

Ambiguïté culturelle et stratégies de résistance chez les Yoremem de Sonora (Mexique)

Katrin GREIFELD

Il est permis de se demander comment, malgré les énormes pressions auxquelles ont été soumis les peuples de l'Amérique latine en vue de leur christianisation et de leur intégration aux «communautés nationales», bien des groupes ethniques aient refusé de se soumettre à une telle assimilation.

Dans des situations où il s'avère fort difficile de se prononcer ou d'agir contre une politique étatique, il n'est souvent possible de préserver son identité qu'à travers l'ambiguïté du langage et du comportement. Dans la mesure où la résistance physique contre les missionnaires ou les colons à la recherche de terres arables a été tôt ou tard vouée à l'échec, d'autres voies furent explorées afin de mettre en œuvre des stratégies variées de résistance passive. Quelle que puisse être la connotation péjorative associée au terme «passif», force est de reconnaître que cette forme d'opposition trouve, par delà un conformisme apparent, des expressions très subtiles. C'est précisément pour cela qu'elle est apte à mettre à profit les failles du système de domination culturelle, face auquel elle pose une alternative. Parmi les Yoremem du Nord-ouest mexicain, le rôle des «pénitents» connus sous le nom de *fariseos* fournit un exemple particulièrement intéressant de l'utilisation de l'ambiguïté culturelle en tant que stratégie de résistance¹.

Eléments d'histoire

Le premier contact entre Yoremem et Espagnols eut lieu en 1533 lors du passage d'une expédition de chercheurs d'or, mais cette rencontre resta sans suite pendant plusieurs décennies. L'attitude initialement hostile des Yoremem à l'égard des Européens se fit plus neutre lorsqu'il devint clair que ces derniers n'étaient que de passage². Lors du départ des aventuriers vers le pays des Yoemem plus au nord, les Yoremem étaient, semble-t-il, si soulagés qu'ils offraient à leurs hôtes indésirés du maïs et du sel ainsi qu'un guide. Les Yoemem se comportèrent un peu différemment lorsque, trente ans plus tard, ils

firent accompagner une expédition espagnole en provenance du nord par un groupe de guerriers. Les Yoemem espéraient, grâce à l'appui des blancs, pouvoir infliger une défaite à leurs ennemis Yoremem. Le général espagnol refusa, cependant, de se prêter à cette manœuvre et gagna de la sorte le soutien des Yoremem. Hormis ces rencontres, somme toute passagères, ce n'est qu'au début du XVII^e siècle que les premiers Jésuites escortés de quelques soldats espagnols atteignirent le rio Mayo avec l'intention de s'installer durablement. Ils furent accueillis amicalement par les Yoremem qui attendaient de cette alliance une protection efficace contre les incursions de leurs voisins. Peu de temps après, les Espagnols et les Yoremem s'engagèrent conjointement contre les Yoemem. L'alliance avec les étrangers contre les populations voisines ne résista cependant pas au renforcement progressif de la présence coloniale. L'intérêt de la couronne espagnole pour les mines d'argent dans la région du rio Mayo se concrétisa par l'accroissement du nombre de colons et de travailleurs affectés aux mines. Face à ces événements, Yoremem et Yoemem se révoltèrent ensemble contre les Espagnols au milieu du XVIII^e siècle, après être devenus l'enjeu des conflits d'intérêts opposant missionnaires et militaires. Les Jésuites intervinrent en faveur du maintien des droits fonciers de «leurs» Indiens afin de renforcer leur propre situation institutionnelle. En conséquence, les Jésuites furent expulsés de la colonie, et les Yoremem se trouvèrent dépourvus de tout «défenseur» face à l'incursion croissante de colons qui les repoussaient aux marges de leur propre pays. On voit ainsi qu'au cours des années, les Yoremem avaient suivi une politique d'alliances compatible avec leurs intérêts du moment. Les Jésuites furent bien accueillis, car les soldats les accompagnant pouvaient faciliter la lutte contre des voisins ennemis, ce qui ne manqua pas de se produire. Par ailleurs, les missionnaires apportèrent des vivres éminemment appréciés en raison de la disette qui prévalait alors. Ces fournitures facilitèrent notamment la tâche des Jésuites dans leurs efforts de

¹Cet article est basé sur des recherches de terrain effectuées sur le cours inférieur du rio Mayo au début de 1982. Les Yoremem et leurs voisins Yoemem appartiennent tous deux à la famille linguistique *cáhita* du nord-ouest mexicain. Les premiers sont appelés *Mayo* par les étrangers au groupe, les seconds *Yaqui*.

