charges religieuses est vue comme pleinement légitime.

Inversement, d'autres hommes catholiques, aujourd'hui également *principales* de la communauté, se sont plutôt investis dans les charges civiles tout au long de leur carrière. Don Julio affirme, par exemple, n'avoir jamais eu beaucoup de goût pour «la danse et ces choses-là» et s'être plutôt investi «dans ce qui se passait dans la *comisaria*». Son parcours, formellement similaire à celui des protestants vivant dans la communauté, a été pleinement légitimé par le prestige et le capital symbolique dont jouit Don Julio aujourd'hui. Son accession récente au statut de *principal* vient confirmer le fait que d'après les valeurs et les normes de la communauté, il a bien rempli son obligation de participation. Nous pouvons donc constater que, même si l'imaginaire social tlapanèque met un accent considérable sur la participation, il semble laisser une marge de manœuvre assez grande quant au *type* de participation attendu des membres de la communauté.

La deuxième raison pour laquelle la configuration spécifique de l'imaginaire social tlapanèque rencontrée aujourd'hui à Barranca Tigre est pertinente pour notre compréhension des relations entre catholiques et protestants dans cette communauté est liée à la manière dont l'impératif de participation est lui-même justifié. La caractérisation de l'imaginaire social offerte par Taylor citée plus haut prête à cette dimension de la sociabilité humaine plusieurs attributs. Comme nous venons de le voir à partir de l'examen de l'impératif de participation et des manières idéal-typiques et concrètes dont il peut être rempli, l'imaginaire social génère une appréciation intuitive du



cours «normal», mais aussi du cours «idéalisé», de la participation sociale. Il est également le cadre à partir duquel on trouve un sens à cette participation.

De mettre en lumière la présence de l'impératif de participation sur le modèle de l'alternance entre le civil et le religieux dans la pratique des habitants de Barranca Tigre nous renseigne sur la perception qu'ont ces derniers de ce que signifie être un membre légitime d'une communauté tlapanèque. Est légitime celui (ou celle) qui participe ; est membre de la communauté celui (ou celle) qui participe. Nous avons vu, à travers certaines critiques de la spécialisation des protestants, que cette légitimité peut être contestée, devenir l'enjeu de débats passablement agités. Elle peut même, dans certains cas, mener à l'éclatement de communautés.

À Barranca Tigre, il est clair que cette question du «comment participer» n'est pas résolue. Les catholiques, souvent sans reconnaître le caractère largement spécialisé de leur propre participation, demeurent sceptiques face aux affirmations voulant que les protestants fassent leur part dans l'administration civile de la communauté. Il aurait peut-être été possible, à force de temps et d'efforts, d'inventorier le poids de la participation civile des protestants dans la communauté et de le comparer avec leur poids démographique. Adoptant le point de vue des nouveaux convertis, il aurait même été possible de leur imputer une certaine participation religieuse dans la communauté en reconnaissant les efforts qu'ils font pour organiser, par exemple, le souper de Noël où tous les habitants, protestants et catholiques, de la communauté sont invités. Mais le but du présent article est de rendre compte des actions et des discours d'individus qui ne tiennent pas une telle comptabilité exhaustive, mais qui comptabilisent plutôt cette participation (ou absence de participation) à partir de points de vue très divergents qui amplifient ou minimisent cette dernière. Pour cette raison, il faut se demander si le deuxième attribut de l'imaginaire social que nous avons mis en relief plus haut – celui à partir duquel les acteurs donnent un sens à leurs pratiques – ne viendrait pas expliquer plus adéquatement le fait que Barranca Tigre ne se soit pas scindé en deux ou n'ait pas, jusqu'à maintenant, été la scène d'expulsions religieuses.

### **Les ancêtres, la communauté et les «continuités imbriquées»**

Si les habitants de la communauté ne semblent pas s'entendre sur la façon de remplir l'obligation de participation, peut-être s'entendent-ils sur la raison pour laquelle cet impératif est important. Ici, nous observons tout d'abord une convergence importante entre les discours établis-

sant la nécessité de la participation religieuse et ceux établissant la nécessité de la participation civile.

