

Evangélisation structurale

Alain MONNIER

Histoire apologétique

Qui veut aujourd'hui étudier le groupe ethno-linguistique Harákmbut, communément appelé Mashco, doit considérer les trois sociétés qui cohabitent dans le Madre de Dios, un département du sud-est péruvien : les Harákmbut eux-mêmes, cinq à six cents Indiens qui vivent sur les ríos Madre de Dios, Colorado, Inambari et Pukiri¹ ; les chercheurs d'or, quelque huit cents colons exploitant les mêmes rivières² ; les missionnaires, protestants nord-américains envoyés de la base de l'Institut Linguistique d'Eté de Pucallpa, et Dominicains espagnols des missions de Shintuya et d'El Pilar.

Plusieurs raisons m'incitent à traiter ici plus particulièrement des Dominicains : ce sont eux qui établirent les premières relations suivies avec les Harákmbut, dès 1940 ; on leur doit en conséquence la majorité des sources bibliographiques ; leur lutte pour le respect par le gouvernement péruvien et par les colons de l'identité culturelle des Indiens est réelle ; enfin, cette défense des Indiens se base sur une théorie anthropologique qui s'exprime dans une revue créée en 1978, *Antisuyo*, et qui propose la recherche du «contexte structurel de l'évangélisation».

C'est ce dernier point qui va surtout m'intéresser, mais il me faut d'abord revenir à l'histoire des relations entre Dominicains et Harákmbut³ ; car dans le cadre théorique que se sont défini les

missionnaires, l'histoire n'est pas négligée. Elle est au contraire sacralisée, elle se convertit en Histoire Sainte : «La historia de la selva se presenta a nuestros ojos como la historia de las múltiples formas en que los pueblos van evolucionando, por el evangelio, de diversas maneras, hacia formas distintas, más perfectas, en donde se piensa que el hombre vivirá mejor»⁴. Histoire dont le moteur est l'évangile, elle est marquée par les martyres de plusieurs de ses pilotes. Déjà réduits en nombre par les affrontements avec les «caucheros», et particulièrement avec Fermín Fitzcarrald en 1894, les Harákmbut sont approchés par les Dominicains en 1902. En 1908 est fondée la première mission du Madre de Dios : un frère périt noyé. Les tentatives de contact font une nouvelle victime en 1926. C'est alors l'arrivée de la figure de proue de l'évangélisation du Madre de Dios, le père José Alvarez, qui parvient à établir des relations durables avec plusieurs groupes Harákmbut à partir de 1940. A l'heure actuelle fonctionnent deux missions, celle d'El Pilar et celle de Shintuya ; elles comptent respectivement quelque quarante et cent cinquante Harákmbut⁵.

Mais un autre résultat apparaît au bout de ces quatre-vingts années d'évangélisation : la mission est en crise. «Creemos que en la crisis de identidad misionera, como la que padece la selva en este momento, no es un comportamiento pasivo o indeciso el que debe recomendarse a los misioneros, sino un comportamiento altamente activo,

¹ Estimation pour l'année 1978, basée sur : Junquera, P. Carlos, O. P. *Los Amerikaeis frente a la cultura occidental*. Antisuyo 1, Lima, Mayo 1978. pp. 77-89.

Torralba, P. Adolfo, O. P. *Los Harákmbut: nueva situación misionera*. Antisuyo 3, Lima, s. d. pp. 83-141.

² Estimation pour l'année 1975, à partir de : Aznar, Pablo y Luna Ballón, Milagro. *Estudio de los mineros migrantes que extraen oro en el departamento de Madre de Dios*. Lima, 1979.

³ Avant les Dominicains, des premiers contacts sans lendemain avaient été établis dès le XVI^e siècle par les Jésuites, Franciscains, Carmélites et Mercédaires. Voir par exemple : *Entrada y misión de los Chunchos (1596)*. Relaciones Geográficas de Indias-Perú por Don Marcos Jimenez de la Espada II. Biblioteca de Autores Españoles, Tomo CLXXXIV, Madrid, 1965. pp. 109-113.