²On dispose de sources historiques bien plus impor-

tes concernant les Yoemem. Les derniers partagent néanmoins largement leur histoire avec les Yoremem et on peut donc, avec certaines restrictions, se référer aux traditions des premiers pour mieux saisir les procès historiques impliquant leurs voisins. Les éléments d'histoire résumés ici sont empruntés à: Beals (1943, 1945); Crumrine (1977); Hu-De Hart (1981); Spicer (1969); Troncoso (1905).

conversion et d'imposition de nouvelles structures sociales ainsi que leur conception du salut.

Jusqu'à la venue des Espagnols, les Yoremem vécurent dans des hameaux dispersés où ils pratiquaient l'agriculture en conjonction avec la chasse, la pêche et la cueillette. Les Jésuites ne tardèrent pas à regrouper la population Yoremem dans sept *pueblos* et introduisirent de nouvelles cultures. Les premières récoltes furent abondantes et les missionnaires-colonisateurs mirent à profit ce succès pour favoriser leur projet de christianisation totale du Nord. En outre, ils introduisirent l'élevage tout en tentant d'interdire la chasse et la cueillette: la mobilité et l'auto-suffisance des hommes ne leur parurent guère compatibles avec la mise en état de dépendance de leurs nouvelles ouailles.

Après l'expulsion des Jésuites de la Nouvelle Espagne en 1767, de nombreux conflits localisés éclatèrent entre Yoremem et colons désireux d'exploiter les terres de ces derniers. La guerre d'indépendance du Mexique (1808-1821) passa, par contre, presque complètement inaperçue sur le rio Mayo en raison de la situation périphérique de cette région dans l'ensemble mexicain. Néanmoins, l'indépendance modifia fondamentalement la situation des Yoremem: reconnus comme citoyens à part entière de la nouvelle région du nord-ouest, l'*Occidente* (regroupant les Etats fédéraux actuels de Sonora et de Sinaloa), ils furent déclarés imposables. Leurs droits fonciers furent, en même temps, remis en question par l'afflux de colons, mexicains cette fois-ci. Les Yoremem se révoltèrent contre cette nouvelle invasion en 1825 et furent rapidement rejoints par les Yoremem. D'autres soulèvements de plus ou moins grande ampleur se succédèrent au gré de différents changements d'alliance. Les inondations de l'année 1888 marquèrent la fin de cette période de résistance armée. Affamés après la destruction de leurs récoltes, les Yoremem durent abandonner cette lutte inégale contre l'armée mexicaine, qu'ils avaient payée au cours des années du sacrifice de nombreux guerriers, morts au combat ou déportés et condamnés aux travaux forcés. Réduits au désespoir et ayant perdu toute perspective de voir leur autonomie respectée, les Yoremem s'affilièrent en grand nombre, à partir de 1890, à un mouvement nativiste qui prévoyait l'extermination des Mexicains par un déluge. La résistance ne cessa pas; elle assumait tout simplement des formes plus subtiles.

La situation actuelle

Motivés par l'espoir de pouvoir disposer de nouveau en toute liberté de leurs terres et d'eux-mêmes, les Yoremem prirent, entre 1910 et 1917, une part active aux combats de la révolution mexicaine. Leur but ne se réalisa que très partiellement. Les *latifundios* furent certes abolies, mais la terre resta pro-

priété de l'Etat mexicain au lieu d'être restituée aux Yoremem. Cependant, les cultivateurs se virent accorder des droits d'accès à certains champs grâce à la création des *ejidos*³ (Erasmus 1967).

Depuis la fin du XIX^e siècle, le régime mexicain s'est constamment efforcé d'«intégrer» les Indiens à la société nationale. Cette préoccupation était directement liée au souci de disposer d'une main-d'œuvre suffisante pour mener à terme des projets de développement relevant de visions pour le moins grandioses, notamment sous le *Porfiriato* ou le «règne» de Porfirio Díaz (1875-1909). La construction du chemin de fer du nord-ouest en constitue un exemple. José Martí saisit remarquablement l'esprit qui régnait alors dans sa célèbre formule: «L'Amérique ne se mettra pas en marche jusqu'à ce que l'on fasse marcher l'Indien» (selon Cerna 1941: 2).

