

DIVERSIFICACIÓN RELIGIOSA Y FRONTERA SIMBÓLICA EN CENTROAMÉRICA

JEAN-PIERRE BASTIAN
*Centre de Sociologie des Religions
Université de Strasbourg II*

RÉSUMÉ

Par l'observation sociographique de la dérégulation du champ religieux dans l'isthme centro-américain, on constate la mise en oeuvre d'une triple frontière intérieure. Tout d'abord, le marqueur sacré renforce la différence ethnique dans un processus de longue durée lié aux populations de la façade caribéenne de la région, avec des manifestations plus récentes dans une ethnicité en voie de redéfinition. Face à l'état nation intégrateur, le marqueur sacré est un instrument d'affirmation d'irréductibilité. En second lieu la dérégulation religieuse sanctionne la division sociale et économique des communautés ethniques en structurant des frontières symboliques intra-ethniques. Au lieu d'être niée par ce travail de différenciation religieuse, la communauté ethnique se trouve réaffirmée dans une bi ou multi-polarité dont l'axe majeur est l'affrontement entre coutume et innovation religieuse. Enfin, parmi les populations anomiques des périphéries urbaines, l'effervescence pentecôtiste structure un "nous" en érigeant une frontière qui est celle de la louange. Cet énoncé premier distingue le groupe effervescent à la fois de la déliquescence identitaire du monde de la misère et de la logique de l'énoncé premier du contrat qui appartient aux secteurs dominants de la société. Triple "frontière intérieure" donc, dont l'instrument est le marqueur sacré d'une dérégulation religieuse en expansion dans la géographie de l'exclusion et de la misère.

SAMENVANTTING

De sociologische analyse van het religieus fenomeen in Centraal-Amerika openbaart het ontstaan van een drievoudige grenssituatie. Ten eerste, het sacrale versterkt het etnische verschil tussen de volken van de Caraïbische regio, die een proces van herdefinitie van hun identiteit ondergaan. Ten tweede, de religieuze veranderingen bewerkstelligen dat de sociale en economische grenzen tussen de etnische gemeenschappen een symbolische karakter krijgen. Tenslotte, de Pinksterbeweging schept een grens binnen de marginale sectoren van de steden wegens de nadruk op het religieuze dankgebed. De sociale en politieke verschijning van dit nieuwe collectieve subject, dat zich ook onderscheidt van de elite in de maatschappij, kan alleen verstaan worden vanuit de symbolische veranderingen.

DIVERSIFICATION RELIGIEUSE ET FRONTIÈRE SYMBOLIQUE EN AMÉRIQUE CENTRALE¹

JEAN-PIERRE BASTIAN
*Centre de Sociologie des Religions
Université de Strasbourg II*

ABSTRACT

Sociological observation of religious diversification in the Central American isthmus reveals the construction of a triple internal boundary. Firstly, the sacred marker (indicator of religious identity) reinforces ethnic difference in a prolonged process linked to the region's Caribbean-identified populations and their emerging ethnic identities; before the nation state, the sacred marker asserts its irreducibility. Secondly, religious diversification sanctions social and economic division in ethnic communities by creating symbolic, interethnic borders. Religious differentiation, rather than dissolving ethnic communities, reaffirms them in the bi- or multi-polarity whose major axis is the confrontation between customs and religious innovation. The community is reconstituted in a plurality of symbolic, interethnic belonging-dependence that can lead to pluralism and relative modernity in these communities. Finally, Pentecostal activism on the poor, urban periphery draws boundaries through the eulogistic construction of a "we." This primary discourse distinguishes the religiously active group from both poverty's threat of identity delinquency, and from the logic of the primary discourse of contract belonging to dominant sectors of society. The instrument of this triple "interior border" is the sacred marker of a religious deregulation expanding in the geography of exclusion and misery. This article analyzes the social and political repercussions of the new social subject created along this symbolic border.

RESUMEN

La observación sociológica de la desregulación que se da en el campo religioso del istmo centroamericano permite apreciar la gestación de una triple frontera interior. En primer lugar, el marcador sagrado refuerza la diferencia étnica en el largo proceso ligado a las poblaciones de origen

¹ Ponencia presentada en el XXIV Simposio Anual del CEHILA, Nuevo México, State University, Las Cruces, Nuevo México, 16-18 de septiembre de 1997.