Deux motivations explicites, souvent inter-reliées, associées aux formes de participation religieuses et civiles chez les Tlapanèques ressortent d'un examen de la littérature sur la question : prêter service pour le bien et la prospérité de la communauté (Carrasco Zuñiga 1991; Dehouve 1989; Hébert 2000a, 2004), et prêter service pour honorer les ancêtres (Hébert 2002). Tant les charges civiles que les charges religieuses sont dites servir les intérêts de la communauté et faire avancer le projet des ancêtres fondateurs qui, après tout, sont réputés avoir mis sur pied à la fois les institutions religieuses et civiles dans la communauté.

Traditionnellement, l'intersection de ces quatre éléments – les discours légitimant la participation aux charges religieuses, les discours légitimant la participation aux charges civiles, le thème de la prospérité communautaire et celui de la dette envers les ancêtres – marque un point de convergence, voire de superposition, important entre l'imaginaire religieux et l'imaginaire social tlapanèque. À titre d'illustration, considérons un discours prononcé par Don Augustino s'adressant aux participants d'une des organisations religieuses de Barranca Tigre :

Il faut marcher avec un cœur humble, comme l'a fait Jésus. Ce que nous faisons, nous ne le faisons pas pour des récompenses, nous ne le faisons pas pour devenir une personne importante (*xabo niki*), pas non plus pour devenir *comisario* ou *principal*, mais bien pour Barranca Tigre et pour la Grâce de nos Saints... Nos Saints sont ici, ils sont la vie, la prospérité et la santé. Il faut les honorer et leur rendre grâce. Il faut prier Dieu. Chaque jour, il faut faire votre Action de Grâce. Les promesses, les engagements qu'ont pris nos ancêtres envers ces Saints, nous devons les remplir avec tout notre cœur, avec toutes nos forces, avec toute notre âme. La charité de Dieu sera notre récompense.

Ce discours, prononcé dans le cadre d'une fête religieuse par une personne fortement investie dans les charges religieuses, est empreint de l'imaginaire religieux catholique. On y parle de Jésus, de Saints, d'Action de Grâce, etc. On y retrouve aussi une mention importante des «engagements qu'ont pris nos ancêtres» qui renvoie, elle, tant à l'imaginaire religieux tlapanèque traditionnel qu'à l'imaginaire social contemporain. Dans la religion tlapanèque traditionnelle les ancêtres, en tant que fondateurs mythiques des communautés, sont des figures centrales et de véritables héros culturels (Avilez Mendoza 1987; Hébert 2000b; Vega Sosa 1990; Weathers 1990). On en fait souvent mention par les termes *xabo niki* et *xabo*

*ancianos* («personnes importantes», «personnes ancêtres») dans les prières et autres discours associés à des rituels. Mais en tant qu'ancêtres réels, souvent identifiés nommément dans la tradition orale des communautés, les récits de leurs vies font également figure de modèles concrets pour les vivants et de normes à l'aune desquelles sont évalués les comportements sociaux des habitants de la communauté. Selon ces récits, les ancêtres ont tout donné, mais aussi tout sacrifié, à la communauté. Ils ont longuement cherché, puis finalement trouvé, des terres propices à l'établissement de la communauté. Ils ont travaillé d'arrache-pied et enduré maintes souffrances pour que leurs descendants héritent d'une communauté prospère (Hébert 2000b).

