

Religiosité indigène et identité ethnique
Le pentecôtisme chez le peuple toba
Indigenous Religiosity and Ethnic Identity
Pentecostalism among the Toba

Liliana Tamago

Volume 34, numéro 2, 2004

Les nouveaux enfants de Dieu : conversions récentes en Amérique latine

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1082277ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1082277ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Recherches amérindiennes au Québec

ISSN

0318-4137 (imprimé)

1923-5151 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Tamago, L. (2004). Religiosité indigène et identité ethnique : le pentecôtisme chez le peuple toba. *Recherches amérindiennes au Québec*, 34(2), 49–61.
<https://doi.org/10.7202/1082277ar>

Résumé de l'article

L'objectif de cet article est de montrer comment l'analyse de la religiosité indigène est essentielle pour comprendre la présence des Tobas et leurs formes d'organisation dans les villes d'Argentine. Les liens très forts qui subsistent entre les groupes de migrants urbains et ceux qui résident encore dans leurs territoires traditionnels du *Chaco* (au nord-est de l'Argentine) permettent d'affirmer l'existence d'un peuple toba qui transcende la division ville-campagne. Or, l'Iglesia Evangélica Unida, fondée au *Chaco* comme « Église toba », constitue une des formes principales d'organisation qui tend à reproduire la dynamique sociale de ce peuple. L'examen de la religiosité des Tobas des villes nous permettra d'éclairer sous un jour nouveau les rapports entre la religion et l'organisation sociale.



Religiosité indigène et identité ethnique

Le pentecôtisme chez le peuple toba

**Liliana
Tamagno**

Traduit de
l'espagnol par
Elena Soldevila

L'OBJECTIF DE CE TRAVAIL est de présenter la religiosité des Tobas, un des peuples les plus importants du Grand Chaco, dans le contexte des transformations imposées par les Blancs. Je m'attacherai plus spécialement au cas de l'*Iglesia Evangélica Unida* (Église évangélique unie) – qui fut créée à Sáenz Peña, dans la province du Chaco, Argentine, sous le nom d'*Iglesia Toba* (Église toba). Je la présenterai comme le véhicule d'expression de pratiques et de représentations qui, bien qu'on les considère comme perdues, trouvent dans cet espace rituel une possibilité d'expression et reproduisent un ordre social qui montre encore des continuités en rapport avec l'ordre social traditionnel. J'exposerai en outre les réflexions théoriques qui rendent possible une telle affirmation et qui ont permis la révision de présupposés culturalistes et mécanistes. Ces derniers, à mon avis, ne permettent pas d'interpréter dans toute sa dynamique les manifestations, tant passées qu'actuelles, de la religiosité autochtone.

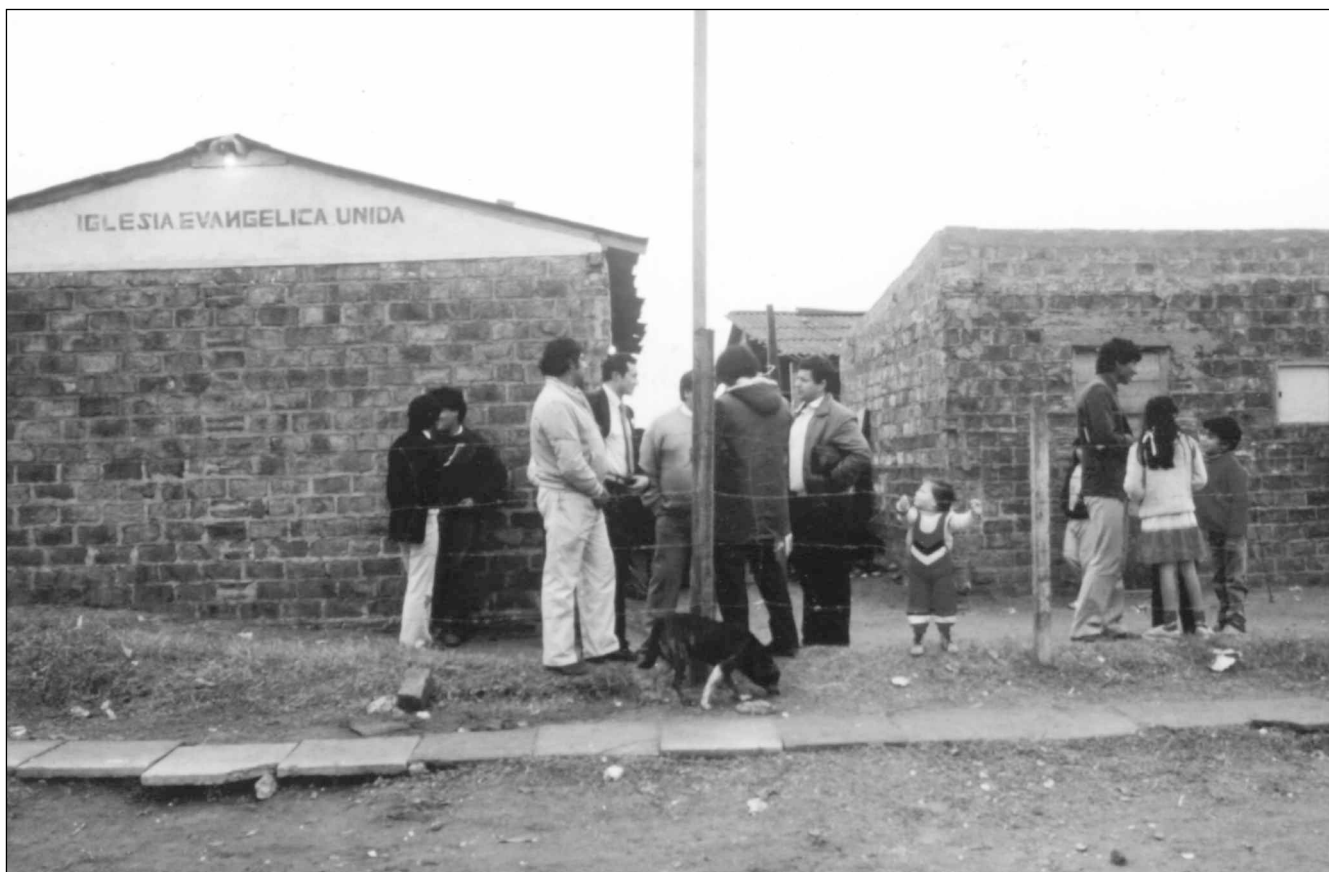
LA RELIGIOSITÉ CHEZ LE PEUPLE TOBA

Les Tobas constituent un des peuples autochtones les plus significatifs du Grand Chaco, région qui comprend une partie de la Bolivie, du Paraguay et de l'Argentine. Les Tobas avec lesquels j'ai travaillé proviennent de la province du Chaco, située au nord-est de l'Argentine. On ne dispose pas de données démographiques officielles concernant ce groupe, mais, pour certains chercheurs, une projection faite à partir des données

du dernier recensement autochtone (qui date de 1968!) donne un total de 223 050 et une population toba de 32 500, en tenant compte uniquement de ceux qui habitent les territoires considérés comme « d'origine » (Arias 1996). En adoptant le même critère, cependant, l'Équipe nationale de pastorale aborigène (qui relève de l'Église catholique) rapporte 418 500 autochtones, dont environ 50 000 Tobas. Les statistiques ne tiennent pas compte non plus des Tobas qui ont émigré au-delà de la province du Chaco. Dans la capitale, Buenos Aires, on en trouve plus de mille, tandis que dans la ville de Rosario, dans la province de Santa Fé, on en dénombre plus de cinq mille, répartis en plusieurs noyaux d'habitations, et dans la ville de La Plata ils sont plus de quatre cents (Tamagno 2001). Bien qu'il n'existe pas de compilation précise sur les affiliations religieuses, j'estime qu'environ 80 % des Tobas appartiennent aujourd'hui à l'*Iglesia Evangélica Unida*.

L'analyse de la religiosité du peuple toba que je présenterai ici est le résultat d'une recherche commencée en 1985 auprès d'un groupe de familles d'immigrants tobas, installés dans l'une des nombreuses « villes de misère¹ » situées dans le municipe de Quilmes, à la périphérie de Buenos Aires. J'ai poursuivi ma recherche auprès d'un autre ensemble de familles tobas qui ont bâti leurs habitations par leurs propres moyens en périphérie de la ville de La Plata, capitale de la province de Buenos-Aires.

Bien que la religiosité des Tobas ne figurât pas parmi les objectifs initiaux de



Le temple de L'Iglesia Evangélica Unida de Villa Iapi
(Photo Liliana Tamagno, 1998)

ma recherche, le thème s'est imposé graduellement à travers l'observation et l'analyse d'une série de situations qui ont fait que ce phénomène en est venu à constituer un des axes centraux de ma recherche. J'estime en effet que, sans l'étude de ce phénomène, on ne peut pas comprendre la dynamique sociale, culturelle et politique du peuple toba.

LE TEMPLE EN DUR DE VILLA IAPI

Le noyau d'habitations tobas de Villa Iapi, dans le municipe de Quilmes, est pour nous un des plus significatifs et ce, parce que c'est l'un des plus anciens et aussi parce que les familles tobas qui en font partie ont décidé d'ériger à cet endroit précis un temple de l'Église évangélique unie. Pour ce faire, ils ont sollicité en vain l'aide du Sous-secrétariat au développement social du gouvernement municipal, qui a refusé de fournir des matériaux, en affirmant que ce n'est pas dans ses attributions. L'édifice frappe par ses dimensions et parce qu'il est bâti en dur, au milieu de l'ensemble de maisons précaires de ce quartier populaire. En 1986, peu de temps après que je fus entrée en contact avec ces familles, j'ai été invitée à participer à la célébration du cinquième anniversaire de la fondation du temple. La présence d'un pasteur mennonite² parmi les invités, le fait que les hommes et les femmes portaient leurs vêtements de fête et aussi parce qu'on offrait aux invités du *locro* (mets composé, de viande, de patates et de maïs) et des petits pâtés (*empanadas*), tout indiquait qu'il s'agissait bien d'un événement marquant.