caribeño, es decir, una etnicidad en vías de redefinición. Frente al Estado-nación integrador, el marcador sagrado constituye un instrumento de afirmación, de irreductibilidad. En segundo lugar, la desregulación religiosa sanciona la división social y económica de las comunidades étnicas al dibujar fronteras simbólicas intraétnicas. Antes que resultar soslayada por este proceso de diferenciación religiosa, la comunidad étnica se ve reafirmada en la bipolaridad o multipolaridad, cuyo eje mayor es la confrontación entre costumbres e innovaciones religiosas. Se encuentra reconstituida, en el sentido de la pluralidad de la pertenencia-dependencia simbólica intraétnica que puede llevar hacia un pluralismo y una modernidad relativa en una comunidad étnica recompuesta simbólicamente. Por último, entre las poblaciones anómicas de las periferias urbanas, la efervescencia pentecostal estructura un “plural” (“nos”) al edificar una frontera que es la del asentimiento. Sobre esta frontera se va construyendo un actor social nuevo cuyos efectos sociales y políticos deben comprenderse a partir de este proceso simbólico. Por lo tanto, es el instrumento de la llamada triple “frontera interior”, es el marcador sagrado de una desregulación religiosa en el marco de la geografía, la exclusión y la miseria.

Toute frontière est une ligne physique et symbolique qui tend à séparer, à distinguer des espaces sociaux imaginés. La frontière peut se manifester par une rupture géographique et physique. Elle est tout autant à même d’être signifiée de manière symbolique par des différences linguistiques, culturelles et religieuses. La religion est peut-être un des marqueurs les plus consistant d’un espace social structuré et d’une frontière qu’elle érige en le distinguant d’autres espaces imaginés. L’Europe du XVII^e siècle est même parvenue à accepter cet état de fait sous le principe du “cujus regio, ejus religio”. En revanche, dans son histoire coloniale l’Amérique latine a donné l’apparence d’une forte intégration religieuse. La catholicité de la région semblait être garante de son hispanité. Il convient malgré tout de se demander si la religion n’y a pas servi à ériger aussi des frontières “invisibles”, mais combien efficace entre populations qui marquèrent ainsi leur différence et parfois leur irréductibilité. L’Amérique centrale et le sud du Mexique constituent un espace géo-politique où le facteur religieux a été et est particulièrement significatif dans l’érection de frontières. Je me propose d’explorer de quelle manière le religieux sert aujourd’hui, dans cet espace géo-politique, de marqueur d’altérité et de différence parmi des populations dont l’histoire est pourtant commune. Jusqu’au début de ce siècle, la religion catholique définissait un même univers d’appartenance symbolique, à l’exception des populations Miskito, devenues moraves aux XIX^e siècle. Cependant progressivement et de manière accélérée au cours de

ces trente dernières années une dérégulation du champ religieux s'est opérée au travers d'une véritable explosion religieuse manifestée par la formation de dizaines de sociabilités religieuses non-catholiques. Il s'agira en conséquence d'explorer tout d'abord, la topographie des changements en cours, celle de l'évolution des marqueurs sacrés de territoires dont les frontières se redessinent au gré de l'adoption de nouvelles croyances et pratiques religieuses. Comme le remarque Le Bot (1994, 37), l'Amérique centrale "n'est ni tout à fait latine, ni tout à fait indienne, elle est en réalité inextricablement indienne, latine et métisse". Malgré cette apparente difficulté à distinguer les clivages, on peut se demander si le religieux non catholique ne renvoie pas à une "frontière intérieure" dont il permet de repérer les contours. Nous le ferons en observant la manière dont la dérégulation religieuse de la région contribue à instaurer trois types idéaux de frontière, celle entre l'ethnie et la nation; celle de la différenciation intra-ethnique; enfin celle du néo-communautarisme pentecôtiste qui fixe l'émergence de nouveaux acteurs sociaux.

I. UN CHAMP RELIGIEUX EN DÉRÉGULATION

En Amérique centrale, la différenciation religieuse fut liée aux intérêts coloniaux antagoniques de l'Espagne et de l'Angleterre. Depuis leurs bases antillaises (Jamaïque, 1655), les Anglais s'allièrent aux indiens Miskitos de la côte atlantique du Nicaragua et du Honduras. Dès 1729, l'Église morave et l'Église anglicaine développèrent des initiatives missionnaires qui prirent formes au début du XIX^{ème} siècle par la création d'une église morave qui devint la religion de l'ethnie Miskito et continue de l'être jusqu'à nos jours.