Provisión del Virrey Don Luis de Velasco concediendo licencia á los Religiosos de la Compañía de Jesús para la predicación del Evangelio en la provincia de los Chunchos, 2 de Mayo de 1597. Maurtua, Víctor M., *Juicio de Límites entre el Perú y Bolivia*, Tomo Octavo. Madrid, 1906. pp. 147-8.

Expediente promovido por Diego Ramirez de Carlos

para entrar con misioneros en tierra de los indios Chunchos, Años 1619-1622. Maurtua Víctor M., *op. cit.* pp. 171-197.

Carta de Diego Ramirez de Carlos á S.M. sobre su entrada á los Chunchos, 28 de Abril de 1621. Maurtua, Víctor M., *op. cit.*, pp. 198-201.

Información de méritos y servicios de Juan Alvarez Maldonado, titulado descubridor de Nueva Andalucia, Chunchos, Mojos y Paititi, acompañada de una relación de su descubrimiento, Años 1570 á 1629. Maurtua, Víctor M., *Juicio de Límites entre el Perú y Bolivia*, Tomo Sexto, Barcelona, 1906. pp. 1-104.

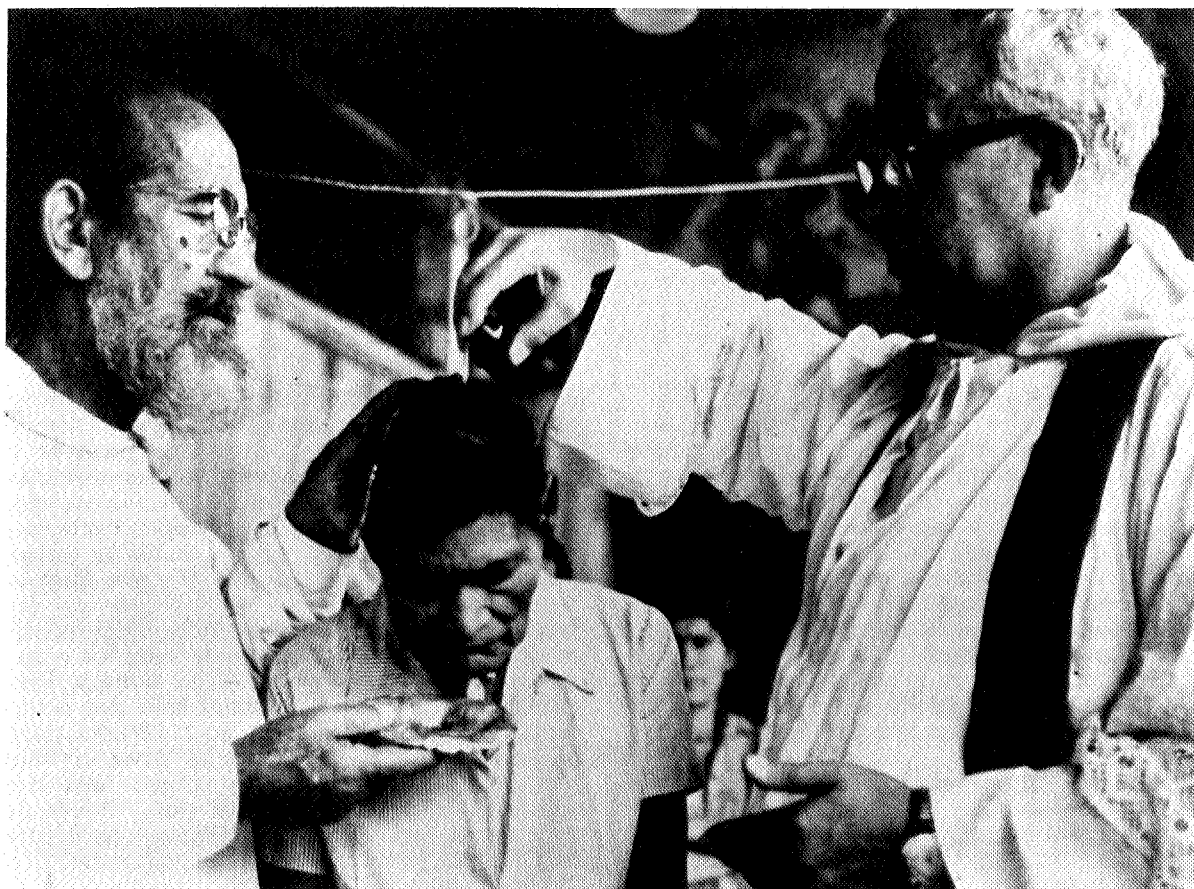
⁴ Alvarez, P. Ricardo, O. P. *La Antropología y la Teología de la Liberación en la Selva*. Antisuyo 1, Lima, Mayo 1978. p. 24 (c'est moi qui souligne).