J'ai été étonnée de remarquer que les gens s'exprimaient en langue toba, mais ce qui m'a le plus surprise, ce fut l'expérience de participer au culte, qui s'est déroulé jusqu'à tard la nuit. Il a atteint son point culminant lorsque les prières ont produit un climat tel que certains participants sont entrés dans un état proche de la transe.

EN BANLIEUE DE LA PLATA : LA BÉNÉDICTION DES MAISONS ET DU TEMPLE

Quelques années plus tard, en 1991, un autre groupe de familles tobas est venu s'installer en périphérie de la ville de La Plata, avec l'objectif de bâtir par leurs propres moyens leurs habitations grâce à un subside du gouvernement de la province de Buenos-Aires. En 1996, lorsque les habitations en dur furent terminées, les cabanes de bois qui leur avaient servi de logis temporaires furent rapidement démontées et utilisées pour la construction d'un petit temple, qu'ils appellent *culto*; ils avaient déjà commencé cette construction, quelques années auparavant, dans l'entrepôt provisoire (*obrador*) où l'on gardait les matériaux. Le *culto*, qui occupait une place centrale dans le noyau d'habitations tobas de Villa Iapi, avait aussi une place importante dans celui de La Plata. À ce dernier endroit, il fut érigé sous le nom d'*Iglesia Unidad Templo de Fé* (Église unité temple de foi) par suite de disputes de leadership³. Cette même année ce groupe reçut la visite d'un pasteur toba, originaire du Chaco, venu réaliser ce qu'on nomme une « campagne »

(*campana*) de près de deux semaines et impliquant la célébration quotidienne du culte, en plus de la communion (*Santa Cena* ou Sainte Cène) et du baptême par immersion. Il s'est alors produit ce qu'on pourrait désigner comme une véritable « effervescence religieuse », pour reprendre les termes d'Émile Durkheim. La visite a aussi servi pour légitimer ce qui avait été accompli, comme l'a exprimé le pasteur en visite : « J'ai entendu parler de la réussite des Frères de La Plata et je suis venu la bénir. »

Les préparatifs pour la Sainte Cène ont débuté le matin et, après le dîner qu'on a offert aux invités, le culte a commencé par différents événements : la consécration d'un petit enfant, la bénédiction spéciale pour ceux qui revenaient au culte après une période d'éloignement. À la fin, le point culminant fut la Sainte Cène, lorsque les épouses des deux pasteurs tobas locaux furent chargées de couper des pains en petits morceaux, qu'elles placèrent ensuite dans des paniers pour les offrir à chacun des fidèles présents au fur et à mesure qu'elles parcouraient l'espace rituel. Le vin fut placé dans quatre verres et offert également par les épouses des pasteurs, qui nettoyaient avec soin, à l'aide d'un linge blanc brodé, les bords du verre chaque fois qu'il était utilisé. Tous, même les enfants, reçurent le pain et le vin. Notre équipe de recherche avait aussi été invitée et nous avons participé à une expérience extrêmement touchante : on m'a dit d'aller en avant et on m'a fait l'imposition des mains pendant que tous priaient, demandant la santé pour nous et nos familles et le succès de notre travail de recherche, qu'ils voyaient comme un accompagnement au processus d'auto-construction dont ils étaient si fiers et que le pasteur du Chaco était venu bénir. Ce que nous avons appelé une « production de connaissance en collaboration avec les Tobas » implique qu'ils soient reconnus comme des vrais *interlocuteurs* et non pas uniquement comme de simples *informateurs*.

La commémoration des anniversaires de l'« Église unie Temple de la foi » constitue également un moment très particulier. Les préparatifs commencent quelques jours à l'avance. Aux environ de 9 h débute la réception des invités parmi lesquels, à côté des gens de Villa Iapi ainsi que des membres de l'*Iglesia Evangélica Unida* fondée à quelques coins de rue de là, à cause des disputes de leadership auxquelles nous avons fait allusion précédemment. La présence de « Blancs » (*blancos*), « Frères d'autres Églises », souligne les liens avec ces Églises ou avec d'autres dénominations pentecôtistes. Le matin, la présence des invités, généralement des Blancs, peut même surpasser en nombre celle des autochtones, bien que la réception des visiteurs et le culte soient toujours pris en charge par le pasteur toba et ses collaborateurs. Tous les membres de l'Association civile toba Ntaunaq Qom, qui regroupe les familles ayant bâti elles-mêmes leurs habitations de cette banlieue de La Plata, même ceux qui n'assistent pas souvent au culte, collaborent à l'organisation de cet événement. Ils organisent l'espace de sorte qu'on puisse y servir le repas qu'on offre aux invités et réaliser le culte. En après-midi, les visiteurs



Photo 3 :
La sainte Cène : la bénédiction du pain
(Photo Liliana Tamagno, 1998)

prennent congé les uns après les autres, et les membres de la communauté, arrivés tôt le matin pour voir à l'organisation des différentes activités inhérentes à la fête, apparaissent pour le culte. Celui-ci devient autochtone, reprend les caractéristiques qui lui sont particulières et se poursuit jusqu tard la nuit⁴. Les visiteurs eux-mêmes remarquent cette différence : « Ici, il y a quelque chose de plus... Ce n'est pas un culte comme les autres. »

CHEZ LES TOBAS DU CHACO : LA FÊTE DES JEUNES

En mars de l'an 2000 je suis demeurée parmi des familles du quartier toba de la ville de Resistencia, capitale de la province du Chaco. Ensemble, nous avons participé à la Rencontre annuelle et à la Convention annuelle des jeunes de l'Église évangélique unie qui a lieu chaque année en cet endroit. Ces rencontres (*encuentros*) sont organisées par la direction nationale et on y convoque les représentants de toutes les Églises locales ainsi que tous les fidèles ayant la possibilité de se déplacer. Le caractère massif de ce qu'on nomme les « rencontres » (celle de Sáenz Peña compte plus de mille personnes, et celle de Resistencia, plus de cinq cents) et le climat dans lequel elles se vivent font qu'elles correspondent tout à fait au terme employé, car il s'agit de vraies rencontres. Les familles voyagent à partir des petites localités ou des villes en transport public, en autobus de location ou en camion prêté par un particulier ou par les municipalités locales. Les représentants des Églises et les familles sont reçus et logés chez des parents, chez d'autres Frères, dans l'église même, voire dans des locaux d'églises protestantes voisines et même à l'école. L'accueil des visiteurs comporte la préparation des repas dans des lieux préparés à telle fin, sous un abri ou à ciel ouvert si la température le permet.

Le maté cuit, les galettes frites et le plat cuisiné sont préparés et servis par des groupes de bénévoles qui se relayent et s'assurent que personne ne manque de rien. Ils commencent tôt le matin et finissent tard dans la nuit. Pendant presque quatre jours, on ne voit que des feux de bois et des marmites



Inauguration de la rencontre annuelle des jeunes
(Photo Liliana Tamagno, 1998)



Rencontre annuelle des jeunes : le groupe de danse
(Photo Liliana Tamagno, 1998)

bouillantes. Dans le quartier toba de Resistencia, une des femmes en charge de la cuisine disait, pendant une pause : « Nous sommes habituées [...], nous avons toujours reçu les Frères qui viennent de loin. Si nous sommes fatiguées? Oui... mais [...] c'est beau de le faire et c'est beau de voir les résultats. »

L'observateur a l'impression que tout se passe bien, car on n'entend personne se plaindre, personne ne court ni n'élève la voix. C'est un lieu de rencontre, de rassemblement et de joie. Le culte se déroule à portes ouvertes. Tout est en mouvement : à l'église, dans les environs et dans l'ensemble du quartier. Ça et là on voit des groupes, car au fur et à mesure que les gens se rencontrent, ils s'arrêtent, se saluent et se mettent à parler de façon animée. On entend toujours, à partir d'un endroit, un

groupe de chant (*conjunto*) accompagné par des guitares et des tambours (*bombos*). C'est le lieu de rencontre des parents qui échangent les dernières nouvelles de leurs localités respectives et ces échanges se font dans un climat de camaraderie et de bonne humeur. C'est aussi un lieu propice pour rencontrer la personne avec qui on pourra former un couple, c'est pourquoi bien des jeunes sont pleins d'impatience et d'espoir. Tout le quartier se mobilise car même ceux qui ne vont pas régulièrement à l'église collaborent volontiers à l'organisation de cet événement.

EN MILIEU URBAIN : RELIGION ET APPARTENANCE

Un jour, une femme toba avec qui je suis en rapport constant est venue chez moi pour travailler à la rédaction d'une demande de financement pour un projet communautaire. Alors que nous allions commencer le travail, elle s'est mise à me raconter ce qui allait lui prendre une bonne heure : son baptême dans les eaux du Rio de La Plata par un des pasteurs locaux. Ce fait (qui m'a pris tout à fait par surprise car elle n'assistait plus au culte depuis déjà presque six ans) avait eu lieu à l'arrivée d'un autre pasteur du Chaco, au début d'une autre « campagne » de raffermissement de la foi. Ces campagnes peuvent être motivées par le besoin de structurer – en la légitimant religieusement – la croissance des noyaux d'habitation d'immigrants tobas en périphérie de La Plata. On y compte actuellement plus de quatre-vingts familles et cette dynamique n'échappe pas aux tensions propres à ceux qui doivent survivre au milieu de grandes privations et qui sont en outre soumis à toutes sortes de pressions pour s'affilier à des groupes politiques et religieux. En ce qui concerne l'organisation sociale des nouveaux arrivés, une enquête de parenté réalisée auprès de cent soixante-neuf Tobas appartenant à

quatre générations (Tamagno 2000) montre comment les leaderships politico-religieux dans la ville s'expliquent en fonction de la reconnaissance des liens de parenté légitimés par la présence des chamanes. Dans un rite qui n'est plus pratiqué en milieu urbain, à la naissance de son enfant, la mère enterrait un morceau de bois, comme gage pour que celui-ci n'oublie jamais ses ancêtres malgré l'éloignement, ce qui confirme des liens puissants avec la tradition (Tamagno 2001)

Avec le témoignage de cette femme, la religiosité entraine en scène à travers un récit qui reflétait les tensions dont nous avons fait mention et qui imprègnent la vie quotidienne de ces familles. Bien que vivant très loin de leur Chaco d'origine, elles insistent pour maintenir un mode de vie communautaire,

maintiennent la langue toba comme véhicule de communication entre elles, sont unies par des liens de parenté fondés sur l'ordre traditionnel et font appel à la mémoire de ces chamanes qui, disent-elles, « connaissaient nos lois avant que le Blanc ne vienne tout s'approprier ».