Cependant, ce ne fut qu'avec les indépendances centro-américaines et l'ouverture de la région au commerce international que des travailleurs jamaïquins, baptistes, anglicains et méthodistes s'établirent après avoir participé à la construction de voies de chemin de fer. Pour que la différenciation religieuse ne reste pas limitée à ces protestantismes de transplant, la mise en place de régimes libéraux fut décisive. Même si Justo Rufino Barrios s'en alla solliciter personnellement les missionnaires presbytériens nord-américains, les grandes sociétés missionnaires nord-américaines de la fin du XIX^{ème} siècle ne s'intéressèrent pas à une région peu peuplée, à l'économie peu développée et où les perspectives d'expansion paraissaient faibles de par le désintérêt des populations essen-

tiellement rurales pour de nouvelles croyances de type protestant. Les presbytériens allèrent même jusqu'à ce retirer temporairement du Guatemala en 1900. La région interessa plutôt les missions de foi de type fondamentaliste qui par un langage conversioniste, piétiste et millénariste, connurent un succès restreint. En 1910, la Mission centro-américaine, créée en 1893, était présente au Guatemala, au Salvador, au Honduras et au Nicaragua et représentait la seule initiative religieuse non catholique ayant connu un succès relatif.

Une deuxième mission de foi fut créée en 1921, la Mission latino-américaine, au Costa Rica, sans que pour autant un réveil religieux ne secoue la région. La situation changea radicalement à partir des années 1950. Sur le terrain préparé par les missions de foi, des dizaines de sociétés pentecôtistes surgirent, en grande partie à l'initiative de travailleurs ruraux qui reprenaient à leur compte le discours millénariste des missionnaires où qui, revenant dans leur pays après avoir travaillé aux États-Unis, diffusaient de nouvelles croyances de type charismatique et thaumaturgique. Les courbes de croissances disponibles à partir des statistiques missionnaires sont similaires pour tous les pays de la région. Alors que jusqu'en 1960, la croissance des protestantismes stagne, dès lors elle s'emballe de 1965 à 1990. Bien que nous ne disposions pas de statistiques officielles et que nous devions user, avec prudence, des seules sources religieuses, la visibilité des pentecôtismes et des protestantismes s'est accrue. Aujourd'hui selon les pays de 10 à 20% de la population serait "protestante" avec même un 30% pour le Guatemala. Ces taux sont proches de ceux enregistrés par les recensement nationaux mexicains concernant l'état du Chiapas. Alors qu'en 1970, 92% des habitants s'y disaient catholiques, il n'étaient plus que 76% à l'affirmer en 1980 et 67% en 1990. En même temps les "protestants ou évangéliques" stricto sensu passaient de 4% à 12%, puis à 16% de la population de l'État.

Une approche plus fine (*cfr.* Bastian, 1985) permet de saisir la dispersion régionale des appartenances religieuses non-catholiques selon le taux de population protestante en relation à la population globale. Pour ce faire, les données recueillies de 1978 à 1982 par Procades (Proyecto Centroamericano de Estudios Sociorreligiosos) sont indispensables. Vers la fin des années 1970 l'Institut International d'Évangélisation en Profondeur (Indep) de San José, Costa Rica organisa le Procades dans le but de recueillir l'information statistique la plus complète sur les protestantismes en Amérique centrale. Pour tous les pays de la région, y compris le

Bélice, a été établi un Annuaire des sociétés religieuses protestantes (publié par pays entre 1978 et 1982), en détaillant pour chacune, aux niveaux départemental et municipal, le nombre de congrégation et de mission, le nombre de membres baptisés et de sympathisants. Ce travail a permis de dresser la géographie des appartenances religieuses protestantes en fonction de deux variables, la distribution de la population protestante par département en relation à la population totale et la distribution de la population protestante par département par rapport à la population protestante totale du pays. Apparaît ainsi une tri-polarisation du religieux hétérodoxe en Amérique centrale (*cfr.* Cartes annexes). D'une part, les protestants se concentrent dans les départements atlantiques du Guatemala, Honduras, Nicaragua et Costa Rica, ce qui reflète l'influence antillaise et britannique de longue durée; d'autre part, un deuxième pôle de concentration se manifeste dans les départements périphériques et indiens, éloignés des centres politiques et religieux des divers pays centro-américains. Enfin, les périphéries des grandes villes voient éclore les temples pentecôtiste au sein d'une population récemment émigrée des campagnes vers la ville. Une première constatation s'impose: la différenciation religieuse croît en milieu rural et en milieu marginal sub-urbain.