⁵ Pour l'histoire des missions dominicaines (par elles-mêmes), voir : Torralba, P. Adolfo, O. P. *Op. cit.* (1). pp. 83-141.

Cenitagoya, P. Vicente de, O. P. *La Tragedia de la Selva*. Antisuyo 6, Lima, s. d. pp. 53-118.

Los Mashcos Hijos del Huanamei. Secretariado de Misiones Dominicanas del Perú, Lima, s. d.

Apaktone. Secretariado de Misiones Dominicanas del Perú, Lima, 1973.



que cree nuevas formas para superar la crisis»⁶. Les accusations d'ethnocide lancées contre les missions d'Amérique latine, l'abandon par de nombreux Harákmbut des postes de mission où ils avaient été sédentarisés, tout cela a contribué à la mise en lumière d'un conflit interne: une lutte idéologique s'engage sur le terrain de l'anthropologie, opposant différents types d'actions évangélisatrices. C'est ce dont je vais essayer maintenant de rendre compte, conscient de simplifier un débat où la théologie garde son mot à dire.

Erudite et élégante explication

Face à la crise, deux Dominicains ont entrepris une étude anthropologique de la mission: «... el Shintuya, más que una misión, un pueblo o un punto geográfico, constituye una estructura en la que el territorio, las sociedades en él enclavadas, las relaciones entre los diversos grupos, los sistemas económicos y las religiones que allí convergen se combinan en una constante interacción causal»⁷. Dès l'abord apparaît donc une position théorique qui va se définir plus explicitement en recourant à un système d'oppositions: à la pastorale fonctionnaliste s'oppose la méthode anthro-

pologique; aux sociétés indigènes sans culture et statistiques s'opposent les sociétés indigènes avec culture et dynamiques.

Les missionnaires fonctionnalistes considèrent la mission comme un ensemble d'institutions dont la charte serait l'évangile, et qui doit fonctionner de lui-même sans tenir compte de la société indigène qu'il regroupe. Pour les missionnaires par contre qui défendent la méthode anthropologique, ce n'est pas le système missionnaire qui détermine la méthode pour évangéliser une société, mais la structure de cette société qui détermine la méthode qui convient le mieux à son évangélisation. Et la méthode anthropologique est celle justement qui permet de découvrir dans la nature de l'homme et dans la nature de la société les bases d'un travail pastoral efficace.

En quoi consiste plus précisément cette méthode anthropologique? Nous avons vu plus haut que la définition même du terrain de l'étude anthropologique – la mission – nous référerait à l'anthropologie structurale. Il faut ajouter à cela les concepts marxistes de «mode de production» et de «formation économique et sociale» tels qu'ils ont été développés par Maurice Godelier⁸. Cette méthode

⁶ Alvarez, P. Ricardo, O. P. *Puesto de Misión*. Antisuyo 3, Lima, s.d. p. 35.

⁷ Alvarez, P. Ricardo, O. P. *Metodología empleada en el Estudio antropológico de una Misión*. Antisuyo 1, Lima, Mayo 1978. p. 7.

