



HAL
open science

Rôles et impacts des activités missionnaires auprès des communautés autochtones de la haute Cordillère péruvienne, XX^{ème} et XXI^{ème} siècles

Anne-Charlotte Allard

► To cite this version:

Anne-Charlotte Allard. Rôles et impacts des activités missionnaires auprès des communautés autochtones de la haute Cordillère péruvienne, XX^{ème} et XXI^{ème} siècles. *Anthropologie sociale et ethnologie*. Université de Limoges, 2016. Français. NNT : 2016LIMO0008 . tel-01292170

HAL Id: tel-01292170

<https://theses.hal.science/tel-01292170v1>

Submitted on 22 Mar 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

UNIVERSITÉ DE LIMOGES

ÉCOLE DOCTORALE DE SITE

FACULTÉ DE LETTRES ET DE SCIENCES HUMAINES

Laboratoire F.R.E.D. : Francophonie, Éducation et Diversité

Thèse N°

Thèse

pour obtenir le grade de

DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ DE LIMOGES

Spécialité : Espagnol

Présentée et soutenue par

Anne-Charlotte ALLARD

le 8 janvier 2016

**RÔLES ET IMPACTS DES ACTIVITÉS MISSIONNAIRES
AUPRÈS DES COMMUNAUTÉS AUTOCHTONES DE LA HAUTE
CORDILLÈRE PÉRUVIENNE, XX^E ET XXI^E SIÈCLES**

Directrice de thèse : Professeur Dominique GAY-SYLVESTRE

Co-directeur : Professeur José Carlos VILCAPOMA

JURY :

Rapporteurs

Mme Sonia GRUBITS

M. José Angel VERA NORIEGA

Examineurs

M. José Carlos VILCAPOMA

Mme Dominique GAY-SYLVESTRE

À la famille Saint-Jean

REMERCIEMENTS

Je remercie tout d'abord ma directrice Madame Gay-Sylvestre ainsi que mon co-directeur Monsieur Vilcapoma pour leurs encouragements et l'enthousiasme dont ils ont fait preuve au moment d'initier mes recherches, et sans qui cette thèse n'aurait pas vu le jour. L'un et l'autre ont su me donner des directives et des conseils de chercheurs chevronnés qui m'ont permis de démarrer avec quelques pistes. Madame Gay-Sylvestre a toujours eu à cœur de m'encourager à faire connaître mon travail, et chaque occasion de le présenter, au sein du laboratoire et dans les événements scientifiques internationaux, ont été source de motivation pour continuer à avancer.

Je tiens à exprimer de tout cœur ma reconnaissance envers les familles qui m'ont accueillie dans la haute Cordillère péruvienne et à Lima, en particulier Benita, Luciano, Elizabeth, Yuri, Elías, Dominga, Federico, Victor Luís, Flor de María, Wilfredo, Dion Manuel, Nicolasa, Mariano, Doris, Juan, Julia, Santiago, Angie, Christopher et Daniela. Elles m'ont fait confiance en m'ouvrant leur porte et nos liens restent très forts malgré la distance. Je ne pourrai jamais les oublier.

Je n'oublie pas non plus les personnes, très nombreuses, qui m'ont accordé de leur temps et m'ont fait profiter de leurs connaissances lors des entretiens, elles ont été absolument nécessaires à la réalisation de ce travail. J'ai une pensée très particulière pour les institutrices du village de Chuqui, Marisol Gonzalez Ramos, María Luz Salvador Mendoza et Magali Rivera Huayta, sans qui je n'aurais pas pu m'intégrer dans mon premier village d'altitude.

Par leur simple intérêt pour mon sujet, un certain nombre de personnes ont été source d'encouragements pour moi. Je pense en particulier aux résidents âgés du foyer-logement des Jardins d'Arcadie, qui, suite à une présentation de photographies prises durant mes séjours d'observation, se sont passionnés pour ma thématique, posant mille questions. Leur enthousiasme m'a beaucoup aidée. Notre rencontre, à l'initiative de mon grand-père Pierre Allard, a été d'une très grande richesse. Je pense aussi à mon amie Pascale Geffroy, qui nous a quittés avant de pouvoir lire ce volume, mais qui se passionnait pour les peuples indigènes et me rappelait le sens de mon étude dans les moments de doute.