Comment expliquer un changement si rapide? De nombreux chercheurs se sont contentés d'une explication simple. Il s'agit d'un mouvement promu par les intérêts américains dans la région. Il est en effet aisé de déceler l'accroissement de programmes missionnaires nord-américains en parallèle avec les tensions politiques et sociales; en particulier dès les années 1960, les missions fondamentalistes produisirent un discours millénariste imprégné d'anti-comunisme primaire qui s'inscrivait dans le contexte de la guerre froide et de la lutte contre les intérêts cubains. À partir de 1975, avec l'agitation croissante de mouvements de guérilla, au Nicaragua, au Salvador et au Guatemala, la plupart de ces sociétés religieuses ont redoublé leurs campagnes d'évangélisation aux accents anti-communistes. Cependant, il est impossible de réduire ces sociétés religieuses à un monolithisme politique. Il est tout aussi possible de montrer que certaines d'entre elles ont appuyé l'insurrection paysanne au Salvador en 1932; d'autres ont été les soutiens actifs de la révolution guatémaltèque entre 1944 et 1954; enfin, le régime sandiniste n'a pas hésité à coopter un bon nombre d'entre elles qui se convertirent à l'action révolutionnaire.

Un autre facteur peut expliquer la prolifération de mouvements reli-

gieux divers, la faiblesse de l'encadrement du clergé catholique dans la région et son origine européenne ou nord-américaine. Les données sont éloquentes en ce qui concerne le Guatemala (Pattridge, 1995, 26-27). En 1912, il n'y avait que 119 prêtres et 95 soeurs, la plupart étrangères. En 1944, on y dénombrait 114 prêtres et 84 soeurs. La plupart des prêtres se trouvaient dans la capitale, puisque parmi les 126 prêtres présents dans ce pays de trois millions d'habitants en 1940, 40 y résidaient. Par ailleurs, il s'agissait d'un clergé étranger, puisque seul 9% des 605 religieux présents au Guatemala en 1964 étaient des nationaux et qu'en 1966 parmi les 1 432 prêtres réguliers et séculiers, 1 232 étaient étrangers (86%).

Mais ne convient-il pas de tenter de comprendre cette recomposition religieuse de la région à partir d'une autre hypothèse, endogène celle-là, qui tienne compte de la fonction structurante de la religion? L'appropriation de nouvelles croyances et pratiques ne devrait-elle pas s'expliquer à partir de l'idée de frontière et ceci dans trois perspectives possibles: le maintien de frontières, la recomposition de frontières anciennes, la création de nouvelles frontières.

II. RELIGION ET FRONTIÈRE DANS LE CADRE DE LA NATION ET DE L'ETHNIE

Nous l'avons relevé, la géographie des appartenances religieuses protestantes est tout d'abord celle de la façade caribéenne de l'Amérique centrale. En dehors du Belize, les départements qui montrent plus de 20% de protestants sont ceux d'Izabal au Guatemala, Gracias a Dios au Honduras, Zelaya nord et sud au Nicaragua, Limón au Costa Rica, Bocas del Torro et Colón au Panama.

En Amérique centrale, la constitution des états nations a été plus tardif que dans le reste de la région latino-américaine et la différenciation géopolitique s'accompagna d'une différenciation religieuse au sein d'un même univers catholique de référence. Ainsi le Christ de Esquipulas, La Vierge de la Candelaria pour le Nicaragua ont été de puissants symboles des nationalités émergentes. Face à ce catholicisme intégrateur et corporatiste, le principal moyen de différenciation a été le marqueur sacré qui a opposé l'espace espagnol à un espace de refuge pluri-ethnique, sous peuplé et composé de groupes ethniques divers à dominance noire. Le Belize et la Mosquitia sont les deux régions où une relative autonomie s'est construite sur ce rapport privilégié au colonialisme anglais et par