QUELQUES INTERPRÉTATIONS CONCERNANT LA SOCIÉTÉ TOBA

L'imaginaire collectif qui présentait l'Argentine comme un pays « né à partir des bateaux », « presque européen » et, en conséquence, dépourvu d'autochtones, ne permet pas, bien sûr, d'analyser la présence de ces derniers en ville. Même quand on reconnaissait leur existence, on supposait que, dans ce cas, ils « avaient perdu leur identité ».

Les interprétations concernant la culture toba qu'on trouve dans la documentation ethnographique que j'ai consultée ne rendent pas compte, à mon avis, de la complexité et de la signification de la dynamique socioculturelle du peuple toba, aussi bien dans leur lieu d'origine que dans les noyaux d'habitation des migrants dans les grandes villes, lieux sur lesquels j'ai particulièrement dirigé mon attention.

Je fais ici référence aux positions de Miller (1979) et de Cordeu et Siffredi (1971) dont la ligne interprétative souligne une tendance constante vers l'individualisation, la sécularisation et la dispersion des liens communautaires à mesure que l'univers traditionnel est remplacé par celui des pentecôtistes. Cette tendance, selon eux, s'approfondirait davantage en milieu urbain (bien que Miller ait par la suite nuancé cette affirmation – Miller 1992). Ces mêmes auteurs interprètent en plus les réponses des Tobas comme ambivalentes et contradictoires, parce que, parfois, ils acceptent les conditions que leur impose la société hégémonique et parfois s'y opposent, même avec violence. Se basant sur les positions de Miller, les travaux réalisés sur les Tobas de la ville de Rosario (Bigot, Rodríguez et Vázquez 1991 et 1992) soulignent à leur tour une forte ambivalence.

Dans les publications sur les Tobas, on trouve également des interprétations qui semblent mettre en doute la valeur politique des dernières ripostes des Tobas, surtout celles qui se présentent sous des formes millénaristes. Liliana Fuscaldó (1985) parle de la rébellion armée dirigée par le cacique Matolí en 1909 comme étant la seule tentative de révolte consciente face au processus d'expropriation instauré par les Blancs. Selon cette interprétation, les révoltes qui ont suivi (celles de Napalpi en 1924, d'El Zapallar et de Pampa del Indio de 1933 à 1935, et de Las Lomitas en 1947) en raison de leur caractère religieux millénariste, ne pourraient pas être qualifiées de « conscientes ».

Nicolás Inigo Carrera (1991) a analysé, d'un point de vue historique, les mouvements sociaux dans le Chaco dans le but de trouver le point où les luttes de factions se transforment en luttes de classes. Il en arrive à la conclusion que cela se produit lorsque les agriculteurs définissent l'ennemi, que ce soient les grands propriétaires terriens, planteurs de coton et de canne à sucre, ou les propriétaires des entreprises d'exploitation du bois de quebracho. Par le fait même, ils délimitent alors leur propre camp et ils se définissent eux-mêmes en tant que classe.



Mama Julia, en train de faire des galettes frites
(Photo Liliana Tamagno, 1998)

Dans les textes de l'époque (les documents officiels, les informations journalistiques et les déclarations ouvrières utilisés par Inigo Carrera pour construire son schéma), les populations autochtones décimées et converties en main-d'œuvre presque esclave et indispensable pour le développement du mode de production capitaliste dans la région, ne sont pas considérées selon leur caractère distinctif et, en conséquence, on ne souligne pas les particularités de leurs ripostes. Parce qu'elles se présentent sous des formes et des argumentations religieuses, ni les acteurs sociaux ni les analystes de l'époque n'en ont tenu compte en tant que mouvements sociaux dignes de faire partie des processus de luttes de classes de la région.

QUESTIONNEMENTS À LA BASE DE MA RECHERCHE

L'ensemble de familles tobas établies en périphérie des grandes villes comme Buenos Aires et La Plata ont insisté pour vivre de façon communautaire et pour parler leur langue, et elles se sont regroupées dans une Église qui prenait son origine chez le peuple toba. Par ailleurs, elles ont maintenu constamment des liens avec leurs communautés d'origine dans le Chaco et avec d'autres noyaux d'autochtones urbains comme ceux de la ville de Resistencia et ceux de la ville de Rosario (le plus important centre industriel de la province de Santa Fé). Ces faits m'ont conduit à faire une révision critique de certaines interprétations ainsi que les cadres conceptuels sur lesquels elles s'appuient. Pour parvenir à cette fin j'ai entrepris de construire l'objet de ma recherche selon ce que proposent Bourdieu, Chamboredon et Passeron (1975) à partir d'une série de questionnements qui peuvent s'exprimer comme suit :

- Que signifie être autochtones ou plutôt se reconnaître comme autochtones, aujourd'hui et dans un milieu urbain situé à presque mille kilomètres de leurs lieux d'origine ?
- Qu'est-ce qui les unit en ville et leur fait maintenir des liens avec leurs lieux d'origine, malgré le fait que certains résident en milieu urbain depuis presque quarante ans ?

- Qu'est-ce que les identifie en tant que Tobas? Comment s'articule le fait d'être toba (*identité ethnique*) avec le fait d'être pentecôtiste (*identité religieuse*) et avec le fait de faire partie des secteurs ayant les plus bas revenus en périphérie de la grande ville (*identité de classe sociale*)?
- Quel concept d'identité est sous-jacent à l'appréciation généralisée selon laquelle les autochtones des villes ont perdu leur identité?
- Quelles sont les implications d'une reconnaissance de la présence d'autochtones dans un pays que sa conscience collective représente encore comme « blanc », européen et ayant été peuplé « à partir des bateaux » (voir Tamagno 2001)?

Le traitement de ces questions impliquait pour moi une réflexion sur l'identité ethnique et sur la religiosité et, aussi, sur la ville (voir Tamagno 2001).

L'IDENTITÉ ETHNIQUE

Ma recherche m'a amenée à définir les identifications ethniques comme des catégories sociales susceptibles d'être interprétées dans leurs connotations communicationnelles, cognitives et symboliques. L'histoire des peuples amérindiens est traversée de processus complexes d'acceptation et de rejet des modèles imposés par les colonisateurs (Tamagno 1988 et 1991). L'identité ethnique ne s'explique pas uniquement par les différences culturelles ni par des traits durables; il s'agit d'une construction sociale qui doit s'expliquer dans le cadre des relations structurelles (Tamagno 1992a et 1992b). Pour contrer l'idée selon laquelle les transformations qui se sont produites lors du processus de migration de la campagne vers la ville impliquaient inévitablement la perte d'identité, il été nécessaire d'affirmer qu'il n'y a pas perte d'identité tant qu'un peuple se reconnaît comme ayant une origine commune et qu'il maintient un sens subjectif de continuité et une mémoire cohérente (Tamagno 1995).

Pour pouvoir répondre aux interprétations qui considéraient comme contradictoires les expressions d'une identité ethnique, d'une identité religieuse et une identité de classe, j'ai parcouru la littérature anthropologique à la recherche de concepts qui m'aideraient à repenser l'identité ethnique dans le changement, en lien avec l'usage de la langue, la parenté et la communauté, réaffirmée à travers le phénomène religieux et en train de se construire dans le cadre des relations structurelles de la société dont le groupe fait partie.

Parmi les contributions les plus significatives, il y a celle de Fredrik Barth (1976, 1984 et 1989) et celle de Roberto Cardoso de Oliveira (1992 [1971]). Ce dernier a fait avancer l'analyse des aspects idéologiques de l'identification ethnique et il a vu l'identité comme un processus, qui inclut les groupes ethniques dans les structures de classe des sociétés nationales. Miguel Bartolomé, pour sa part (1987), affirme que l'identité ethnique change avec l'histoire car l'être n'est pas séparable de l'événement; il ne se définit pas par l'essence ni par ce qui demeure inaltérable. En conséquence, les peuples et les communautés autochtones doivent être analysés dans leur réalité présente et pas seulement en fonction de ce qu'ils semblent avoir perdu. L'auteur définit l'ethnité comme la manifestation politique de l'ethnique et il affirme que l'histoire des peuples amérindiens ne révèle pas une adaptation douloureuse et passive mais plutôt une lutte active, parfois silencieuse et quotidienne, qui s'est développée pendant des siècles. Son objectif est la conservation des matrices idéologiques et culturelles considérées comme fondamentales pour la reproduction de la filiation ethnique.

Pour João Pacheco de Oliveira (1999a), l'ethnité suppose aussi une trajectoire, qui est historique et déterminée par plusieurs facteurs, et une origine, qui est une expérience individuelle primaire qui se traduit en savoirs et en récits. L'actualisation historique, signale-t-il, n'annule pas le sentiment de référence à l'origine; au contraire, elle le renforce et c'est justement de la solution symbolique et collective de cette contradiction que découle la force politique et émotionnelle de l'ethnité. Ainsi, l'identité ethnique s'appuie sur la communion des sens ou valeurs, sur le baptême de chacun de ses membres, sur l'obéissance à une autorité simultanément religieuse et politique. L'auteur analyse le contexte inter-sociétal dans lequel se construisent les groupes ethniques, non de façon abstraite et générique, mais comme une interaction effectuée à l'intérieur d'un cadre politique précis, celui des paramètres de l'État-nation et des réglementations internationales.