Même s'il a été noté que chez les Tlapanèques la base de l'organisation sociale est la famille nucléaire (Carrasco Zuñiga 1991:165), ces sacrifices, dans l'imaginaire des habitants de Barranca Tigre, ont été faits non pas pour la prospérité de familles ou de lignages, mais bien pour celle de la communauté dans son ensemble. Ainsi, lorsque Don Augustino dit que «la charité de Dieu sera notre récompense», il faut comprendre que l'entité récompensée à la suite de la complétion d'un rituel n'est pas l'individu, un fait sur lequel insiste Don Augustino. Ce n'est pas non plus uniquement les participants au rituel, mais bien *la communauté dans son ensemble*. Les engagements pris par les ancêtres ont été pris non pas en leur nom propre, mais au nom de la communauté, et les bénéfices qui découlent du respect de ces engagements reviennent, par conséquent, à la communauté.

La manière dont sont attribués ces bénéfices, l'explication métaphysique de l'intervention des Saints et des ancêtres, relève de l'imaginaire religieux. Comme telle, cette explication est contestée par les nouveaux convertis, qui ont adopté une autre théorie de l'intervention divine et de la manière dont elle peut être sollicitée. Mais la norme voulant que les individus doivent travailler pour le bien de la communauté dans son ensemble, elle persiste dans les discours et les pratiques des protestants de la communauté. Elle trouve sa justification et son ancrage non pas dans un imaginaire religieux contesté, mais dans certains éléments d'un imaginaire social toujours partagé avec le reste de la communauté et toujours constitutif du sentiment d'être un Tlapanèque de Barranca Tigre : le sentiment d'une dette envers des ancêtres historiques qui ont sacrifié leur vie au bien-être de la communauté.

Ce motif de l'imaginaire n'est certainement pas unique à Barranca Tigre. Victor Montejo, par exemple, a relevé un discours similaire chez les Jakalteq du Guatemala où :

Très souvent on entend dire que les ancêtres ont donné aux Mayas leur langue, leur façon de se vêtir, leur écriture, leur calendrier mais, par-dessus tout, les semences de multiples variétés de maïs à planter pour leur subsistance dans ce monde. [Montejo 2004:232, ma traduction]

Pour répandu qu'il soit, cet attachement aux ancêtres n'est certainement pas une vérité immuable et, avec les transformations sociales et économiques importantes que vivent les populations autochtones mésoaméricaines, il est certainement possible de documenter plusieurs cas de nouvelles pratiques qui mettent les «ancêtres en colère» (Montejo 2004:232). Selon l'interprétation de Don Augustino et des catholiques les plus critiques, le refus de participation des protestants au système de charges religieuses de Barranca Tigre entre sans ambiguïté dans cette catégorie. Mais, comme nous l'avons vu, du point de vue des protestants, l'impératif de participation communautaire demeure un impératif et ce, même si la participation elle-même prend de nouvelles formes.

Si ces nouvelles formes de participation procuraient un avantage politique quelconque aux protestants, on pourrait s'interroger sur les motifs derrière ce recours au discours de l'obligation. Mais tel n'étant pas vraiment le cas, tant à cause de leur faible nombre qu'à cause de l'existence d'autres clivages familiaux ou d'allégeance à des partis politiques nationaux, nous pouvons légitimement présumer que les discours articulés par les protestants reflètent un rapport authentique à la communauté et nous attarder à leur contenu explicite.

Le discours des protestants de Barranca Tigre repose peut-être en partie sur le fait que ce serait «la Bible» qui les somme de s'impliquer dans la communauté. Mais la définition de la notion de «communauté» qu'ils utilisent demeure celle véhiculée par l'imaginaire social traditionnel : la communauté est celle qu'ont fondée les ancêtres. Son étendue, son histoire, ses institutions, ses critères d'appartenance, semblent les mêmes dans l'imaginaire social des protestants que celui des catholiques de Barranca Tigre. La communauté est cette entité qui partage des racines communes et qui se développe (pour l'instant) en commun. Le rejet de l'imaginaire religieux traditionnel, aussi catégorique fut-il, qui a marqué le processus de conversion au protestantisme semble en fait ne pas avoir débouché sur une remise en question aussi profonde de l'imaginaire social.