⁸ Voir: Godelier, Maurice, *Horizon, trajets marxistes en anthropologie* (1973). François Maspéro, Paris, 1977, 2 vol.

réintègre ainsi l'histoire au structuralisme, et cherche à expliquer les conditions d'apparition des structures sociales, leur articulation, leurs conditions de reproduction et de transformation; elle analyse la causalité spécifique des structures les unes sur les autres. Elle affirme donc sa valeur scientifique contre l'empirisme fonctionnaliste et la théologie vulgaire. Mais en même temps, en faisant de l'évangile la seule condition de reproduction et de transformation des structures, elle le fétichise.

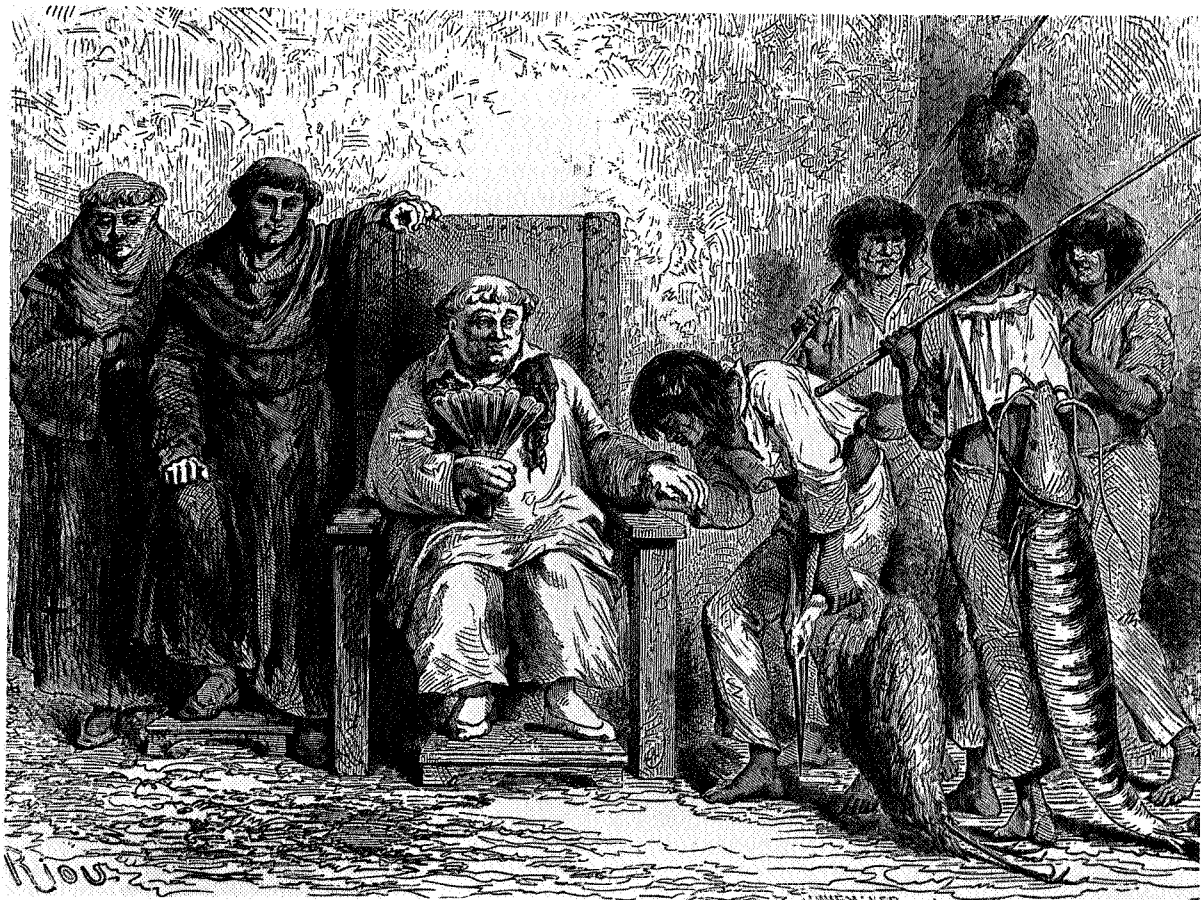
L'attitude fonctionnaliste est solidaire du refus de reconnaître aux indigènes une culture. Elle se manifestait autrefois chez les Dominicains eux-mêmes: «Ahí, en ese inmenso paraíso y no menos inmenso desierto, al margen de la decantada civilización y de toda influencia moralizadora, moran todavía una veintena de tribus primitivas, con sus nombres propios, con su peculiar idioma, con sus costumbres ancestrales, aisladas unas de otras, sin aspiraciones, sin ciencias, artes ni industrias, sin religión organizada, a merced de sus brutales instintos, sin ley ni rey que los gobierne»⁹; mais elle est aussi l'actuelle ligne directrice de la «Coordinación de Pastoral» et des «Asambleas Episcopales Regionales de la Selva», qui, fortes d'un schéma évolutionniste global qui nie toutes