En pays Yoremem, on entreprit d'importants projets d'irrigation qui modifièrent sensiblement le cours inférieur du rio Mayo. Là où le sol aride n'était ponctué que de touffes de cactus, est né ce qu'il est convenu d'appeler le grenier du Mexique. Les Yoremem avaient coutume d'inonder leurs champs au cours de la saison des pluies, mais la rétention des eaux du rio Mayo par le barrage de Alamos dans la Sierra Madre occidentale rendit cette méthode d'irrigation impossible. Désormais, les eaux du réservoir n'atteignent que les champs de ceux qui ont les moyens nécessaires pour faire construire de coûteux canaux d'irrigation. C'est dans ces grandes exploitations que travaille la majorité des Yoremem en tant que journaliers. Parallèlement, ils se consacrent au labourage des parcelles souvent peu fertiles et exiguës qui leur sont concédées dans les *ejidos*. Ces champs sont souvent trop petits pour être mis en valeur de façon rentable. On procède donc à des regroupements donnant lieu à la création de nouvelles grandes exploitations, qu'on met en location... où les Yoremem sont affectés à la culture de «leurs propres terres» en qualité de salariés⁴.

Malgré toutes ces atteintes à leurs modes de vie et de production, bien des coutumes et traits d'organisation sociale caractéristiques des Yoremem se sont préservés, voire développés face à, ou peut-être en réaction contre les efforts constants d'intégration déployés par le régime mexicain. Ces coutumes revêtent souvent une apparence de nouveauté, allant parfois jusqu'à assumer une guise «typiquement» mexicaine. Si l'on examine les choses plus en profondeur, on peut cependant considérer que bien des représentations Yoremem ont vraisemblablement des racines qui remontent soit jusqu'à la période pré-coloniale soit à la période initiale de colonisation⁵ dont les Jésuites furent les principaux protagonistes. Il est dès lors légitime de se demander comment les Yoremem, en dépit des pressions que l'on exerça sur eux afin de venir à bout de leur spécificité ethnique, ont pu persévérer dans leur résistance, et dans quelle mesure il s'est avéré nécessaire pour eux de se

³ Propriété collective sur laquelle, dans le sud du Sonora, la répartition des droits d'accès s'effectue sur une base individuelle.

⁴ On trouvera une approche détaillée de cette thématique dans Alcántara (1973).

⁵ Nos connaissances sur l'histoire pré-coloniale des groupes *cáhita* étant particulièrement maigres et largement spéculatives, on s'abstiendra donc ici d'y faire plus largement référence. Cependant, *Kaifas* et la *Religión del Bosque* dénotent clairement une telle tradition.

prêter en apparence au jeu de l'assimilation, tout en demeurant fidèles, à un niveau plus profond, à leurs propres représentations culturelles.

Au moment du Carême et de Pâques, les Yoremem organisent des *fiestas*. Ces festivités offrent un des domaines où la spécificité culturelle Yoremem se manifeste encore clairement. Les participants désignés comme *fariseos* mettent en scène et vivent dans toute leur ambiguïté les tensions qui opposent les deux pôles, indien et mexicain, de leur identité.

Les fariseos

Les *fariseos* prennent part aux processions (*kontis*) du Carême. Leur dernière apparition a lieu le Samedi saint, que les Yoremem fêtent comme véritable jour de la résurrection du Christ. Le fait de participer aux processions pascales en tant que *fariseo* répond à la réalisation de vœux (*mandas*) prononcés par les intéressés à l'occasion d'une maladie ou d'un malheur survenu dans leur famille⁶. Cette participation se renouvelle normalement trois années de suite. Les *fariseos* portent de grands masques en peau de chèvre avec de très grandes oreilles et de longs nez pointus fabriqués en papier. Ces masques rappellent des visages de Blancs. Sur les épaules, ils portent un châle décoré d'applications de fleurs brodées. Spécialement préparés pour les *fariseos*, ces châles sont détruits à la fin des festivités. Par ailleurs, des douilles enfilées sur de larges ceintures d'étoffe portées sur les chemises et les pantalons, s'entrechoquent à chaque mouvement. Les *fariseos* s'équipent aussi de petits tambours, de flûtes et de longs bâtons avec lesquels ils peuvent intervenir à chaque moment de la procession. Ils dansent par paires les uns autour des autres ou forment des cercles et tournent en rond. Le rythme est marqué par des battements de pieds et le bruit des douilles. Certains *fariseos* battent le rythme sur leurs tambours, alors que d'autres jouent de courtes mélodies sur leurs flûtes. Il leur est formellement interdit de parler pendant la cérémonie pour la durée de laquelle ils tiennent un chapelet entre les lèvres. Toutefois, ils peuvent exprimer à travers la pantomime tout ce qui leur plaît, même des thèmes qui, en temps normal, seraient considérés peu séants. Ce comportement de bouffon est typique pour les *fariseos*: ils jouent un rôle ambivalent qui, d'une part, les amène à assumer des fonctions de maintien de l'ordre dans le cadre des cérémonies, tout en remettant en cause, par ailleurs, le jeu social par leur moquerie et plaisanteries constantes⁷.