L'idée voulant que la *communauté* soit l'entité sociale de référence est perceptible dans un projet de développement apicole rédigé par quinze familles protestantes de Barranca Tigre. Alors qu'ils auraient pu mettre l'accent sur les besoins de leurs familles, ou même se définir en

tant que groupe «à part» et peut-être persécuté, le langage utilisé par ces protestants a un autre ton :

Sur la base des résultats d'une analyse de la communauté, nous avons trouvé un grand nombre de besoins et de problèmes, qui affectent une grande partie de la communauté. Un de ces problèmes, d'une grande urgence, est la pauvreté extrême dans laquelle se trouve la communauté. De là est née l'idée de s'organiser [et de] mettre sur pied une micro-entreprise de production de miel, afin d'obtenir des revenus permettant d'améliorer le niveau de vie de ces paysans. [manuscrit, Comité local apicola 2001, ma traduction]

De toute évidence, les premiers bénéficiaires des fonds demandés demeurent les quinze familles (protestantes) associées directement au projet. Mais le choix de l'argumentaire est néanmoins révélateur de la manière dont les participants donnent un sens à leur initiative. Les problèmes identifiés sont «communautaires» et les objectifs poursuivis sont également «communautaires» avec, ici comme ailleurs, une définition de la communauté tout à fait congruente avec celle observée dans les autres discours civils et religieux à Barranca Tigre.

Il est possible, ici aussi, qu'une part d'opportunisme et de calcul stratégique entre dans le choix d'un tel vocabulaire. Après tout, une demande de fonds articulée autour d'intérêts communautaires, et non individuels, aura probablement plus de chance d'obtenir l'aval des autorités civiles de Barranca Tigre et recevra peut-être une oreille plus attentive de la part d'instances gouvernementales. Mais peut-on conclure, pour autant, à une instrumentalisation complète du discours communautaire de la part des protestants de Barranca Tigre? Un tel saut interprétatif semble difficile à faire à la lumière de l'engagement civil continu des protestants de la communauté et du fait qu'ils affichent ouvertement et explicitement leur dissension lorsque celle-ci existe.

La continuité dans l'attachement à la communauté dans un contexte de profonds changements religieux semble plutôt correspondre au phénomène de «continuité imbriquée» (Fox 2004) dont j'ai parlé plus haut. Conformément à ce que suggère Fox, la persistance d'un imaginaire social où les besoins et les intérêts de la communauté occupent une place importante ne semble pas relever d'une simple instrumentalisation ou d'une «inertie culturelle». Une telle inertie serait d'ailleurs difficile à postuler au vu des changements importants qui ont touché la communauté depuis une vingtaine d'années. Elle semble plutôt découler «de la loyauté et de la fierté dont les gens font preuve par rapport à leur mode de vie» et peut s'inférer à partir de l'identification «d'allégeances

locales anciennes et passablement continues» qui survivent à l'impact d'importantes forces centrifuges et qui subsistent «peut-être même à cause de ces forces» (Fox 2004:296, ma traduction). Il semble, à la lumière des données recueillies, que la place que font les habitants de Barranca Tigre à l'idée de *communauté* et la constance marquée avec laquelle cette idée a été définie soient indicatrices d'une telle allégeance locale.

Les habitants de Barranca Tigre ne sont pas confinés dans leur communauté. Bien au contraire, la migration de plus ou moins longue durée y joue un rôle très important. Mais il n'en demeure pas moins que le référent «communauté» qui lie ensemble territoire, histoire et normes sociales, demeure d'une grande importance tant pour les habitants catholiques que protestants de ce village.

Pour paraphraser Taylor, cette idée incorpore «un sens des attentes normales» qu'ont les habitants de Barranca Tigre les uns par rapport aux autres. Elle incorpore le sens qu'ont ces derniers «de participer à une pratique commune» malgré leurs différences. L'idée de communauté, en tant qu'élément de l'imaginaire social, «est à la fois factuelle et normative» et circonscrit le déroulement normal de la vie sociale, tout en suggérant son déroulement idéal (2004:24).