l'adoption concomitante de religions non-catholiques par les groupes créoles et les indiens miskitos. L'histoire de la Côte atlantique du Nicaragua est exemplaire à cet égard (*cfr.* Daza, 1992; Le Bot, 1994, 149-156). Cette région n'a jamais été colonisée par les Espagnols, ni par les Anglais qui préférèrent une politique d'administration indirecte. D'un point de vue religieux, ce sont les missions moraves qui dès 1849 ont christianisé la région. Mais le christianisme prit place dans les creux ouverts par la désagrégation des croyances traditionnelles. Les missions moraves parvinrent à remodeler, selon les normes chrétiennes, d'anciennes pratiques cérémonielles associées aux phénomènes de la nature et du devenir humain. Le réaménagement profond des mentalités et des comportements qui s'ensuivit marqua une frontière entre un avant et un après, à savoir, "l'émergence d'une nouvelle conscience historique dans laquelle le christianisme morave vint signifier le dépassement d'un âge archaïque" (Daza, 1992, 75). Cette autonomie religieuse "chrétienne" contribua à singulariser la Côte atlantique et à la différencier du reste de la nation qui se la "réincorpora" en 1894. Mais jusque vers les années 1970, la région bénéficia d'une autonomie implicite. La révolution sandiniste de 1979 imprégnée d'un millénarisme marxiste universaliste et intégrateur fut un test significatif de la différence revendiquée par les minorités ethniques de la région. Face aux prétensions mobilisatrices de l'état révolutionnaire qui infiltrait les organisations ethniques qu'il suscitait, la résistance ethnique s'organisa en ayant comme assise la différence religieuse, linguistique et culturelle forgée durant plus de cent ans d'autonomie relative. A mon sens, la crise qui s'ensuivit en 1981-1982 et la résistance armée de diverses factions miskitos aux alliances politiques contradictoires, a débouché sur un statut d'autonomie ratifié en 1987, tout à fait exceptionnel dans l'univers latino-américain. Comme le souligne Le Bot (1994, 152): "de tous les conflits, armés ou non, ayant impliqué des populations indigènes... [c'est celui] qui a posé, en termes le plus directement et le plus explicitement politiques, la question des rapports entre l'État, la nation et les communautés ethniques". Si "la non correspondance entre logique d'action étatique et logique d'action communautaire s'y est manifestée, plus clairement qu'ailleurs", c'est précisément parce que l'un des facteurs d'irréductibilité était le marqueur sacré.

Si l'on observe la carte de la région, on ne peut qu'être frappé par le fait que les deux seuls espaces d'autonomie par rapport à l'état-nation colonial espagnol, sont précisément le Belize et la Côte atlantique du

Nicaragua où différence religieuse, raciale et linguistique ont contribué à la non-assimilation ou à la non-articulation, au contraire des autres ethnies indiennes pour lesquelles, dans l'espace colonial espagnol, la religion a été un élément clé de l'intégration à la nation.

Cependant, il est intéressant de relever que cette géographie de la différence religieuse qui a ses raisons historiques, n'est plus restreinte aujourd'hui aux seuls espaces sous influence historique anglaise. À regarder de plus près la géographie des protestantismes depuis les années 1970, il est possible de constater son ancrage aussi dans les autres territoires ethniques que la différence religieuse contribue à redessiner dans une altérité religieuse plurielle. Ainsi, selon les données de Procardes (*cfr.* Bastian, 1985 et cartes annexes), les taux de protestants dépassent les 15% dans des départements à enclaves ethniques: au Honduras, à l'Ouest chez les Chorti et à l'Est chez les Miskito et les Sumu; au Salvador à l'ouest dans la région Pipil; au Costa Rica, dans le département de Puntarenas; au Panama, à l'ouest, chez les Guaymí, à l'est chez les Kuna et les Choco-Embera. La recomposition de la frontière ethnique sur la base de la différenciation religieuse se confirme au Chiapas sur la base des données au niveau municipal fournies par le recensement de 1990 (*Chiapas, resultados definitivos...*, 1991). Les municipes où la population non catholique avoisine ou dépasse les 50% se trouvent tous en territoire ethnique. Une sociographie détaillée révèle un processus qui se produit dans 22% des 111 municipes de cet état, c'est à dire dans 25 municipes où les catholiques représentent moins de 50% de la population. Cette géographie de la décatholicisation coïncide avec celle des périphéries ethniques, avec les régions où la violence agraire est la plus forte et où la guérilla zapatiste s'est implantée. Elle prédomine dans trois régions à dominance indienne: les Hauts du Chiapas, les Cañadas et la zone de Mariscal. Dans les Hauts du Chiapas, certains municipes indigènes étaient déjà, en 1990, en majorité non catholiques romains ou en passe de le devenir (à Chanal les catholiques ne sont que 49,2%, à Chenalhó 43,4%, à Oxchuc 52,8% et à Tenejapa 37,4%,) alors que dans d'autres le monolithisme catholique apparent (Chamula 70,4%, Mitontic 92,8%, Zinacantán 94,2%) était dû à l'expulsion des familles hétérodoxes par les caciques indigènes. Dans ces trois derniers municipes, au cours de ces vingt dernières années, des milliers d'habitants ont été chassés par la force vers les périphéries de la ville de San Cristóbal de las Casas où ont émigré vers la région pionnière des Cañadas. Dans cette deuxième région, aujourd'hui en partie territoire zapatiste, ils ont constitué des