⁶ Pour une analyse plus approfondie, on pourra consulter Greifeld (1985: 62-107).

⁷ Cette ambiguïté des Pharisiens apparaît dans le Nouveau Testament. Ils sont les gardiens de l'ordre existant et les interprètes de la Bible. En même temps, ils refusent de se conformer à l'ordre divin – selon l'enseignement chrétien – car ils ne considèrent pas Jésus comme le fils de Dieu.

⁸ On peut rapporter ceci au fait que le *fariseo* est considéré comme un croque-mitaine qui punit les enfants à la

Les kontis

La première procession a lieu le vendredi qui suit le jour des Cendres marquant le début du Carême. Par la suite, des processions ont lieu chaque vendredi jusqu'au samedi de Pâques; celles-ci conduisent à des villages environnants aussi bien qu'à des fermes isolées. Quelques *fariseos*, accompagnés de jeunes femmes appelées *Verónicas*, et portant une lourde croix de bois, se déplacent une semaine durant de village en village. Ils visitent chaque maison sur leur parcours et sollicitent des offrandes qui seront utilisées pour financer la fête de Pâques. Chaque vendredi, un nouvel groupe remplace le précédent.

Le premier *konti* est organisé selon un plan précis, qui connaît, cependant, des variations locales. Lors du *konti* que nous décrivons ici, les différentes personnes, qui souhaitent remplir leurs vœux, se réunissent peu avant la tombée de la nuit dans l'église, alors que, de leur côté, des spectateurs se rassemblent sur la place attenante. Le début du chemin de la croix fut marqué par plusieurs battements monotones sur un grand tambour. Sur cela, les *fariseos* se précipitèrent sur la place et formèrent, en dansant, un grand cercle qui se déplaça lentement vers la première des douze stations. Les petits enfants formant la première rangée du public s'échappèrent en courant à leur arrivée, pris de panique, alors les *fariseos* se précipitaient sur eux et essayaient de les attraper⁸. Peu à peu, les autres pénitents, précédés par les *Verónicas*, les *Tres Marías*⁹ et les membres de leurs familles respectives, abandonnèrent l'église. Ils portaient avec eux une statue de la Vierge protégée par un baldaquin, ainsi que quelques drapeaux de l'Eglise. Une fois que tous se furent réunis sur la place de l'église, la procession se mit en marche. Les *fariseos* formaient une longue file en tête du groupe. Ils étaient suivis des *Verónicas*, des *Tres Marías* et, enfin, de leurs proches. Tous avancèrent vers la première station à la hauteur de laquelle chacun s'agenouilla pour prier et rendre grâce à Dieu et aux Saints. Cependant, les *fariseos* dansaient en demi-cercle autour de la croix et des participants. Peu après, tous se levèrent et, en compagnie des *fariseos*, se dépêchèrent vers une deuxième station. Ici, tout comme aux arrêts suivants, se répétait la même séquence de prières et de danses. Le rituel se termina bien après la tombée de la nuit, alors que les participants regroupés de nouveau devant l'église se dispersèrent, comme ils étaient venus, en toute simplicité pour regagner leurs foyers. La dernière procession de ce type a lieu le samedi de Pâques (Samedi saint). C'est alors qu'au coucher du soleil,

place des parents.

⁹ Les *Tres Marías* sont des jeunes filles qui suivent les *Verónicas* lors de la première procession; elles sont entièrement vêtues de blanc et décorent de fleurs la croix du Calvaire. Cela étant fait, elles ne prendront plus part qu'aux festivités du Samedi saint. Le critère de sexe n'est plus exclusif lorsqu'il s'agit de faire partie des *Tres Marías*. Les jeunes filles et garçons étant tous considérés comme vierges, aucun obstacle ne s'oppose à leur participation à ce groupe.

tous se réunissent à l'église. Au cours du service, les *fariseos* subissent un nouveau baptême afin de les laver du péché encouru par la persécution et la crucifixion du Christ. Leurs masques sont brûlés; alors commence la véritable fête au cours de laquelle plusieurs autres danses rituelles sont exécutées, et les participants mangent et boivent en abondance. Une dernière messe mettra un terme aux festivités, le dimanche de Pâques.