## Conclusion

La présente étude est née d'une observation empirique relativement simple : même après une vingtaine d'années de division religieuse, la communauté de Barranca Tigre n'a pas été la scène des violences et expulsions qui ont secoué d'autres communautés autochtones du Mexique aux prises avec des conflits semblables. La cohabitation observée à Barranca Tigre n'est pas unique (voir Rangel Lozano 2001). Cependant, ses modalités apparaissent si intimement liées à des circonstances particulières qu'il semble passablement risqué de chercher à généraliser la dynamique de Barranca Tigre à d'autres communautés présentant une évolution semblable sans concurrence valider cette généralisation par des données ethnographiques au moins équivalentes à celles présentées ici.

S'il est difficile de généraliser à d'autres communautés l'impact des facteurs identifiés ici, il serait également abusif de voir leurs effets comme constants dans l'histoire (même récente) de Barranca Tigre. En amorçant cette étude, je me sentais autorisé, de par le constat empirique d'une certaine cohabitation religieuse, à chercher des facteurs économiques, imaginaires ou autres expliquant cette cohabitation. Cependant, l'identification de ces facteurs et leur examen ne présuppose en rien une vision statique des relations entre groupes religieux à Barranca Tigre.

Par exemple, depuis quelques années l'accroissement de la migration hors de la communauté et une coopération accrue entre les familles protestantes au sein du village ont sensiblement atténué les effets des loyautés entrecroisées sur la cohésion de l'ensemble du village. Entre autres, le projet d'apiculture dont j'ai parlé plus haut a eu comme effet de faire coïncider un peu plus étroitement les lignes de clivage entre les groupes religieux et celles entre les groupes de coopération économique.

D'ailleurs, la tension autour de tels projets «productifs» organisés par les protestants est palpable dans la communauté. Le jour même où les représentants du groupe d'apiculteurs protestants sont venus me faire part de leur projet, le *comisario* («maire») est venu me voir, accompagné des ses assistants catholiques, pour me demander de quoi il avait été question lors de cette rencontre. Le projet apicole étant bien connu des habitants catholiques du village, le *comisario* et ses aides ne furent guère surpris. Mais lorsque je leur ai fait remarquer que beaucoup de gens venaient me voir avec des projets, le *comisario* me répondit que c'était, d'une part, parce que la communauté comptait beaucoup d'habitants et, d'autre part, à cause des divisions internes : «Il y a beaucoup de projets parce qu'il y a beaucoup de divisions», me dit un assistant avant de préciser que cette division était, avant tout, attribuable aux «*Evangélicos*».

Cet épisode illustre clairement la méfiance et le ressentiment qui persistent envers les nouveaux convertis. Il nous laisse aussi entrevoir à quel point la cohabitation et la tolérance observées dans la communauté sont contingentes dans l'espace et dans le temps. J'ai tenté ici de cerner certains éléments, tant économiques que discursifs, qui sont venus jouer dans l'adoption d'attitudes conciliatrices à Barranca Tigre à un moment ou un autre depuis 1988. L'existence de loyautés entrecroisées, les nécessités d'ordre économique, l'acceptation d'un impératif de participation communautaire, l'ambiguïté existant autour de la nature exacte de cette participation (spécialisation *versus* alternance dans le système de charges) et, finalement, l'adhésion à une définition commune de ce qu'est la communauté, sont quelques uns des éléments qui, au cours de la dernière vingtaine d'années, semblent avoir joué en faveur du maintien de la cohabitation religieuse à Barranca Tigre.

À l'inverse, la réaction négative persistante d'individus catholiques fortement investis (pour ne pas dire spécialisés) dans le système de charges religieuses, la formation d'associations économiques confessionnelles, de même que le refus de considérer certaines nouvelles pratiques religieuses (organisation du souper de Noël) comme des «charges» remplies pour l'ensemble de la collectivité,

sont des pratiques qui exercent une force centrifuge sur la communauté en éloignant les groupes religieux plus qu'elles ne les rapprochent.