IDENTITÉ ETHNIQUE ET RELIGIOSITÉ

La réflexion sur le phénomène religieux a pris comme point de départ la nécessité de penser la religion à partir d'une théorie générale de la société, d'interpréter la religion comme produite socialement et en relation avec les conditions matérielles d'existence telle que déjà définie par les classiques. La tâche de l'histoire, disait Marx en 1844 (cité dans Assman et Mate 1979) consiste donc, une fois disparu l'au-delà de la vérité, à découvrir la vérité de l'ici. Si on considère la philosophie comme une critique de la religion, il s'ensuit que la critique de la religion doit se baser sur une analyse de la conscience religieuse concrète, de son fonctionnement social et de ses manipulations politiques.

Émile Durkheim (1968) affirme que la religion s'élabore à l'image des hommes, comme un reflet nécessaire de l'organisation sociale, et il propose de rechercher la signification du phénomène religieux dans le contexte des interactions sociales, prenant exemple sur la corrélation entre l'organisation sociale et l'organisation des panthéons. Sous le symbole, dit Durkheim, il faut atteindre la réalité qu'il représente et qui lui donne sa vraie signification. Les rites les plus barbares et les plus extravagants, les mythes les plus étranges traduisent quelque besoin humain, quelque aspect de la vie individuelle et sociale. Les raisons que le fidèle se donne à soi-même pour les justifier peuvent être erronées et, de fait, le sont fréquemment. Mais les vraies raisons n'en existent pas moins pour autant; c'est la tâche de la science de les découvrir. Donc, dans le fond, il n'existe pas de fausses religions. Elles sont toutes vraies à leur manière : elles répondent toutes à des degrés divers à des conditions données de l'existence humaine.

Max Weber (1974) propose que toute action qui a son origine dans des motifs religieux ou magiques est, même dans sa forme primaire, une action rationnelle, au moins relativement; si ce n'est pas nécessairement un agir selon un calcul des fins et des moyens, c'en est un qui se conforme aux règles de l'expérience.

Poursuivant cette recherche, l'anthropologue Victor Turner (1974) affirme que les hommes expriment à travers le rituel ce qui les engage le plus intensément. Dans le rituel, compris comme forme d'expression conventionnelle et obligatoire, se révèlent les valeurs du groupe et c'est pour cela que les études sur le rituel livrent la clé pour comprendre la constitution essentielle des sociétés humaines. C'est dans le rituel en tant qu'espace sacré que se concentrent et s'expriment les valeurs de la société. Pierre Bourdieu, quant à lui, fait ressortir les aspects

communicationnels et cognitifs des symboles et le besoin d'interpréter les fonctions économiques et sociales des systèmes symboliques et leur valeur en tant que structures structurantes (Bourdieu 1982).

C'est encore l'analyse du rituel qui permet à Anthony Cohen de proposer que la religion, en mobilisant les émotions les plus fortes qui sont associées aux problèmes de base de l'existence humaine, entraîne des rencontres fréquentes et régulières dans des congrégations où, pendant le déroulement des activités rituelles, ont lieu d'innombrables interactions informelles et des formulations de problèmes généraux que l'on se communique, dont on s'informe et qu'on discute (Cohen 1985). C'est de cette manière que l'organisation religieuse contribue à l'organisation politique. Miguel Bartolomé (1997) souligne que, à travers les expressions religieuses, la communauté ethnique renforce les liens qui contribuent à son identification collective et qui expriment le stade contemporain du processus de production et reproduction symbolique; il ajoute que les rituels, en tant qu'irruption du sacré, ont un sens pour la définition et l'actualisation de l'identité ethnique, puisque le fait de partager une « coutume » rituelle identifie les protagonistes. La communauté rituelle est davantage une communauté de comportements qu'une communauté théologique. L'expérience de la réalité partagée ainsi que d'un passé commun s'actualise au présent et se projette vers le futur, puisque le rituel, en tant que commémoration, en appelle au pouvoir libérateur de la mémoire, un appel communautaire destiné à permettre la « pénétration » de l'histoire dans la vie quotidienne. Ainsi la mémoire historique s'exprime et s'actualise à travers les comportements rituels où l'on rend manifeste la profondeur historique : en étant ensemble dans l'espace, on éprouve la sensation d'avoir été ensemble dans le temps.

Dans un sens proche, Marc Augé (1995) dit que les dispositifs rituels fonctionnent comme des médiations nécessaires de l'action que les hommes exercent sur d'autres hommes : les dieux sont les médiateurs et non pas les destinataires définitifs d'une opération de mise en relation du « visible » et de l'« invisible » ou du « naturel » et du « surnaturel ». L'action exercée sur la nature a évidemment une finalité humaine, autant dans ses aspects matériels que dans ses aspects rituels, étroitement liés entre eux. C'est pour cela que la finalité explicite d'un grand nombre de rituels, c'est d'assurer le retour régulier des saisons, de prévenir ou de conjurer la sécheresse ou la stérilité, de protéger la fécondité des femmes, de vaincre la maladie ou d'interpréter la mort.

Fernando Giobellina Brumana (1997), dans son analyse des religions afro-brésiliennes, présente les cultes de possession comme une thérapie et les différentes institutions religieuses comme des institutions de guérison; non seulement en milieu rural, mais également dans les grandes villes. S'en trouvent invalidées les prophéties de certains sociologues qui avaient prédit que le développement industriel et urbain, avec la sécularisation, allait blesser à mort l'esprit religieux. L'efficacité se manifeste dans le rituel même, plus que dans les éléments qu'il utilise et le fait que le conflit social se postule comme une métonymie de la maladie, fait de la maladie un phénomène réversible, ce que nient les religions « savantes ». Le conflit se condense dans le corps du client ou s'étend dans son réseau de relations; ce passage permanent entre société et corps est ce qui permet aussi bien la maladie que sa guérison. Dans la dialectique entre le corps et le symbole, dit Giobellina Brumana, s'exprime la relation inséparable entre la matière (corps) et

l'idée (symbole). La capacité opératoire du rite réside dans sa capacité expressive : l'idée agit sur la matière et le symbole sur le corps. Un chamane ne devient pas un grand chamane parce qu'il guérit ses malades, il guérit ses malades parce qu'il est un grand chamane.

Alicia Barabas (1987, 1991, 1994) démontre qu'il faut briser une tradition anthropologique qui traite les religions autochtones ou le catholicisme populaire comme des configurations séparées des processus sociohistoriques et les mouvements socioreligieux, comme étant dépourvus de contenu ou de valeur politique. Elle pose la nécessité de lire le texte religieux (prière, mouvements de salut, Églises autonomes et indigènes, apparitions miraculeuses, prophéties, divination, oracles) dans le cadre du contexte politique où il naît et où il agit, puisque les textes religieux sont l'expression de projets alternatifs de société. Les mouvements socioreligieux développés par les peuples autochtones ne sont pas « conservateurs » du simple fait qu'ils font appel au passé, puisque la possibilité de reconstruire l'ordre social antérieur se transforme en résistance face à la pression du colonialisme. Bien qu'ils obéissent à une rationalité culturellement déterminée, ils sont rationnels dans le sens qu'ils impliquent l'évaluation des moyens et des fins. En même temps, le caractère pan-ethnique de certains mouvements socioreligieux constitue une forme d'opposition à la fragmentation géographique et politique provoquée par le colonialisme et à l'imposition de la domination du Blanc. Pour l'auteure, il est également indispensable de comprendre les tendances utopiques qui sont présentes dans les mouvements socioreligieux, si on veut considérer les peuples autochtones comme des sujets historiques. En effet, l'imagination utopique implique des passions, des impulsions qui ont du sens et une temporalité, ainsi qu'une conscience anticipatrice face à la tension entre ce qui est et ce qui n'est pas encore. Il faut analyser les archétypes, les mythes, les allégories, les châteaux en Espagne et les fables, en tant qu'images collectives, toujours en relation avec les conditions objectives de la vie; il faut les voir comme l'expression des désirs et des aspirations des déposés. On voit alors l'importance de ces images en tant que moteurs d'actions de résistance. Contrairement à ce que disait Miller (1979), ce n'est pas l'échec de l'activité chamannique qui détruit ces images; au contraire, le maintien historique de l'espérance en vient à faire partie des possibilités de changement (Idoyaga Molina 1994).

Oscar Agüero (1996), réfléchissant au sujet de la pensée indigène, du mythe et de l'utopie, nous dit que le millénarisme⁵ s'oppose à la décentration du monde intériorisée comme négation de sa subjectivité historique. Il est une forme déterminée de conscience et de conception d'être-humain dans le monde et, par son intermédiaire, la société autochtone cherche, à partir de sa culture singulière, à corriger la direction globale d'une situation perçue comme la perte de son idéal anthropocentrique. Reprenant la distinction entre discours « justificateur » et discours « réversif-contraire » formulée par Arturo Roig, il attribue aux symboles le rôle de « directionnel sémantique » vers la libération. Orientés vers le « pouvant exister » dans le monde concret, et formant toujours des humanités nouvelles « au-dessus des catégories oppresseur/opprimé », les symboles assument cette dichotomie à travers une tentative de dépassement créateur. Le discours millénariste, selon Agüero, semble doué d'une intention signifiante qui doit être écoutée, parce qu'elle renvoie à des signifiés qui luttent pour surgir au grand jour; des signifiés grâce auxquels l'être-humain

autochtone pourrait se développer en tant que sujet historique, comme sujet de sa propre culture, dans sa capacité de se faire et de s'engendrer dans l'histoire en se présentant comme pourvu d'une valeur propre.

Cette recherche dans la conceptualisation de phénomène religieux m'est apparue indispensable pour interpréter la dynamique socio-culturelle du peuple toba à travers la présence de l'Église évangélique unie (IEU). Cette dernière est non seulement présente dans les territoires d'origine, mais elle a accompagné les noyaux d'immigrants dans les grandes villes. Mais la dynamique du champ religieux est complexe et d'autres dénominations sont entrées en scène. Ainsi, dans le quartier toba de Resistencia, province du Chaco, nous avons observé la présence de cinq autres Églises. Les individus circulent de l'une à l'autre, mais aucune d'entre elles ne m'est apparue posséder la signification culturelle ni la permanence de l'IEU, que je définis comme « un espace d'organisation et de rassemblement du peuple toba. ».