Éléments d'interprétation du rituel

Les *fariseos*, tout comme les autres participants qui souhaitent voir leurs vœux exaucés, se trouvent, du fait même de leur entrée en scène et de leur manière de se présenter, pris dans un jeu de tensions entre deux identités, à savoir l'«indienne» et la «blanche». Les *fariseos* traduisent plus que d'autres, l'appartenance à deux mondes, d'une part l'univers «blanc», chrétien et occidental et, de l'autre, leur propre milieu d'origine. Les bâtons, les tambours et les masques relèvent de ce dernier. On trouve d'ailleurs des objets comparables au sud-ouest des États-Unis chez des bouffons Pueblo (Beals 1945). Les traits européens que l'on donne aux masques constituent l'élément nouveau, c'est-à-dire chrétien, qui apparut sous l'influence des Jésuites. Le prosélytisme des Jésuites, qui consistait à garder certaines formes culturelles tout en modifiant profondément leur contenu¹⁰, assura de grands succès en matière de christianisation. C'est ainsi que les danses cérémonielles furent tolérées dans la mesure où elles n'étaient pas dirigées contre l'Église et ne mettaient pas en scène de prétendues obscénités. Afin de transmettre le catéchisme, les Jésuites organisèrent rapidement des «jeux bibliques» qui faisaient appel à certains masques, voire même à des danses Yoremem. Le cas des *fariseos* constitue, lui aussi, une adaptation d'une pratique précoloniale consistant – l'on peut en être presque certain – à faire intervenir des bouffons dans certaines cérémonies. Les Jésuites jugèrent bon de laisser agir de tels personnages dans les festivités de la Passion, pour rendre facilement accessible cette partie capitale de l'enseignement biblique. Ils modifièrent toutefois le mode de leur intervention par rapport au rituel originel, et les Yoremem se plièrent à cet égard à ce que l'on attendait d'eux. On peut cependant se demander si une telle transformation du sens de formes rituelles et ludiques bien établies dans la culture Yoremem a pu s'opérer en profondeur. A considérer aujourd'hui la mise en scène de certaines représentations non-chrétiennes, il est permis d'en douter¹¹.

La procession relève d'une conception tout à fait chrétienne dans ses premiers moments: les hommes, les femmes et les enfants y participent par groupes séparés. On s'accompagne d'une statue de la Vierge. On accomplit le chemin de la croix et on met l'accent sur la prière.

Observons, cependant, que des scènes d'inspiration biblique n'ayant aucun rapport avec la Passion sont représentées. Selon le Nouveau Testament, les Pharisiens n'ont qu'un rôle tout à fait périphérique dans le déroulement de la Passion; les Yoremem, par contre, leur attribuent ici un rôle-clé. Il est, par ailleurs, surprenant de voir les *Verónicas*, donc des femmes, porter la croix, alors que dans le Nouveau Testament, c'est un homme qui vient au secours du Christ. Elles représentent ici les servantes fidèles qui suivent leur maître. Si l'on s'en tient à la Bible, il est également étonnant de voir prédominer une statue mariale, représentation de la mère de Jésus-Christ, à l'occasion de la persécution et de la crucifixion du Sauveur. Dans leur ensemble, ces interprétations cérémonielles assez particulières de la tradition biblique, exigent ici quelques éclaircissements supplémentaires.

On est frappé, au cours de la procession, par les faits suivants: d'abord apparaissent les *fariseos*, qui, précisément en tant que Pharisiens, personnifient a priori l'ordre patriarcal; en l'occurrence, leur personnage affiche aussi bien des traits yoremem que catholiques. Pour cela, ils donnent une impression d'incertitude. S'agit-il de Yoremem ou s'agit-il de blancs? Ils se trouvent dans une situation intermédiaire; faisant valoir d'une part le pouvoir qui relève de leur personnage et de leur rôle, ils ridiculisent aussitôt l'ordre qu'ils représentent en proférant des plaisanteries douteuses lorsqu'ils accentuent leur propre aspect burlesque. C'est ainsi qu'ils vivent leur ambiguïté. Dans la procession, et par leur attitude en général, ils mettent en scène aussi bien leur recherche d'une identité que le conflit opposant divinités chrétiennes et indiennes. Une fois passés le Carême et les fêtes pascales, les *fariseos* rentrent pleinement dans leur rôle de chrétiens. Ils jettent alors leurs masques, imprégnés de symbolisme indien, les brûlent (sic!) et sont réintégrés à la communauté des croyants par un nouveau baptême.

Il est un fait qu'on ne se propose de devenir *fariseo* que lorsqu'on souhaite voir exaucé un vœu important. Ceci dénote le sens qu'on attribue à ce rôle, que l'on considère difficile et pénible à assumer dans la mesure où deux mondes – l'indien et le chrétien – et deux identités s'y expriment, s'opposent et sont remis en cause.