La présente étude nous montre que l'impact de la conversion et de la division religieuses sur les imaginaires est un phénomène complexe. La conversion amène nécessairement – par définition pourrais-je dire – des transformations importantes dans l'imaginaire religieux. Mais l'ethnographie de Barranca Tigre semble indiquer que même dans des sociétés où le religieux et le séculier se chevauchent largement, les transformations dans l'imaginaire religieux n'ont pas nécessairement des répercussions directes sur l'imaginaire social. L'attachement qu'éprouvent les individus face à certaines «logiques culturelles» qui viennent «baliser et influencer» leurs réponses à des transformations sociales (Fox 2004:297), mais qui viennent aussi réaffirmer leur lien d'appartenance face à un lieu et une identité, peut survivre à la conversion religieuse. Lorsque c'est le cas, comme cela semble l'être à Barranca Tigre, ce lien ne peut persister par simple inertie, ou par pure instrumentalisation des discours traditionnels. La persistance de l'imaginaire communautaire observée tant chez les catholiques que les protestants de Barranca Tigre ressemble davantage à l'une de ces «continuités imbriquées» choisies et valorisées dont parle Fox. Si tel est le cas, de tous les facteurs centripètes que j'ai identifiés, l'attachement commun des catholiques et des protestants aux éléments de l'imaginaire social dont il a été question ici pourrait bien s'avérer l'une des ressources clés dans la gestion des conflits qui ont fait éclater tant d'autres communautés.

*Martin Hébert, Département d'anthropologie, Pavillon De Koninck, Université Laval Québec, Québec, G1K 7P4, Canada.  
Courriel : martin.hebert@ant.ulaval.ca*

## Note

- 1 Afin de protéger l'anonymat de nos informateurs, le nom de la communauté et les noms des individus ont été remplacés par des pseudonymes dans le texte.

## Références

- Aviles Mendoza, Cirino  
1987 Los hombres que trabajan la caña. Tlaxcala, Mexique: SEP-INI-CIESAS.
- Beaucage, Pierre  
2004 Nouveaux imaginaires et conversions au protestantisme chez les Amérindiens du Guerrero (Mexique). *Recherches amérindiennes au Québec* 34(2):33-37.
- Carrasco Zuñiga, Abad  
1991 Las comunidades tlapanecas y la producción de café. Tesis de licenciatura, Département d'anthropologie, Escuela Nacional de Antropología e Historia (Mexico).