hameaux entièrement "protestants", changeant ainsi la composition religieuse des municipes (La Independencia plus que 39.7% de catholiques, Las Margaritas 66,3% et Ocosingo 58,7%). La tendance est encore plus affirmée dans la zone frontalière de Mariscal où prédominent les communautés d'indiens Mam. En 1990, les catholiques romains ne constituaient plus que 20% de la population du municipe de Bejuical, 27% de celui d'El Porvenir, 27,8% de Bella Vista, 35% de La Grandeza, 40% de Motozintla, 43,7% de Mazapa, 48% de Frontera Comalapa, 52% de Amatenango et 59,4% de Siltepec. Au cours des années 1980, bouleversées par l'afflux d'indiens Mam guatémaltèques chassés par l'affrontement entre troupes gouvernementales et guérilla, les communautés Mam ont vécu, de part et d'autre de la frontière (García Ruiz, 1992), une véritable mutation des affiliations religieuses.

Au Chiapas, comme dans le reste de l'isthme centroaméricain, la frontière ethnique semble se renforcer par l'adoption de pratiques religieuses non catholiques, prolongeant plus d'un siècle plus tard, ce qu'a expérimenté la façade atlantique et créole de la région. Mais la frontière religieuse n'y est pas seulement une frontière *ad extra*, elle est avant tout une frontière *ad intra*, une frontière intérieure à l'ethnicité.

III. LA FRONTIÈRE RELIGIEUSE INTRA-ETHNIQUE

Aujourd'hui, tous les groupes ethniques de la région se trouvent traversés par une frontière symbolique qui oppose catholiques et protestants. Loin d'être une guerre de religion, le conflit intra-ethnique doit être interprété comme une tentative de redéfinition de l'ethnicité sur la base du pluralisme religieux qui tend à renforcer l'altérité ethnique, plutôt qu'à la diluer. Le Chiapas est exemplaire à cet égard (*cfr.* Bastian, 1996). Les ethnies actuelles sont le fruit de reconstructions identitaires de longue durée. L'état colonial se servit des divisions ethniques reconstituées afin de faciliter le contrôle politique de la région. Bien que des mouvements messianiques indiens aient éclaté de manière sporadique, il n'y eut jamais d'indiens génériques unis dans un projet commun de résistance à l'occupant. En revanche, jusqu'aux années 1950, une certaine stabilité dans la répartition territoriale et un même univers symbolique civico-religieux assurèrent une grande homogénéité aux identités ethniques. Depuis lors, les expulsions et les flux migratoires frontaliers ont renforcé l'atomisation des populations indiennes en particulier dans les

meurtres, incendies de temples et de domiciles, viols, lynchages, séquestres, expulsions...) de la part des caciques menacés dans leur hégémonie par la grève religieuse, comme à Chamula où les caciques ont expulsé durant les années 1970 et 1980 quelques 30 000 membres de leur municipalité surpeuplée (plus de 50 000 habitants en 1990). La différenciation politique y est avant tout une différenciation religieuse. C'est pourquoi les conflits intra-ethniques apparaissent comme des guerres de religion. Dans un univers non sécularisé, c'est d'abord le religieux qui est porteur de rupture et non seulement les relais partisans qui sont perçus comme des structures non indiennes. Le marqueur sacré permet de construire une frontière entre ceux de la tradition et ceux de l'innovation religieuse au sein même de la société ethnique élaborant ainsi un espace de revendication d'une autre ethnicité, plurielle et peut-être pluraliste à la longue.

IV. LA FRONTIÈRE NÉO-COMMUNAUTAIRE DE LA LOUANGE

Un troisième espace symbolique différencié apparaît dans une géographie religieuse sub-urbaine de la misère au sein des communautés pentecôtistes. A cet égard il convient de s'interroger sur ce qu'est le pentecôtisme. Le pentecôtisme est une religion de pauvres, fondamentalement un langage, un moyen d'expression effervescent dont on peut relever quatre traits fondamentaux (Corten, 1995):

a) *Une théologie de l'Esprit*: informée par un fondamentalisme biblique qui refuse tout rapport cognitif à une tradition religieuse. Pneumatologie et apocalyptique sont deux pôles d'une théologie qui vise à nier l'historicité, à extraire l'acteur religieux des pesanteurs de la réalité sociale et de l'exclusion. Ce langage abolit la pauvreté. Le fondamentalisme pentecôtiste n'est pas la gestion d'un savoir, ni l'accès savant à un texte. Il est un rituel qui permet de gérer l'émotion dans le sens de créer un acteur social nouveau dont l'autonomie relative se fonde dans un acte communautaire dont le langage est la louange. La louange est en quelque sorte l'énoncé premier du discours de cet acteur social qu'est toute sociabilité pentecôtiste. Et ce premier énoncé comme l'a remarqué très justement Corten (1995, 137) est irréductible à l'autre énoncé possible, celui du contrat (dans la tradition occidentale-libérale). Là où l'énoncé du contrat engage un rapport cognitif au social, l'énoncé de la louange élabore un rapport qui se fonde sur l'émotion au travers d'un dire et d'un faire.