LA RIPOSTE DES TOBAS : SOULÈVEMENTS ET MILLÉNARISME

En effectuant ce que j'ai appelé un « dialogue entre l'université et le terrain » (Tamagno 2001), c'est-à-dire en confrontant les théories entre elles ainsi qu'avec les données d'observation et les témoignages, j'ai été amenée à de nouvelles lectures des matériaux ethnographiques produits au sujet des Tobas (Cordeu et Siffredi 1971, Bartolomé 1972, Ubertalli 1987, Idoyaga Molina 1994, Miller 1979, Fusaldo 1985, Iñigo Carrera 1973, 1991). J'ai interprété leurs manifestations religieuses comme des réponses aux impositions des Blancs, m'éloignant ainsi de toute interprétation culturaliste des pratiques et des représentations religieuses des Tobas. Bien que ces réponses aient présenté des différences au fil du temps, elles ont en commun d'avoir été et d'être guidées par la lutte contre les manières avec lesquelles les Blancs ont imposé un modèle social fondé sur la propriété privée de la terre, sur l'exploitation privée de la nature et sur la réduction des populations préexistantes au statut de main d'œuvre presque esclave. Cette imposition a été marquée par la violence et la répression organisée d'abord à partir des États coloniaux et, ensuite, à partir de ce que Bartolomé appelle des « États d'expropriation » (Bartolomé 1987).

Une des premières mentions de révolte autochtone dans la région se rapporte aux batailles livrées par le cacique Inglés dans les forêts de Napalpí, province du Chaco, en 1873; les rebelles furent dispersés après avoir subi d'importantes pertes. En 1884, les forces du colonel Rosendo Fraga ont vaincu les autochtones dirigés par le cacique Cambá, dont la tête fut placée, comme trophée, au bout d'une pique après qu'il eut été poignardé par un caporal de l'armée. En 1894 fut vaincu Mecxoochi, chamane et guerrier dont on se souvient encore comme d'une figure mythique.

En 1906 le cacique Tatgoyi tenta une organisation militaire de type occidental avec l'intention de former une confédération pan-indienne. Le cacique Matolí poursuivit en 1909 en lançant une opération armée qui fut interprétée par le Gouvernement comme une vraie opération militaire, car elle ne se limita pas à des raids pour obtenir du bétail; elle consista en une suite d'attaques planifiées tactiquement contre l'armée des Blancs. L'une des réponses répressives à ces tentatives de défense des attaques des Blancs, fut le massacre d'une tribu de cent quatre-vingts personnes. Ce fut le début d'une période d'attaques

croisées entre l'armée et les populations amérindiennes, qui souffrirent des pertes importantes.

En 1923 les autochtones commencèrent à se concentrer à El Aguará avec l'objectif de se libérer du joug du travail contraint et du contrôle des patrons en organisant des réunions et des cérémonies dans lesquelles on écoutait la « parole sainte » et où les leaders autochtones José Machado et Dionisio Gómez, prophètes du soulèvement, promettaient à leurs frères que ce seraient eux, les maîtres de tout. Ce lieu est devenu un centre de pèlerinage et de résidence, comptant une population entre trois cents et huit cents personnes, selon les sources. Le Gouverneur s'est présenté personnellement et il leur a enjoint de retourner à leurs occupations. Il a nommé Machado et d'autres comme membres de la police. Cela a donné lieu à de fortes tensions qui ont finalement contribué à l'unité des autochtones; même les policiers autochtones agirent en faveur du groupe. Les tensions s'accrurent et le gouvernement riposta en 1924 par le massacre systématique des Amérindiens concentrés. Les sources rapportent qu'il y eut entre deux cents et trois cents morts, mais aucune victime parmi les policiers. Les campements (*tolderías*) furent brûlés et saccagés et les survivants furent pourchassés par la police pendant plus d'un mois.

En 1933, une nouvelle concentration de Tobas et de Mocovis a eu lieu à proximité d'El Zapallar. La sécheresse avait rendu difficile leur survie et beaucoup avaient fui la « Colonie aborigène » de Napalpí. Alors surgit un leader, Natochi, un chamane qui distribuait des « bâtons de pouvoir ». Il promettait que les autochtones redeviendraient les maîtres de tout et que les ancêtres reviendraient sur terre pour montrer à jamais le chemin de la liberté et de la paix. Les danses évoquaient les étoiles de l'aube et les « maîtres de la brousse », les dieux protecteurs de la nature. À nouveau, le Gouvernement a vu un danger dans une telle concentration et l'a réprimée, provoquant à nouveau de nombreuses pertes de vie, bien que les sources ne fournissent pas de chiffres exacts.

En 1935, eut lieu une autre concentration à Pampa del Indio, centrée sur le personnage de Tapenai qui, lui aussi, remettait des bâtons de pouvoir « à ses disciples, puisqu'il viendrait pour eux des avions de Buenos Aires, lieu d'origine de tous les biens des Blancs. Cette concentration fut réprimée et dispersée à son tour, bien qu'il n'y ait pas de données concernant les pertes de vie.

En 1947 apparut Luciano, un chamane pilagá qui avait travaillé dans les plantations et qui avait été en contact avec des missionnaires pentecôtistes. À Las Lomitas, où on recrutait la main d'œuvre autochtone pour les chantiers de coupe de bois et les plantations de canne à sucre, la prédication de Luciano réussit à rassembler plus de mille huit cents Amérindiens. Il annonçait l'arrivée d'une ère nouvelle et d'un nouvel ordre social où changeraient radicalement les relations avec les Blancs, dont ils se vengeraient pour s'être approprié leur territoire et pour leur avoir fait subir de mauvais traitements. Luciano étendit sa prédication à de nombreux villages autochtones. Son culte avait lieu dans un endroit spécial qu'on nommait *corona* (« couronne ») : une petite place circulaire de terre battue et délimitée par une rangée de palmiers. Les prophéties indiquaient qu'en l'an 2000 le Seigneur viendrait, accompagné de l'apôtre Luciano, la terre s'enfoncerait et le Dieu et ses aides indiqueraient qui serait sauvé et qui serait damné. Parmi les premiers se trouveraient ceux qui ont le cœur propre, les pauvres, les humbles, ceux qui n'offensent pas, ceux qui n'ont pas

de vices. On damnerait les riches et les propriétaires des banques et des camions ainsi que les propriétaires des magasins⁶ parce qu'ils suivaient les ordres du Diable. La grande concentration, qui échappait au contrôle des Blancs et qui réclamait des aliments dans les villages des alentours, a inquiété la population blanche. Il s'ensuivit une attaque de la Gendarmerie qui réprima le soulèvement avec des mitraillettes, mais je n'ai pas pu trouver de données sur le nombre de victimes.

L'ÉGLISE ÉVANGÉLIQUE UNIE COMME MODE D'ORGANISATION ET DE REGROUPEMENT

L'analyse des pratiques religieuses actuelles des Tobas, vues à la lumière de l'histoire de leur assujettissement et de leur évangélisation et dans sa relation avec les conditions objectives imposées par les Blancs, nous permet d'envisager une continuité entre les ripostes violentes et armées du XVIII^e siècle et du début du XIX^e siècle, les mouvements dits millénaristes de la première moitié du XX^e siècle, les processus complexes d'adoption du pentecôtisme, dont la gestation et le développement de l'Église évangélique unie (IEU). Pour comprendre ces processus complexes, il faut tenir compte de l'histoire de l'évangélisation du Gran Chaco. L'action initiale des jésuites et des franciscains y sera suivie par un travail intense de missionnaires d'autres dénominations (Miller 1979). Le Gran Chaco montre ainsi un panorama diversifié et une dynamique complexe en ce qui concerne ce que nous pourrions appeler le « champ religieux ».

Sur un total de dix-neuf Églises présentes dans le Chaco argentin, l'IEU comprend présentement cent vingt-huit congrégations dans diverses localités. Elle est suivie en importance par l'Église anglicane, avec soixante-dix congrégations, et par l'Église internationale de l'Évangile quadrangulaire (*Iglesia Internacional del Evangelio Cuadrangular* – IIEC) avec cinquante-trois congrégations (*Qad'aqtaxanaxanec/Nuestro mensajero* 1992). L'Église anglicane n'a pas une présence importante parmi les Tobas chez qui nous avons travaillé et l'IIEC est dirigée par des Blancs. Cela constitue une différence importante par rapport aux leaders autochtones de l'IEU et cela indique un plus grand degré d'autonomie de cette dernière.

L'IEU est née sous le nom d'« Église Toba » et il s'agit d'une Église autochtone au sens qu'elle a sa propre organisation et que ses leaders sont des autochtones (Miller 1979, Wright 1988, Idoyaga Molina 1994). Sa formation a été influencée par la figure de Luciano, un Pilagá, et par celle de Pedro Martínez, cacique toba, qui ont prêché surtout à Pampa del Indio. Cette Église, inscrite dans le Fichier du culte du ministère des Relations extérieures, est née sous la direction d'Aurelio López, un Toba, et a compté sur l'aide d'Alberto Buckwalter, linguiste mennonite. Ce dernier, avec l'aide de son épouse, a collaboré pour qu'ils puissent former leur propre organisation, et son souvenir est encore très vivant parmi les Tobas.

Selon les sources ethnographiques, Pedro Martínez, cacique de Pampa del Indio, qui avait reçu sa formation du pasteur pentecôtiste John Lagar, fit connaissance, lors d'un de ses voyages à Buenos Aires, (Miller 1979), avec le leader de l'*Iglesia de Dios Pentecostal* (Église de Dieu pentecôtiste). De retour, il voyagea à travers toute la région occupée par les Tobas dans les provinces du Chaco et de Formosa, en y fondant des Églises et en désignant à leur tête des leaders locaux tobas. Ces Églises formeront plus tard l'IEU. Des récits recueillis en dialoguant avec des Tobas de La Plata montrent la relation entre le leadership traditionnel et celui d'ordre religieux :

Pedro Martínez n'était pas pentecôtiste, il était *pi'oxonac* (chamane). Ce fut le dernier qui maintenait la loi naturelle [on se réfère ici aux lois propres des Tobas]. Du temps de Pedro Martínez, la police, avant d'intervenir, devait le consulter.