- Collier, George A.  
1994 *Basta! Land Reform and the Zapatista Rebellion in Chiapas*. Oakland: The Institute for Food and Development Policy.
- Colson, Elisabeth  
1953 *Social Control and Vengeance in Plateau Tonga Society*. *Africa* 23:195-212.
- Dehouve, Danièle  
1979 *Comment définir la communauté indienne méso-américaine? Réflexions sur les fluctuations des contours communautaires en pays tlapanèque*. *Cahiers des Amériques Latines* 20:47-63.  
1989 *Le travail gratuit au Mexique: les communautés tlapanèques et l'équipement*. *Études Rurales* 113-114:119-130.
- Durand, Pierre  
1975 *Nanacatlán. Société paysanne et lutte de classes au Mexique*. Montréal: Presses de l'Université de Montréal.
- Fox, Richard  
2004 *Continuities, Imputed and Inferred, Pluralizing Ethnography*. *Dans Comparison and Representation in Maya Cultures, Histories, and Identities*. John M. Watanabe et Edward F. Fischer, dirs. Pp. 291-299. Santa Fe: School of American Research Press.
- Gluckman, Max  
1955 *Custom and Conflict in Africa*. Glencoe: Free Press.
- Gossen, Gary H.  
1999 *Telling Maya Tales. Tzotzil Identities in Modern Mexico*. Londres: Routledge.
- Hébert, Martin  
2000a *Le rituel tlapanèque de l'offrande à San Marcos*. *Recherches Amérindiennes au Québec* 30(1):19-26.  
2000b *Sous le regard des ancêtres: conflit et coopération chez les Tlapanèques du Guerrero*. Thèse de doctorat, Département d'anthropologie, Université de Montréal.  
2002 *Communal Interest and Political Decision-Making in an Emerging Mexican Indigenous Movement*. *Dans Consensus Decision Making, Northern Ireland, and Indigenous Movements*. Patrick G. Coy, dir. Pp. 61-84. *Research in Social Movements, Conflicts and Change*, 24. Oxford, UK: JAI Press/Elsevier Science.  
2004 *La marche politique chez des autochtones du Guerrero: De l'échange de Saints à la contestation*. *Recherches Amérindiennes au Québec* 34(1):69-77.
- Johnson, Jennifer L.  
2001 *What's Globalization Got to Do With It? Political Action and Peasant Producers in Guerrero, Mexico*. *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies* 26(52):267-283.
- Kray, Christine A.  
2004 *The Summer Institute of Linguistics and the Politics of Bible Translation in Mexico*. *Dans Pluralizing Ethnography, Comparison and Representation in Maya Cultures, Histories, and Identities*. John M. Watanabe et Edward F. Fischer, dirs. Pp. 95-125. Santa Fe: School of American Research Press.
- Lemley, Henry V.  
1949 *Three Tlapanec Stories from Tlacoapa, Guerrero*. *Tlalocan* 3:76-82.  
1955 *La raíz tlapaneca —ak—*. *El México Antiguo* 8:279-282.
- Macaire, Philippe  
2004 *Communauté locale et géopolitique religieuse*. *Journal des anthropologues* 98-99:77-105.
- Montejo, Victor  
2004 *Angering the Ancestors. Transnationalism and Economic Transformations of Maya Communities in Western Guatemala*. *Dans Pluralizing Ethnography, Comparison and Representation in Maya Cultures, Histories, and Identities*. John M. Watanabe et Edward F. Fischer, dirs. Pp. 231-255. Santa Fe: School of American Research Press.
- Oettinger, Marion  
1974 *The Voice of the Neighbors, Study of Tlapanec Community Boundaries and Their Maintenance*. Thèse de doctorat, Department of Anthropology, University of North Carolina at Chapel Hill.
- Rangel Lozano, Claudia  
2001 *Los diversos rostros religiosos en la Montaña de Guerrero: identidades entre la resistencia y el cambio*. *Dans Los caminos de la Montaña*. Formas de reproducción social en la Montaña de Guerrero. B. Canabal Cristiani, dir. Pp. 97-238. Mexico: CIESAS/UAM-Xochimilco.
- Sánchez, Juan Danell  
1999 *CONASUPO difunta*. *Epoca* 408:10-14.
- Sironneau, Jean Pierre  
1982 *Sécularisation et religions politiques*. La Haye: Mouton Éditeur.
- Taylor, Charles  
2004 *Modern Social Imaginaries*. Durham: Duke University Press.
- Vega Sosa, Constanza  
1990 *Un mito tlapaneca sobre la fundación de un pueblo y su relación con el Lienzo de Tlapa-Azoyú*. *Dans Historia de la religión en Mesoamerica y áreas afines*. II Coloquio. Pp. 213-224. Mexico: Universidad Nacional Autónoma.
- Weathers, Mark  
1990 *Un texto histórico tlapaneco: Ajngáa xó ja'nii niguma xuajiin*. (El cuento de como fue formado Malinaltepec, Gro.) *Dans Homenaje a Jorge A. Suarez: Lingüística indoamericana e hispánica*. Beatriz Garza Cuarón et Paulette Levy, dirs. Pp. 495-518. Mexico: El Colegio de México.