b) *Ce dire, la glossolalie*, est un discours de pauvres; le parler en langues

est une forme extraordinaire et archaïque de parole qui entre dans une chaîne de discours. De l'autre côté une forme hypermoderne est représentée par les télévangélistes. Les deux fonctionnent de la même manière: on parle aux pauvres et on abolit la pauvreté.

c) *Ce faire, la thaumaturgie* ou guérison divine inscrit le pentecôtisme dans une longue tradition shamanique précolombienne ou afro-américaine qui met l'accent sur le caractère magique de la guérison. On constate, certes, un abandon apparemment radical des pratiques religieuses traditionnelles. Mais si les esprits sont diabolisés lors de la conversion, leur efficacité n'est pas niée; les forces spirituelles de la secte sont simplement tenues pour plus puissantes. On passe au pentecôtisme en y retrouvant ce que l'on avait investi dans le système religieux traditionnel. La maladie y a le même statut. Elle représente un moment de désorganisation des éléments qui composent la personnalité. Elle est comme un message à déchiffrer et elle s'apparente à une possession ratée et mal accomplie, car la maladie est, pour le pentecôtiste, le signe d'une malédiction.

d) *Ce faire, la pratique de l'exorcisme*, consiste à expulser les démons. La transe religieuse, la possession, elle aussi s'inscrit dans les registres des mentalités religieuses populaires. Le dispositif des esprits est disqualifié, mais il est nommé, reconnu, maintenu et même renforcé comme dispositif thérapeutique d'une guerre spirituelle menée par la secte pentecôtiste.

Les sociabilités pentecôtistes se caractérisent donc par un énoncé, celui de la louange, expression de l'émotion du pauvre, qui est à la fois un sentir et une frontière. Au contraire de la Théologie de la libération qui construisait le pauvre "conscientisé" ou du protestantisme historique qui prétendait former des acteurs sociaux autonomes et critiques, le pentecôtisme construit la catégorie de pauvre, non pas au plan cognitif, mais au plan émotionnel dans un discours sur la consolation et une pratique thérapeutique au travers desquels s'atteste la frontière que la secte élabore par le biais de la louange. Dans la louange, le pauvre se met dans le halo de la gloire de Dieu. Face à cette gloire si grande, les inégalités paraissent si petites. C'est un moyen d'invalider la pauvreté, de s'en libérer, mais aussi de se construire comme acteur communautaire. Le pauvre anémique et atomisé dans l'univers hostile de la ville reconstruit son identité dans la pratique de la louange, se distinguant ainsi du reste de la société. C'est une distinction apparemment sans intentionalité et un discours sur la souffrance pour ceux qui savent qu'ils ne peuvent en sortir, mais dont le premier effet social consiste à créer la

différence, à ériger une frontière. Cette frontière est celle qui oppose l'énoncé premier de la louange à l'énoncé premier du contrat, celui du pays légal. Mais ce n'est pas un discours démobilisateur comme souvent on a voulu le dire; au contraire, il s'agit d'une mobilisation des pauvres dont il faut examiner les effets sociaux. En particulier, il convient de se demander si la frontière symbolique que le pauvre met en oeuvre, n'est pas en dernière instance un moyen de structurer des mécanismes d'intégration et de reconnaissance qui lui sont déniés autrement.