Le récit qui suit nous parle de ce que Pedro a représenté dans des moments d'importantes transformations. Les défaites avaient été nombreuses et l'évangile apparut comme un espace de légitimation.

Très tôt, le matin, Pedro Martínez réunit la tribu pour leur raconter que, pendant la nuit, il avait reçu la visite d'êtres qui vivent dans les profondeurs de la forêt où ils habitaient et qui voulaient partager avec lui leurs secrets. Leur arrivée était prévue à la tombée du jour. Il prépara sa tribu pour un événement jamais vu auparavant. Ce qu'il disait n'était pas mis en doute car ça venait d'une personne respectée et possédant de l'autorité. Le moment approchait. De gros nuages noirs, à l'air menaçant, obscurcissaient le crépuscule, avec des éclairs et des coups de tonnerre qui faisaient trembler toute la terre. Les gens ont cherché refuge dans leurs maisons. Seuls quelques-uns observaient, de leurs habitations, comment le grand cacique se maintenait seul faisant face à l'orage. À leur grand étonnement, ils virent descendre trois cavaliers, amenant avec eux un cheval sellé qui était destiné au grand cacique. Alors que la tempête faisait rage, le tonnerre et les éclairs rendaient la nuit, par moments, plus claire que le plein jour. On voyait les cavaliers et les chevaux qui ne touchaient pas à terre et ils conversaient dans une langue inconnue. Ils se sont éloignés par dessus la forêt et ils ont vite disparu, laissant la tribu comme dans un rêve dont ils ne pouvaient plus s'éveiller. Au troisième jour de cet événement est revenu, cette fois à pied et seul, le grand cacique. Son allure et ses agissements causèrent le respect et l'admiration, et ses paroles étaient si claires qu'elles démontraient une intelligence supérieure.

Ce fait a été connu loin à la ronde, ce qui fit que beaucoup de gens venaient pour être guéris et conseillés par ce grand homme, qui a vécu et fait vivre à sa tribu une des expériences les plus inoubliables dans l'histoire de notre peuple. *Les maîtres de la forêt, d'une manière comme désespérée, essayaient de nous faire comprendre que tout était en train de changer, et ces choses, nous n'avons pas été capables de les interpréter au bon moment et aujourd'hui tout semble perdu. Mais ce ne l'est pas, car j'ai vécu cette expérience, de nouveau je le ramène à la vie, ce grand cacique nommé Pedro Martinez.*

(Sánchez 1997 : 19, les italiques sont de l'auteur)

Une Église toba, une Église autochtone, semblait nécessaire non seulement pour légitimer la façon d'agir des autochtones et les protéger des attaques de la police mais également pour obtenir une certaine autonomie. Sa création se fit en plusieurs étapes comme il ressort des témoignages suivants :

En 1955 vint Aurelio López. Quand tout commençait ici, il est venu créer cette Église unie. Quand je suis parti vers le Chaco, Aurelio me dit : « J'ai eu une révélation : nous voulons avoir une Église à nous, aborigène. Cessons de toujours suivre les Blancs ! Quand nous obtiendrons cette Église, je veux la main d'un aborigène pour être pasteur, pour organiser l'Église. J'ai accepté avec plaisir. » (Témoignage dans Kurtz 1998 : 16)

Ensuite, sont venus Martín Esteban et Antonio Esteban [...] Ils ont fait le voyage en train. On commençait à peine à lire la Bible en 1963 et on jouait de la guitare et du tambour. Luciano était trop âgé et ne se déplaçait plus. Martín et Antonio sont venus comme Jean-Baptiste pour préparer le chemin à Aurelio López. Hilario Tomás de Pampa Chica avait une tante à [la Colonia] Bartolomé et il l'a dit à Aurelio. Alors Aurelio et Salustiano López sont venus et se sont entretenus avec ma mère. Ils ont érigé une église autour

de la *corona* et ils ont nommé Marcelina comme pasteure. Elle visitait et convertissait dans beaucoup d'endroits. Là où il y avait une *corona* elle a érigé l'église. Elle voyageait avec Aurelio et Salustiano. Les gens lui disaient toujours : « Notre capitaine arrive. » Moi, j'allais avec ma mère; j'avais dix ou douze ans. Elle est partie à cheval vers Pampa del Indio pour la convention avec Aurelio et Alberto Buckwalter. Mille personnes se sont réunies, car ils étaient en train de distribuer les fichiers. (Témoignage, *ibid.* : 36)

Ce deuxième témoignage montre le lien qu'il y eut entre le mouvement et la prédication de Luciano et la naissance de l'Église évangélique unie. Par ailleurs, les fichiers dont il est question sont les « fichiers de culte » (*ficheros de culto*) qu'on élaborait à partir de la liste des membres de chaque Église locale et qui est la condition pour s'enregistrer dans le Registre des cultes et obtenir ainsi le permis légal pour fonctionner comme une Église.

L'administrateur ne voulait pas l'Évangile. Il envoya quarante policiers. Vint aussi un député. Il a dit aux gens d'entrer [dans le temple]. Alors les gens sont entrés et la police est restée à l'extérieur. Mais ils voulaient entrer et ils ont frappé à la porte. Le député a barré la porte, il ne les a pas laissés entrer. Il a fait venir mon frère : « Guillermo, passe-moi le fichier ! » Alors Guillermo lui donna le fichier et le député l'a montré à la police. Alors ils ne pouvaient rien faire. (Témoignage, *ibid.* : 17)

Nous avons vu que l'IEU, parfois nommée tout simplement *la Unida*, est aujourd'hui la plus importante à cause de son ancienneté, de sa permanence, du nombre des adeptes et des Églises locales, par son extension géographique et son degré d'autonomie. Rappelons qu'elle est la seule Église dirigée par des autochtones et possédant sa propre structure (Miller 1979). « Son développement et son expansion au cours des quinze dernières années sont remarquables », dit Miller (*ibid.*). On dénombrait vingt locaux en 1960 et plus de cent en 1988 (Wright 1988).

Cependant, quand j'ai parlé de cet aspect à un pasteur menonite du Chaco, Frère Fraternal, il a précisé :

D'après mon expérience, on peut dire que c'est la plus grande, la plus ancienne mais pas l'unique Église autochtone [...] La *Cuadrangular*⁷, même si elle a une structure dirigée par les Blancs, fonctionne également comme Église indigène [...] Ceux qui sont à la tête de l'Église viennent visiter à l'occasion de quelque fête, mais ce qui se passe à l'intérieur des communautés, seuls les gens le savent [...] Le fonctionnement est autonome.

Sur ce dernier point, on a le témoignage suivant :

La Unida nous appartient. [...] Le plus haut placé (*el puntero*) est un autochtone. Celui qui l'a formée, le Frère Aurelio (Aurelio López), est autochtone. [...] Dans le temps de Moïse [...] il a lutté pour défendre les gens, les esclaves du roi Pharaon. [...] Moïse a dû se battre contre le roi, mais Dieu lui en a donné le pouvoir, il lui a donné un bâton. Et maintenant que pouvons-nous faire ? Nous n'avons pas de couteaux, mais nous avons une épée, et c'est la Bible. [...] Dieu nous a donné la Foi, à nous. (Témoignage de Felipe González dans Kurtz 1998 : 28)

Ce symbole de Moïse comme sauveur des esclaves occupe une place importante dans les témoignages. Alicia Barabas (1999) fait allusion à la réinterprétation des textes bibliques de la part des autochtones du sud du Mexique qui les mettent en relation avec des réalités locales, légitimant leur quête de liberté à partir de ce que l'on trouve dans les textes.

Le discours et la symbolique tobas n'établissent pas seulement un lien entre le vécu ethnique et l'univers biblique, mais

aussi avec la société nationale argentine. Ainsi, lors de la Rencontre annuelle des jeunes à Resistencia, en 2000, on a tenu à manifester la relation entre l'IEU comme institution religieuse, et les communautés qui représentent chacune des Églises qui en font partie, d'une part, et, d'autre part, la société civile. La Convention annuelle des jeunes, qui clôt la rencontre, commença très de bonne heure le matin avec la présence de la Fanfare de la Police et du drapeau des cérémonies, soutenu par un porte-drapeau et des escortes appartenant à l'IEU. Les paroles d'ouverture évoquèrent aussi bien les fondateurs de l'Église et les « anciens » que ceux qui mirent sur pied, il y a trente ans, l'organisation juvénile. Après cet acte qui a eu lieu en plein air, les pasteurs et le public furent appelés pour occuper leurs places dans le temple.

L'un des points traitait des documents des groupes de musique et mettait en évidence la relation entre l'Église et la société nationale. On a souligné que l'activité des ensembles musicaux doit être comprise comme un ministère et doit être contrôlée par les pasteurs locaux chargés de tenir un registre de ceux qui en font partie et des déplacements des groupes. Ces derniers sont présentement en pleine expansion et produisent beaucoup d'enregistrements qui circulent sous forme de cassettes. On mit en évidence la préoccupation pour les déplacements des ensembles musicaux, qui souvent reçoivent des invitations de l'extérieur, et aussi pour les implications légales de cette production musicale (sujet qui suscita de longues discussions en langue toba et où ressortaient souvent les sigles DGI (Dirección General de Impuestos) et SADAYC (Sociedad Argentina de Autores y Compositores) :

Nous n'avons aucune protection en tant qu'ensembles [musicaux]. Pour vendre des cassettes il est nécessaire de s'enregistrer. Dieu merci, personne n'a frappé un mur mais à un moment donné, ils vont se demander : Qu'est-ce qui se passe ici ?