les différences culturelles, considèrent l'intégration des indigènes à la nation péruvienne comme nécessaire à l'évangélisation.

Pour les adeptes de la méthode anthropologique, il est bien clair que les indigènes sont organisés en sociétés, qu'ils possèdent une culture, une religion, une économie, comparables à celles de toute autre société, mais ayant aussi leur spécificité qui est à respecter. Les sociétés indigènes ne sont pas statiques, mais dynamiques; elles peuvent non seulement se transformer selon leurs propres structures ou selon des stimulations externes, mais encore avoir une influence sur les agents du changement que sont les missionnaires. Or cette définition de la société indigène peut tout aussi bien s'appliquer à la société missionnaire, qui possède elle aussi sa culture, sa religion, son économie: «Una sociedad nativa, como también una misión, pueden llegar a una situación límite por contradicciones, bien sean internas o producidas por el exterior, y es entonces cuando puede realizarse en ellas una transformación, o también pueden desaparecer, o reaccionar contra el cambio afianzándose más en su cultura»¹⁰. Ainsi, la défense de l'indigène est en même temps défense et justification du missionnaire; elle établit leur interdépendance structurale en dogme.

⁹ Sarasola, Mons. S. *Cómo son las Misiones del Madre de Dios*. Misiones Dominicanas del Perú, Núm. 104, Año XX, Lima, Enero y Febrero 1938. p. 4.

¹⁰ Alvarez, P. Ricardo, O. P. *Op. cit.* (7). p. 11 (c'est moi qui souligne).



Si nous considérons maintenant du point de vue d'un anthropologue la théorie anthropologique développée par les missionnaires dominicains, il me semble nécessaire de la remettre à sa vraie place dans le débat qu'elle soulève, en deçà de ses apparences scientifiques.

D'une part, en dépit de son recours à la méthodologie marxiste, malgré sa lutte contre l'intégration des Indiens à un système féodal ou capitaliste, l'évangélisation dominicaine demeure un instrument d'aliénation. Si pour les missionnaires de la première heure les indigènes étaient «un matériel humain sur lequel travailler»¹¹, leurs âmes des «perles vivantes, enfouies dans la forêt, achetées à grand prix, le sang de tout un Dieu»¹², pour les missionnaires actuels c'est la méthode structurale qui permet la meilleure utilisation de l'indigène au service de la transformation de la société par l'évangile; «Así como el nativo es necesario al sistema feudal para su funcionamiento y reproducción, por su pobreza y subdesarrollo; de la misma forma el puesto de misión debe utilizar al nativo como elemento propicio para efectuar la transformación del contexto de la evangelización...»¹³. Ainsi l'on pourrait résumer en disant que le «mode de production» des missions dominicaines n'a pas changé — l'évangélisation qui produit des chrétiens —, même si c'est maintenant l'anthropologie structurale qui fonctionne comme «rapport de production».