CONCLUSION

Par l'observation sociographique de la dérégulation du champ religieux dans la région de l'isthme centro-américain, il est possible de constater la mise en oeuvre d'une triple frontière intérieure. Tout d'abord, le marqueur sacré sanctionne la différence ethnique dans un processus de longue durée lié aux populations de la façade caribéenne de la région, avec des avatars plus récents dans une ethnicité en voie de redéfinition. Face à l'état nation intégrateur, le marqueur sacré est un instrument d'affirmation d'irréductibilité. En second lieu la dérégulation religieuse ne se réduit pas à sanctionner la division sociale et économique des communautés ethniques en structurant des frontières symboliques intra-ethniques. Au lieu d'être niée par ce travail de différenciation religieuse, la communauté ethnique se trouve réaffirmée dans une bi ou multipolarité dont l'axe majeur est l'affrontement entre coutume et innovation religieuse. Elle se trouve recomposée, dans le sens de la pluralité d'appartenance symbolique intra-ethnique qui peut conduire à un pluralisme et à une modernité relative dans une communauté ethnique recomposée symboliquement. Enfin, parmi les populations anomiques des périphéries urbaines, l'effervescence pentecôtiste structure un "nous" en érigeant une frontière qui est celle de la louange. Cet énoncé premier distingue le groupe effervescent à la fois de la déliquescence identitaire du monde de la misère et de la logique de l'énoncé premier du contrat qui appartient aux secteurs dominants de la société. Sur cette frontière se construit un acteur social nouveau dont les effets sociaux et politiques sont à comprendre à partir de ce travail symbolique. Triple "frontière intérieure" donc, dont l'instrument est le marqueur sacré d'une dérégulation religieuse en expansion dans la géographie de l'exclusion et de la pauvreté.

BIBLIOGRAPHIE

- Barabas, Alicia M.
 1898 *Utopías indias, movimientos sociorreligiosos en México*, Mexico, Grijalbo.
- Bastian, Jean-Pierre
 1985 *Expansión y comportamiento de las sociedades religiosas protestantes en América Central*, Mexico, Centro de Estudios Ecuménicos, A. C., 70 p. + annexes, inédit.
-
- 1994 *Le protestantisme en Amérique latine: une approche socio-historique*, Genève, Labor et Fides.
-
- 1996 "Violencia, etnicidad y religión entre los mayas del estado de Chiapas en México", *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, été 1996, vol. 12/2.
- Cancian, Frank
 1965 *Economics and prestige in a Maya community: the religious cargo system of Zinacantan*, Stanford, Stanford University Press.
-
- 1992 *The decline of the community in Zinacantan: economy, public life and the social stratification, 1960-1987*, Stanford, Stanford University Press.
- Cantón Delgado, Manuela
 1994 "Protestantismo y violencia en tierras mayas: los casos de Guatemala y Chiapas (México)", *Antropología*, Madrid, no. 8, octobre, pp. 31-58.
- Chiapas, resultados definitivos...
 1990 *Chiapas, resultados definitivos, XI censo general de población y vivienda*, vol. 1, Mexico, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, cuadro 10, Población de más de cinco años por municipio y sexo y religión, pp. 215-220.
- Corten, André
 1995 *Le pentecôtisme au Brésil. Emotion du pauvre et romantisme théologique*, Paris, Karthala.
- Daza, Patricio
 1992 *Ethnies et révolution. Nicaragua 1979-1987*, Genève, Éditions "Que Faire?", 1992.
- García Ruiz, Jesús
 1992 "De la identidad aceptada a la identidad elegida; el papel de lo religioso en la politización de las identificaciones étnicas en Guatemala", *Estudios Sociológicos*, Mexico, vol. X, no. 30, pp. 713-733.
- Gros, Christian
 1992 "Fondamentalisme protestant et populations indiennes: quelques hypothèses", *Cahiers des Amériques Latines*, Paris, no. 13, pp. 119-134.

Hernández Castillo, Rosalva Aída

- 1994 "Identidades colectivas en los márgenes de la nación: etnicidad y cambio religioso entre los mames de Chiapas", *Nueva Antropología, Revista de Ciencias Sociales*, Mexico, vol. XIII, no. 45, avril 1994, pp. 83-106.

Le Bot, Yvon

- 1994 *Violence de la modernité en Amérique latine. Indianité, société et pouvoir*, Paris, Karthala.

Patridge, Blake D.

- 1995 "The Catholic Church and the Closed Corporate Community during the Guatemalan Revolution, 1944-1954", *The Americas*, vol. 52, no. 1, juillet, pp. 25-42.

Poutignat, Philippe et Jocelyne Streiff-Fenart

- 1995 *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF.

Scotchmer, David G.

- 1989 "Symbols of salvation. A local Mayan protestant theology", *Missiology, An International Review*, vol. 17, no. 3, pp. 293-310.

-
- 1991 "Symbols of salvation: interpreting Highland Maya protestantism in context", Ph.D. dissertation, State University of New York at Albany.

Siverts, Henning

- 1969 *Oxchuc*, Mexico, Instituto Indigenista Interamericano, 1969.

Smith, Waldemar R.

- 1981 *El sistema de fiestas y el cambio económico*, Mexico, Fondo de Cultura Económica.

Wasserstrom, Robert

- 1983 *Class and society in central Chiapas*, Berkeley, University of California Press, 1983.