Les *Verónicas* qui traînent la croix pendant la procession supportent un poids qui symbolise la souffrance

¹⁰ Le Jésuite Meliá, qui était actif parmi les Guarani du Paraguay, exprime avec force la politique de colonisation linguistique si largement mise en œuvre par les membres de son ordre: «Les Jésuites ne prêtaient alors guère d'attention aux conceptions propres aux Guarani, qu'ils ne comprenaient pas et ne voulaient d'ailleurs pas comprendre. Ils s'émerveillaient, par contre, de la possibilité que cette langue leur offrait de traduire des idées européennes étrangères, c'est-à-dire de dire des choses étran-

gères avec des mots propres à leurs interlocuteurs. Le missionnaire voulait par son apprentissage du Guarani écouter les Indiens, mais, en réalité, il visait à pouvoir se faire écouter par les Indiens. Le colonialisme du missionnaire est aussi une route à sens unique» (Meliá 1978: 143). Consulter aussi à ce propos, Beals (1945) et Hu-DeHart (1981).

¹¹ Ceci correspond approximativement à la vision selon laquelle les ancêtres flottent au-dessus des toits et veillent au bien-être de leurs descendants.

france, la souffrance chrétienne. Elles ont parfaitement assimilé la nouvelle religion... en tant que femmes souffrantes. Elles représentent l'adoption sans faille de la morale chrétienne, dans laquelle la souffrance joue un rôle central. Les *Tres Marías* sont toutes des enfants que l'on vêt de blanc; elles incarnent l'innocence, la pureté, la fidélité.

Si l'on considère maintenant la hiérarchie des participants à la procession par ordre de préséance décroissant, on constate que les hommes en tant que personnages principaux sont suivis par les femmes et, enfin, les enfants. La hiérarchie symbolique se présente, par contre, différemment. Le doute et l'insécurité prennent une place première qui s'exprime à travers l'intervention des *fariseos*. Vient ensuite la souffrance que traduisent les *Verónicas*. Enfin, l'innocence et la pureté sont symbolisées par les enfants.

Bien que le calvaire de Jésus-Christ soit mis en scène, ce dernier, tout en étant la figure principale de la cérémonie, en demeure totalement absent, fût-ce à travers l'exhibition d'une image ou d'une statue. Sa présence n'est signifiée que par la croix que supportent les *Verónicas*. Le personnage principal des cérémonies de carême est ainsi presque totalement marginalisé par les Yoremem. De cette manière, l'on situe, de fait, la souffrance (comme noyau ou thème principal) au cœur des rituels de carême et de Pâques. Mais cette souffrance elle-même se différencie essentiellement du concept catholique analogue. Le pèlerinage chrétien traduit la Passion de Jésus-Christ. Ici, bien au contraire, les processions sont entreprises pour *écarter* la souffrance, car les vœux sont prononcés afin d'assurer le bien-être d'individus ou de familles.

L'identité collective n'est pas, à l'instar du catholicisme, placée sous le signe de l'amour du prochain; on ne considère pas que la douleur dans ce monde sera compensée par l'entrée au Paradis. Ici, l'accent porte sur le bien-être dans *cette* vie et dans *ce* monde.

Les vœux constituent la raison d'être de ces cérémonies consacrées à la guérison et à la souffrance. J'ai voulu montrer que les *fariseos* sont les protagonistes d'un rituel chrétien centré sur le thème de la persécution et de la crucifixion de Jésus-Christ. Dans son ensemble, pourtant, le *konti* introduit des scènes d'inspiration biblique qui n'ont aucun rapport direct avec le Carême et les fêtes pascales; nous avons ainsi à faire à une interprétation très particulière des écritures. L'image tantôt chrétienne, tantôt indienne que transmettent les *fariseos* exprime une ambiguïté et, à l'occasion, un paradoxe. Ce balancement entre deux pôles, l'un yoremem, l'autre mexicain, pose constamment la question de leur identité dans son ambiguïté inhérente, sans donner les éléments qui permettraient de résoudre ce dilemme.

Kaifas

L'ambiguïté que nous venons de souligner n'est que renforcée à un autre niveau par l'apparition des *fariseos* (dans les processions) en tant que soldats de Kaifas, c'est-à-dire en tant que fils du diable¹². Une fois de plus, la transformation d'éléments à contenu chrétien permet au Yoremem de donner cours à l'expression de leurs propres conceptions métaphysiques.