La croissance des ensembles musicaux est remarquable non seulement en nombre (vingt-six groupes se sont présentés à cette rencontre) mais aussi à cause du type de chants qu'ils exécutent. Il y a sept ans environ que les ensembles ont commencé à créer leurs propres paroles en adoptant de nouvelles caractéristiques stylistiques et dépassant, dans leur élaboration, les thèmes typiques généralisés dans tous les cultes évangéliques. Alors que ces thèmes religieux traditionnels se caractérisent par des textes et des rythmes musicaux simples avec une seule ligne mélodique, les ensembles que nous avons observés et écoutés lors de cette rencontre ont interprété des textes très élaborés et ont adopté les formes caractéristiques du folklore argentin : *chacarera*, *cueca*, *zamba*, *huaino*, *bailecito*. Ils utilisent plusieurs lignes mélodiques en simultanéité et, outre la guitare et le tambour habituels dans le culte, ils incorporent des instruments comme la *quena* (flûte andine) et le *charango* (petite guitare à cinq cordes). Un des ensembles les plus reconnus a ajouté aux thèmes bibliques d'autres thèmes qui font allusion à la problématique sociale : le chômage, l'arrogance de ceux qui ont tout, le caractère répétitif de l'apprentissage scolaire, le travail des enfants dans la rue, etc.

Cette transformation, qui implique à son tour une production locale, est très significative si l'on considère que la prédication pentecôtiste interdit d'écouter une autre musique que celle du culte et d'utiliser les guitares, qui sont bénies, pour jouer une musique qui ne soit pas *evangélica*. Cette dernière est distribuée sous forme de cassettes avec des rythmes qui se limitent à ceux de la musique country des États-Unis ou de l'Amérique centrale.

Une fois la convention terminée, les gens ont commencé à se rassembler, selon leur lieu de provenance, pour le retour en autobus ou en camion. Certains prenaient congé jusqu'à la prochaine réunion de pasteurs, d'autres, jusqu'à la prochaine convention annuelle nationale en mai à Sáenz Peña, d'autres encore, peut-être jusqu'à la prochaine réunion des Églises pentecôtistes. Tous ces événements font ainsi partie d'un cycle qui permet de maintenir et de recréer les liens communautaires au-delà de leur communauté ou ville de résidence, et indépendamment de l'importance des agglomérations. À aucun moment, en effet, on n'a fait référence à une différenciation entre les Églises locales, en fonction de leurs dimensions ou de leurs contributions. À l'occasion de chacun de ces événements les gens causent, réfléchissent, prennent des décisions sur la manière de continuer et on met à l'épreuve les capacités des leaders et des membres des Églises locales. Ces rassemblements permettent la continuité de l'endocritinement qui est garant de la permanence de l'ensemble.

CONCLUSIONS

L'Église évangélique unie apparaît donc comme une Église autochtone, expression du peuple toba et de son histoire. C'est pour cela que, quand les Tobas, s'établissent et consolident un noyau d'habitation, lors de leurs migrations, ils érigent une Église, symbole de légitimité et de stabilité. C'est aussi un espace de formation et d'apprentissage, non seulement de l'Évangile mais aussi de la langue espagnole et des modes d'action de la société hégémonique. Le fichier du culte légitime la concentration des membres, et le culte exprime sous forme de rite pentecôtiste l'identité communautaire, pas seulement entre tous ceux qui se réunissent dans un même local, mais aussi entre tous ceux qui le pratiquent, dans plus d'une centaine d'Églises réparties dans la diaspora toba.

Les ensembles musicaux canalisent la création artistique et, grâce au mouvement, ils atteignent par la danse qui sait quels lieux de leur mémoire historique. En plus d'être un espace rituel où se concentrent et s'expriment le sens d'appartenance et le sens de communauté, le culte possède aussi un sens thérapeutique, car on s'y rend pour retrouver les forces et les énergies épuisées face aux tensions, aux contradictions et aux injustices de la vie quotidienne. « Les gens tombent malades parce qu'ils sont en chômage », disent-ils, considérant la maladie comme le produit du désordre social, et c'est pour cette raison qu'ils disent qu'ils retrouvent la santé dans l'Église.

Les pratiques religieuses des Tobas ne peuvent pas être comprises uniquement à la lumière de leurs conditions internes et de leurs traditions; mais elles doivent être mises en rapport avec les processus complexes d'acceptation et de rejet des Blancs. Il faut tenir compte des processus de transformation qui n'impliquent pas une perte d'identité aussi longtemps que les Tobas reconnaissent une origine commune et qu'ils recréent les liens communautaires et parentaux partout où ils se déplacent.

L'analyse de la religiosité du peuple toba, telle qu'elle s'exprime dans l'Église évangélique unie, permet d'affirmer que, pour eux, la migration vers les grandes villes n'impliquait pas la sécularisation. Cette Église est une forme d'organisation et de regroupement du peuple toba, bien qu'elle soit née sous l'influence des pasteurs mennonites et pentecôtistes qui ont réalisé un intense travail dans le Grand Chaco. Ainsi, l'IEU constitue une expression de la continuité, malgré les trans-

formations, et une expression d'identité ethnique malgré les formes pentecôtistes qu'elle présente à l'observateur.

Nous avançons aussi l'idée que la *Unida* peut être interprétée comme une des réponses que les Tobas ont données dans leur inégale relation avec les Blancs, dans la mesure où cet espace religieux les préservait contre les attaques tout en fournissant une légitimation à leur regroupements. En ce sens, nous pouvons la situer dans la continuation des mouvements millénaristes de la première moitié du ^{xx}e siècle, mouvements qui leur ont servi de refuge après les défaites subies devant l'avancée impitoyable des Blancs et leur soif de tout posséder.

C'est en ce sens que je propose de voir comme des mouvements politiques les mouvements de Napalpí en 1924, d'El Zapallar et de Pampa del Indio en 1933-35 et de Las Lomitas en 1947. Il faut cesser de considérer l'identité ethnique, l'identité de classe et l'identité religieuse comme s'excluant entre elles. Le fait de considérer ces mouvements comme des réponses politiques à l'imposition des Blancs, malgré leurs formes millénaristes, nous permettrait de les aborder comme des mouvements sociaux qui, bien que distincts, n'étaient aucunement isolés des mouvements sociaux de la région, lesquels étaient liés à leur tour à ceux de la société nationale et mondiale.

Notes

1. En Argentine, on nomme *villas miseria* ou tout simplement *villas*, les espaces urbains occupés, souvent de façon illégale, par des immigrants récents en provenance des régions rurales. Ces migrations sont causées par les transformations brutales des relations de production dans les campagnes ainsi que par le besoin croissant de main-d'œuvre dans les centres industriels. Elles ont donné naissance à ce qu'on appelle les « hyper-villes » (*hiperurbes*). Dans un ouvrage récent, j'ai présenté un chapitre qui décrit ce processus à la lumière des théories sur la ville en général et sur les villes latino-américaines en particulier (Tamagno 2001).
2. L'Église évangélique unie fut créée au Chaco grâce à la collaboration des pasteurs mennonites. Elmer Miller, l'anthropologue étranger qui a effectué une recherche pionnière parmi les Tobas, est lui-même mennonite et il est arrivé chez eux comme missionnaire de cette dénomination religieuse (voir Miller 1977, 1979, 1982).
3. Le nom d'*Iglesia Evangelica Unida* désignait déjà un autre temple construit tout près par une autre faction de Tobas. Ces tensions furent notées dans mon cahier de terrain et servirent de base à mon interprétation sur les manières dont ces tensions internes au groupe, qui s'expriment également en disputes à l'intérieur du champ religieux, sont traitées de façon communautaire.
4. L'enregistrement filmique permet d'observer non seulement les caractéristiques physiologiques différentes, mais également les différentes modalités de prière et les différentes façons de s'exprimer en langage corporel. Les Tobas maintiennent constamment un recueillement qui se démarque fortement de la manière d'agir de certains des visiteurs, aussi bien celles des représentants des « Églises historiques » [anglicans, luthériens, méthodistes, N.d.T.] que de certains pasteurs néo-pentecôtistes dont les comportements médiatiques ont pour but d'impressionner les fidèles.
5. Pereira de Queiroz (1969 : 20) définit le millénarisme comme la croyance en un âge futur, profane et pourtant sacré, terrestre et pourtant céleste; tous les torts, toutes les injustices seront alors réparés et la maladie et la mort seront abolies.
6. Les propriétaires des banques provoquaient l'endettement, et les propriétaires des magasins, généralement de connivence avec les patrons, contribuaient à dépouiller les autochtones en leur vendant des marchandises à des prix qui les forçaient à

s'endetter et en leur offrant de l'alcool qui les affaiblissait et les rendait malades.

7. Il s'agit de l'Iglesia Internacional del Evangelio Cuadrangular, que j'ai mentionnée plus haut. Un bon nombre de ses adhérents sont des Tobas qui, selon les témoignages recueillis, « sont passés à la Cuadrangular » et ont fondé des Églises qui s'y sont affiliées par suite de différends au sein de l'IEU.