D'autre part, en réveillant la querelle entre fonctionnalisme et structuralisme, la nouvelle méthodologie dominicaine résoud implicitement à son profit le problème du passage de la nature à la culture. D'une manière grossière, les missionnaires qui affirmaient l'absence de culture chez les indigènes faisaient de l'évangélisation le mécanisme de ce passage. D'une manière plus subtile, fruit des leçons de Claude Lévi-Strauss, les nouveaux théoriciens dominicains attribuent à l'évangile les deux caractères indissolublement réunis de la prohibition de l'inceste: l'évangile constitue une règle, ce qui est le propre de la culture, et il possède en même temps un caractère d'universalité, ce qui est le propre de la nature. L'évangile impose sa loi à des phénomènes qui ne dépendaient point de lui à l'origine: «Puesto de Misión es una infraestructura que poseen los Vicariatos Apostólicos como medio para realizar la transformación del contexto socio-económico-político-religioso, en el Evangelio»¹⁴; mais il est dans la nature humaine d'être évangélisé: «... sigue siendo posible el método antropológico que trata de encontrar en la naturaleza del hombre y de la sociedad las bases de una pastoral específica adecuada»¹⁵. L'évangile, comme la prohibition de l'inceste pour Lévi-Strauss, est ce qui lie

l'état de nature à l'état de culture; l'évangile opère, et par lui-même constitue, l'avènement d'un ordre nouveau.

De l'unique façon de convertir tous les gentils à la vraie religion

Quelles sont les conséquences de cette «méthode anthropologique» sur des sociétés indiennes comme celle des Harákmbut? Je dirai qu'elles se manifestent dans deux domaines privilégiés: celui de la connaissance et celui de la politique.

Si la culture matérielle des Harákmbut nous est fidèlement et complaisamment décrite par les missionnaires, il en va tout différemment lorsqu'il s'agit par exemple de mythologie. Au début, tout en niant l'existence d'une religion indigène, les Dominicains trouvaient cependant dans les «belles légendes» des réminiscences de la tradition du déluge, ou de l'existence d'Adam¹⁶. Aujourd'hui, reconnaissant la spécificité des cultures indigènes, ils condamnent l'identification des événements et des personnages bibliques avec des faits et des héros mythiques, ne découvrent plus de traces de la révélation dans la mythologie, et refusent d'assimiler les cérémonies chrétiennes aux rites indigènes¹⁷. Mais, en vertu du fait que «l'âme de l'homme est naturellement chrétienne», la relation qu'ils nous donnent de traditions mythiques comme celle de Huanamei, l'arbre d'origine des Harákmbut, est infiltrée de commentaires qui paraissent faire partie du mythe lui-même: «El contenido de la leyenda mítica tiene un sentido de pecado o culpa para cuantos no pudieron salvarse, bien sea subiéndose al Huanamei o al bajar de él... Toto-huambet, otro espíritu malo y rojo aseguraba también el castigo de los malos. Solo Huanamei tiene significado de salvación y redención»¹⁸. Ces notions chrétiennes sont curieusement absentes des versions du mythe que j'ai pu recueillir sur le terrain... Ainsi, les travaux anthropologiques des Dominicains sur les Indiens qu'ils veulent faire connaître et reconnaître dans leur spécificité sont sournoisement viciés par leur rapport fantasmatique à l'évangile.

Dans leur polémique contre la «théologie de la libération», qu'ils accusent d'être dominée par l'empirisme fonctionnaliste et le marxisme vulgaire, les Dominicains nient toute pertinence à l'opposition dépendance/libération pour comprendre la réalité des sociétés indigènes. La typologie économique de l'Amazonie établie par la «théologie de la libération» ne fait qu'affirmer la supériorité de la société occidentale, en posant comme axiome que la participation des indigènes à la vie nationale, leur existence en tant que classe, est une condition de l'évangélisation. Au féti-

¹¹ Sarasola, Mons. S. *Op. cit.* (9). p. 4.