Selon le *Calwer Bibellexikon*, le vrai nom de Kaifas était Josef. Il est décrit comme un haut-prêtre qui est intervenu en faveur de la mise à mort de Jésus-Christ, mais son rôle chez les Yoremem est tout différent. Son personnage est transformé à tel point, que l'on fait de lui l'ennemi direct de Dieu. Selon les observations de N. R. Crumrine (1982), qui suivent en cela la Bible, il serait assimilé au diable, à Lucifer. Un examen plus attentif montre, cependant, que chez les Yoremem, *Kaifas*, de même que le diable, assume un rôle très spécifique: il est le contradictoire de Dieu et, en même temps, son égal, alors que dans la Bible, son rôle est clairement celui d'un subordonné. Ils disent qu'il est l'ennemi de Dieu, ce qui correspond effectivement au sens propre du mot diable; il est aussi «le calomniateur, le diviseur» (Rienecker 1978). Cela signifie que le diable divise le monde, le soustrait à l'unité divine et fait ainsi naître le doute. La tradition yoremem précise que, dans un premier temps, Dieu et le diable étaient étroitement liés d'amitié. Ils disposaient du même pouvoir et tous deux créaient des êtres; ceux de Kaifas étaient néanmoins à l'image des créatures de Dieu. Lorsque ce dernier fit un poulet, son ami tenta de faire un être identique: il créa cependant, en fait, un hibou (sic!). Dieu fit les hommes dans la lumière du jour, et cela était bon; Kaifas créa aussi des hommes – ce que le diable, selon la Bible, ne peut faire –, mais il s'agissait, d'après la tradition, d'hommes mauvais, qui ressemblaient à leur créateur. Dès lors, Dieu et Kaifas entrent en conflit, car ce dernier n'est pas disposé à respecter la volonté divine. Les deux antagonistes en arrivent à s'affronter dans un combat. La victoire de Dieu est mitigée: son fils Jésus-Christ est ressuscité et vainc ainsi la mort et, par là même, le diable. Kaifas est si humilié par sa défaite qu'il se retire dans la forêt, où, selon la tradition, il se trouve toujours. Ainsi n'est-il pas pleinement vaincu. Bien au contraire, il détermine partiellement, aujourd'hui encore, la destinée du monde. Il reste à établir, pensent les Yoremem, si, six mille ans après le commencement, le monde relèvera toujours du domaine de Dieu ou bien échoira à Kaifas. Tous deux sont présents dans le monde, tous deux influent sur son destin, destin qui par conséquent demeure précaire. Les hommes sont pleinement impliqués dans la lutte entre Dieu et Kaifas, et leur sort en est l'enjeu.

¹² N. R. Crumrine rapporte une tradition yoremem relative à *Kaifas* et à laquelle nous ferons référence dans la présente analyse. Malheureusement, Crumrine n'en avance

aucune interprétation. Cette tradition est largement rapportée dans Greifeld (1985: 268–270).

Ces deux figures-clé de la tradition sont présentes dans le quotidien des Yoremem, et cela se reflète notamment dans les processions auxquelles les *fariseos* prennent part. Selon Rienecker (1978), Jésus considère les Phariséens comme des enfants du diable (Joh. 8, 44). Kaifas, c'est-à-dire le diable (mais dans un sens pas tout à fait chrétien...) a, selon la tradition, ses hommes, ses soldats sur terre: ce sont les *fariseos* qui peuvent parfaitement être décrits comme fils du diable, malgré la place centrale qu'ils occupent dans le rituel chrétien. Ils portent des masques très poilus, à l'image de leur maître. Ce déguisement que l'on fabrique avec des peaux de chèvre, est, rappelons-le, blanc. Or, ces personnages au teint clair sont attribués sans ambiguïté à Kaifas par les Yoremem. Un autre élément yoremem nous est signalé par l'habitat qui est dévolu à Kaifas, soit la forêt. Cet espace, dans la mesure où il existe encore en tant que tel, a un rôle central dans les croyances non chrétiennes. Il dénote l'importance de Kaifas dans la *Religión del bosque* (religion de la forêt)¹³, à laquelle plusieurs autres personnages représentés dans les cérémonies que nous avons examinées sont étroitement liés. Selon la tradition yoremem, Kaifas fut obligé de se retirer dans la forêt, mais il ne fut pas complètement mis hors du combat. Cette métaphore traduit fidèlement la perception des Yoremem de leur propre situation à l'égard de la christianisation. Puisque Kaifas peut faire intervenir ses troupes en plein rituel chrétien, il n'est pas seulement «dehors», mais, restant invi-

sible, demeure hors d'atteinte pour les missionnaires. Il agit donc dans les villages et les fermes et constitue, à travers ses représentants, une force indéniable dans une importante cérémonie chrétienne.