Ouvrages cités

- ARIAS, Nora Julia, 1996 : *El barrio toba en la ciudad de Resistencia: Cuestión de estima, juego político o diversidad cultural*. Mémoire de maîtrise, Rio de Janeiro, Museo Nacional de Río de Janeiro / Universidad Federal de Río de Janeiro.
- ASSMAN, Hugo, et Reyes MATE (dir.), 1979 : *Sobre la religión – Karl Marx-Friedrich Engels*. Salamanca, Ediciones Sígueme.
- AUGÉ, Marc, 1995 : *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelone, GEDISA Editorial.
- AGÜERO, Oscar, 1996 : « El pensamiento indígena en América Latina », in H. Cerutti Guldberg et O. Agüero, dir., *Utopía y nuestra América*. Quito, Editorial Abya Yala : 57-68.
- BARABAS, Alicia, 1987 : *Utopías indias. Movimientos sociorreligiosos en México*. Mexico, Editorial Enlace- Grijalbo.
- , 1991a : « Introducción », in A. Barabas, dir., *El mesianismo contemporáneo en América Latina*, número thématique de Religiones Latinoamericanas. Revista de la Asociación Latinoamericana para el Estudio de las Religiones 2 : 7-16.
- , 1991b : « Movimientos sociorreligiosos y ciencias sociales », in A. Barabas, dir., *El mesianismo contemporáneo en América Latina*, número thématique de Religiones Latinoamericanas. Revista de la Asociación Latinoamericana para el Estudio de las Religiones 2 : 17-41.
- , 1994 : *Religiosidad y resistencia indígena hacia el fin del milenio*. Quito, Editorial Abya Yala.
- BARTH, Fredrik, 1976 : *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México, Fondo de Cultura Económica.
- , 1984 : « Problems in conceptualizing cultural pluralism, with illustrations from Somar, Oman », in D. Maybury-Lewis, dir., *The Prospects for Plural Societies*. Washington, American Ethnological Society : 77-87.
- , 1989 : « The analysis of culture in complex society ». *Ethnos* 3-4 : 120-142 (Musée d'ethnographie, Université d'Oslo).
- BARTOLOMÉ, Leopoldo, 1972 : « Movimientos milenaristas de los aborígenes chaqueños entre 1905 y 1933 ». *Suplemento Antropológico* 7 : 76-97 (Asunción).
- BARTOLOMÉ, Miguel, 1987 : « Afirmación estatal y negación nacional. El caso de las minorías nacionales en América Latina ». *Suplemento antropológico* 22 (2)Asunción. : 7-43.
- , 1997 : *Gente de cCostumbre y gente de razón*. Siglo XXI, México.
- BIGOT, M., G. RODRÍGUEZ et H. VÁZQUEZ, 1991 : « Asentamientos Toba-Qom en la ciudad de Rosario. Procesos étnicos identitarios ». *América Indígena* 51(1) : 217-251 (Asunción). BIGOT, M. - RODRÍGUEZ, G. - VÁZQUEZ, H 1991 Asentamientos Toba –Qom en la ciudad de Rosario. Procesos étnicos identitarios. En: *América Indígena* Nr. 1
- , 1992 : « Los asentamientos tobas en la ciudad de Rosario », in J.C. Radovich et A. Balazote, dir., *La problemática indígena*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina : 81-100.
- BOURDIEU, Pierre 1982 : *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo, Editorial Perspectiva.
- BOURDIEU, P., J.C. CHAMBOREDON et J.C. PASSERON, 1975 : *El oficio de sociólogo*. Madrid, Siglo XXI.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto, 1992 [1971] : « Identidad étnica, identificación y manipulación », in *Etnicidad y Estructura Social*. Mexico, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Ediciones de la Casa Chata : 19-44.
- COHEN, Anthony, 1985 : *The Symbolic Construction of Community*. Londres, Tavistock Publications.
- CORDEU, E., et S. SIFFREDI 1971 : *De la algarroba al algodón. Movimientos mesiánicos de los Guaycurú*. Buenos Aires, Juárez Editora.
- DURKHEIM, Emile 1968 : *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires, Editorial Schapire.
- EQUIPO MENONITA, 1992 : *Qad'aqtanaxanec/Nuestro mensajero, Boletín de los fraternales del Equipo Menonita* 36(4) (Resistencia, Provincia del Chaco).
- FUSCALDO, Liliana, 1985 : « El proceso de constitución del proletariado rural de origen indígena en el Chaco », in M. Lischetti, dir., *Antropología*. Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires : 231-251.
- GIOBELLINA BRUMANA, Fernando, 1997 : *La metáfora rota*. Cadix, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz.
- IDOYAGA MOLINA, A., 1994 : « Una esperanza milenarista entre los pilagá », in A. Barabas, dir., *Religiosidad y resistencia indígenas hacia el fin del milenio*. Quito, Abya-Yala : 45-77.
- IÑIGO CARRERA, Nicolas, 1973 : *La colonización del Chaco*. Buenos Aires Centro Editor de América Latina.
- , 1991 : *Movimientos social y alianza de obreros campesinos – Chaco 1934-1936*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina
- KURTZ, Eric, dir, 1998 : *La historia de la Iglesias indígenas de la Colonia Bartolomé de las Casas*. Resistencia (Provincia del Chaco), Equipo Menonita de Obreros Fraternales.
- , 1998 : *La historia de la Iglesias del Barrio Nam Qom Formosa Lote 68*. Resistencia (Provincia del Chaco) Equipo Menonita de Obreros Fraternales.
- MILLER, Elmer, 1977 : « Simbolismo, concepto de poder y cambio cultural de los tobas del Chaco argentino », in E. Hermitte et L. Bartolomé, dir., *Procesos de Articulación Social*. Buenos Aires, Amorrortu : 305-338.
- , 1979 : *Los tobas argentinos. Armonía y disonancia en una sociedad*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- , 1982 : « Pentecostalist contribution to the proletarianization of the Argentine Toba », in J. Barstow, dir., *Culture and ideology: anthropological perspective*. Minneapolis, University of Minnesota Press : 58-72.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João, 1998 : « Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais ». *Mana. Estudos de Antropologia Social* 4(1) : 47-77.
- , 1999a : *Ensaio em Antropologia histórica*. Rio de Janeiro, Editora Universidad Federal de Río de Janeiro.
- , 1999b : *A viagem da volta. Etnicidade política e reelaboração cultural no nordeste indígena*. Rio de Janeiro, Contracapa Livraria Limitada.
- PEREIRA de QUEIROZ, María Isaura, 1969 : *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos*. México, Siglo XXI.
- SÁNCHEZ, Silvano, 1997 : *Memoria sin tiempo*. Resistencia (Provincia del Chaco), Dirección de Cultura del Chaco.
- TAMAGNO, Liliana, 1984 : *Nordestinos Experiencing São Paulo, Brasil. Time, Space and Identity in relation to internal migration*. Mémoire de maîtrise, Upsala, University of Upsala, Department of Cultural Anthropology.
- , 1988 : « La construcción social de la identidad étnica ». *Cuadernos de Antropología* 2, Luján, Universidad de Luján / Editorial Universitaria de Buenos Aires : 48-60.
- , 1991 : « La cuestión indígena en Argentina y los censores de la indianidad ». *América Indígena* 51(1) : 123-152.
- , 1992a : « De indígenas, migrantes y ciudadanos. Algunas reflexiones sobre gente indígena en el área metropolitana », in C. Hidalgo et L. Tamagno, dir., *Identidad y etnicidad*. Buenos

Aires, Centro Editor de América Latina : 109-120.

- , 1992b : « Ser indio hoy : gente toba en la provincia de Buenos Aires », in J. C. Radovich et A. Balasote, dir., *La problemática indígena. Estudios antropológicos sobre pueblos indígenas en la Argentina*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina : 101-116.
- , 1995 : « Bilingüismo e identidad entre los Toba de la Provincia de Buenos Aires », in M. Bartolomé, dir., *Ya no hay lugar para cazadores recolectores. Procesos de extinción y transfiguración étnica en América Latina*. Quito, Abya Yala : 173-195.
- , 2001 : *NAM QOM HUETAA NA DOQSHI LMÁ. Los tobas en la casa del hombre blanco. Identidad, memoria y utopía*. La Plata (Argentine), Ediciones Al Margen, [version remaniée de ma thèse de doctorat].

TURNER, Víctor, 1974 : *O proceso ritual. Estructura y anti-estructura*.

Petrópolis (Brésil), Editora Vozes.

UBERTALLI, Jorge, 1987 : *Guaycurú. Tierra rebelde*. Buenos Aires. Editorial Tacna.

VÁZQUEZ, Héctor, 1995-1996 : « Cognición y reconstrucción de pautas de control social entre las familias tobas asentadas en la ciudad de Rosario ». *Revista Relaciones*. Facultad de Ciencias Naturales y Museo Universidad Nacional de La Plata (Programa de Investigaciones en Antropología Cognitiva) : 21-30.

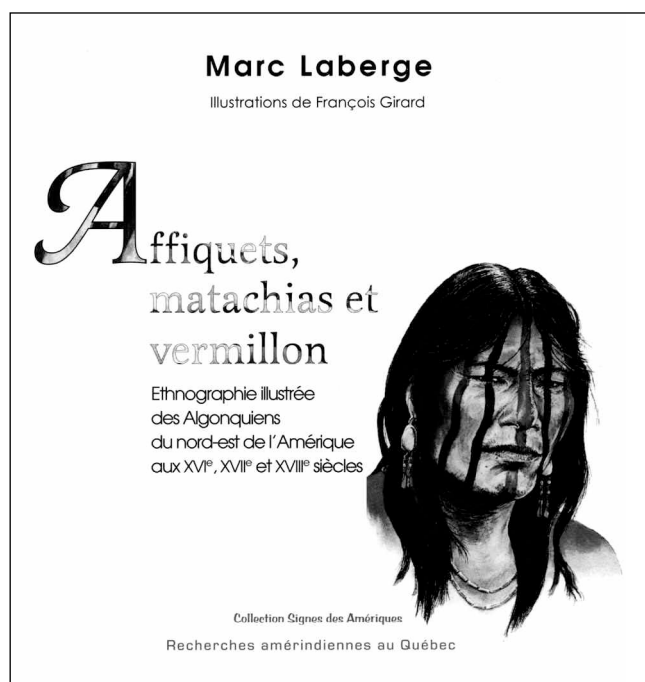
WEBER, Max, 1974 : *Economía y sociedad*. México, Fondo de Cultura Económica.

WRIGHT, Pablo, 1988 : « Tradición y aculturación en una organización socio-religiosa toba contemporánea ». *Revista Cristianismo y Sociedad* 95 : 71-87.

Affiquets, matachias et vermillon Ethnographie illustrée des Algonquiens du nord-est de l'Amérique aux XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles.

.....
par Marc Laberge

Illustrations de François Girard



À quoi ressemblaient les Algonquiens lorsque Champlain a fondé Québec en 1608 ? Comment étaient-ils vêtus, coiffés, maquillés ? Quels types d'ornements et de décorations portaient-ils ? Comment vivaient-ils ?

Marc Laberge et François Girard ont joint leurs recherches et leurs talents pour répondre à ces questions et tenter de créer une nouvelle iconographie documentée des Algonquiens de la Nouvelle-France.

Un volume de 227 pages contenant plus de 120 illustrations.

Collection « Signes des Amériques », n° 11

30 \$ (tps et frais de port inclus)

Faire parvenir votre commande accompagnée d'un chèque à :

Recherches amérindiennes au Québec
6742 rue Saint-Denis Montréal QC H2S 2S2