¹² Santos, Fr., O. P. *La Selva, El Lago y La Escuela*. Misiones Dominicanas del Perú, Núm. 131, Año XXIV, Lima, Julio y Agosto 1942. p. 147.

¹³ Alvarez, P. Ricardo, O. P. *Op. cit.* (6). p. 41 (c'est moi qui souligne).

¹⁴ Alvarez, P. Ricardo, O. P. *Op. cit.* (6). p. 41.

¹⁵ Alvarez, P. Ricardo, O. P. *Op. cit.* (7). p. 10 (c'est moi qui souligne).

¹⁶ Voir par exemple: Aza, Fr. José Pio, O. P. *La Tribu Arasairi y su Idioma*. Misiones Dominicanas del Perú, N° 77, Año XV, Lima, Julio y Agosto de 1933. pp. 139-144.

Alvarez, P. José. *Tradiciones toyeris-huarayas*. Misiones Dominicanas, N° 243, Año XLI, Lima, Mayo-Junio (1959 ?) pp. 43-48.

¹⁷ Voir: Lukesch, Mons. Anton. *Evangelización hoy y culturas indígenas*. Antisuyo 3, Lima, s.d. pp. 43-62.

¹⁸ *Los Mashcos Hijos del Huanamei*. Secretariado de Misiones Dominicanas del Perú, Lima, s.d. p. 6.

chisme de l'intégration à la civilisation, les Dominicains opposent une évangélisation nécessaire parce que restituant aux sociétés indigènes leur identité ethnique et culturelle. De quelle manière traduire concrètement ce paradoxe? Le poste de mission, avec des permanences dans les villages éloignés, est envisagé comme la meilleure solution, à la fois pour l'étude anthropologique, pour l'éducation bilingue, et pour la catéchèse¹⁹. Ainsi, défendant les Indiens contre les colons, les protégeant de l'intégration à la société nationale tout en essayant d'y faire respecter leurs droits, les Dominicains préservent certes une culture en danger de disparaître; mais c'est à leur profit, car cette culture est l'indispensable matériau sur lequel doit agir l'évangile aux fins d'une transformation globale de la société. Car la mission a créé «un mouvement messianique de salut physique et culturel»²⁰, et la libération des Indiens ne peut être «ni politique ni économique, mais éminemment religieuse»²¹.

Premier doute...

De l'union de l'Évangile et de l'Anthropologie Structurale est née, dans le sud-est péruvien, une société particulière, la mission dominicaine; il reste à noter qu'elle doit aussi beaucoup à Bartolomé de Las Casas... La société Harákmbut et la mission dominicaine me paraissent être désormais indissolublement liées, dans le cadre d'une nation qui accélère le processus de conquête de son territoire amazonien; elles sont par cela même vouées toutes deux à une prochaine disparition:



Bartolomé de Las Casas

¹⁹ On pourrait se demander ce qu'en pensent les Harákmbut eux-mêmes: malgré les départs des postes de mission, je crois qu'ils sont conscients de retirer certains avantages de la position de tampon des Dominicains entre eux, les colons, et l'État péruvien; de ce fait ils ont certainement repris une conscience plus nette de leur identité culturelle, après les problèmes rencontrés avec des caucheros, petroleros et mineros; quant aux résultats de l'évangélisation, ils sont loin de prouver les bienfaits de la méthode anthropologique...

²⁰ Torralba, P. Adolfo, O. P. *Op. cit.* (1). p. 83.

²¹ Alvarez, P. Ricardo, O. P. *Op. cit.* (4). p. 27.

l'évangile pourrait bien ne pas être le seul principe dynamique de l'histoire... Ainsi, parallèlement au trajet des missionnaires vers l'anthropologie devient-il urgent qu'un anthropologue s'attache à l'étude de cette société en voie de disparition, la mission dominicaine, qui, comme la Tierra Firme de Las Casas, n'est en définitive qu'une utopie.