L'ambiguïté

On peut conclure que la politique de concentration des populations, mise en œuvre par les Jésuites, ne réussit que partiellement sur le plan des convictions. Les Yoremem réussirent à préserver des éléments centraux de leur vision du monde et ils en administrent la preuve en influant sur le contenu des rites propres à la religion qui leur a été imposée. Au fond, ils ont fait leur une stratégie qui possède certaines similitudes majeures avec celle des Jésuites: ils ont adopté des pratiques sans nécessairement prêter foi à leur contenu. L'ambiguïté est donc le fait des deux parties concernées. Les Jésuites, qui pensaient que la religion chrétienne s'enracinerait après un temps assez court, ont négligé le fait que derrière une façade solidement édifiée, se déroulaient des processus étrangers à leurs intentions premières¹⁴.

C'est grâce à cette stratégie simple, subtile et efficace que les Yoremem, par l'ambiguïté de leur comportement, ont pu défendre leur propre vision du monde et opposer un refus à celle qu'on cherchait à leur imposer.

Bibliographie

- ALCÁNTARA, Cynthia Hewitt de. *Die Geschichte der Grünen Revolution: Die Erfahrungen in Mexiko*. In: Ernest Feder (ed.). *Gewalt und Ausbeutung in Lateinamerika, Lateinamerikas Landwirtschaft*. – Hamburg, 1973, pp. 473–495.
- BEALS, Ralph Leon. *The Aboriginal Culture of the Cáhita Indians*. – Berkeley: University of California Press, 1943.
- *The Contemporary Culture of the Cáhita Indians*. – Washington: Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 142, 1945.
- CALWER BIBELLEXIKON, Theodor Schlatter (ed.). – Stuttgart, 1973.
- CERNA, Carlos Girón. *El Comienzo de Un Programa Interamericano en Favor de los Indios*. – Boletín Indigenista (Órgano Trimestral del Instituto Indigenista Interamericano), 1941, vol. I, pp. 1–4.
- CRUMRINE, N. Ross. *The Mayo Indians of Sonora: A People Who Refuse to Die*. – Tucson: University of Arizona Press, 1977.
- «The Earth will Eat You Up». *A Structural Analysis of Mayo Indian Myths*. In: ders. *Mayo Social Organization, Ceremonial and Ideological Systems, Sonora, Northwestern Mexico* (Katunob... Occasional Publications in Mesoamerican Anthropology 21). – Greenley: University of Northern Colorado, 1982, pp. 42–78.
- ERASMUS, Charles John. *Culture Change in Northwest Mexico*. In: Julian H. Steward (ed.). *Contemporary Change in Traditional Societies*. – Urbana: University of Illinois Press, 1967, pp. 42–78.
- GREIFELD, Katrin. *Die Heil-s-lehre der Mayo. Widerstand und Anpassung am Beispiel des medizinischen Systems*. – Frankfurt, Bern: Europäische Hochschulschriften, 1985.
- HU-DEHART, Evelyn. *Missionaries, Miners and Indians: Spanish Contact with the Yaqui Nation of Northwestern New Spain 1533–1820*. – Tucson: The University of Arizona Press, 1981.
- MELIÁ, Bartomeu. *Diebstahl der Sprache. Die Reduktion des Indianischen am Beispiel des Guaraní*. In: Mark Münzel (ed.). *Die indianische Verweigerung*. – Reinbek: Rowohlt, 1978, pp. 138–145.
- RIENECKER, Fritz (ed.). *Lexikon zur Bibel*. – Wuppertal, 1978.
- SPICER, Edward H. *The Mayo and the Yaqui*. In: R. Wauchope (ed.). *Handbook of Middle American Indians*. – Austin: University of Texas Press, 1969, vol. 8, pp. 830–845.
- TRONCOSO, Francisco Paso y. *Las Guerras con las Tribus Yaqui y Mayo*. – México: Instituto Nacional Indigenista, 1905 (Clásicos de la Antropología Mexicana, Edición Facsimilar 1977).

¹³ «Forêt» (*bosque*) signifie dans le sud du Sonora et le nord de Sinaloa une broussaille, comprenant quelques petits arbres, des cactus et des épineux, qui s'épaissit au fur et à mesure que l'on s'approche de la Sierra Madre jusqu'à devenir impénétrable. Pour une description plus

détaillée, voir Greifeld (1985: 81).

¹⁴ Les Jésuites en étaient pleinement conscients mais considéraient qu'il ne s'agissait que d'une phase de transition; les Yoremem, par contre, agissaient selon une vision à bien plus long terme.