Je remercie aussi très particulièrement toute la famille Guérin-Boutaud qui m'a beaucoup soutenue tout au long de la phase rédactionnelle de mon travail.

Enfin, je suis très reconnaissante envers les personnes qui ont accepté de relire ma thèse à plusieurs reprises, en premier lieu mes parents Annick et Jean-Yves Allard, mes frères et sœurs Camille Wallut (avec le soutien de son époux Paul-Henri Wallut), Pierre-Antoine et Elina Allard, Clémence et Marc Bouffier, ma tante Evelyne Négrel (avec le soutien de mon oncle Gérard Négrel), ainsi qu'Anne-Sophie Tharaud, Florent Denis et frère Jean-Pierre-Marie. Je suis notamment reconnaissante envers Florie Bert, qui a eu la patience de repasser avec moi des heures durant toutes les tournures de phrase douteuses pour en trouver des correctes. Merci également à Michael Ukpong et frère Cornelius pour leur aide et leur relecture de l'anglais.

Je sais également gré à messieurs Laurent Léger et Frédéric Pirault, du service d'informatique documentaire à l'université de Limoges, pour leur contribution efficace, minutieuse et cordiale à la lisibilité de ce document. Je n'oublie pas non plus l'aide précieuse et patiente de Karl Moyer pour la mise en page.

Durant ce travail, ma famille et mes amis m'ont ouvert leurs maisons pour que je puisse laisser mon emploi quelques mois et m'adonner entièrement à ma thèse. Je remercie en particulier mes parents, mes grands-parents maternels Josette et Jean-Michel Sauret, mes tante et oncle Thérèse de Marles et José Sainz, ma sœur Clémence, Valérie Bolawka et mes frères des Jaumes et de Saint-Quentin, de m'avoir accueillie chez eux des semaines entières. J'ai une reconnaissance très particulière envers Lauranne Munk-Koefoed, qui a toujours veillé à garder le bureau de son atelier en ordre pour que je puisse y installer mon ordinateur ou mes livres et mes classeurs à tout moment. Je garde des souvenirs heureux de nos innombrables journées de travail ensemble, l'une à la dorure, l'autre à la thèse. L'aménagement de son atelier a correspondu au début de ma thèse, et son déménagement dans d'autres contrées coïncide avec le point final que je donne à ce volume. Puisse cette nouvelle phase, dans son travail comme dans le mien, nous rassembler encore souvent.

SOMMAIRE

INTRODUCTION.....	15
PARTIE 1 COMMUNAUTÉS AUTOCHTONES DES HAUTES ANDES	28
I- PEUPLES ET ENVIRONNEMENTS	30
II- MODE DE VIE	50
III- CROYANCES ET CULTES.....	74
PARTIE 2 SPIRITUALITÉS MISSIONNAIRES EN HAUTE CORDILLÈRE.....	88
I- DÉFINITIONS ET CONCEPTS	90
II- DIVERSITÉ ET RELATIONS DES ENTITÉS MISSIONNAIRES	103
III- CONTRAINTES MISSIONNAIRES.....	136
PARTIE 3 IMPACTS DE L'ACTIVITÉ MISSIONNAIRE EN HAUTE CORDILLIÈRE....	160
I- MESSAGE MISSIONNAIRE ET ACTIVITÉS À VISÉES SPIRITUELLES	162
II- ACTIVITÉS MISSIONNAIRES HUMANITAIRES.....	188
III- CONSÉQUENCES COLLATÉRALES DE LA PRÉSENCE MISSIONNAIRE DANS LES HAUTES ANDES.....	216
CONCLUSION.....	231

AVANT-PROPOS

Terrain missionnaire particulier

Notre étude porte sur les villages autochtones quechuaphones situés au-delà de 3 500 mètres d'altitude au Pérou, dans trois régions du sud, à savoir Ayacucho, Arequipa et Cusco.



Figure 1 : Carte des départements¹

Ces trois régions sont proches, situées toutes entre le 17^e et le 18^e degrés sud. Arequipa occupe le versant océanique de la Cordillère, entre une zone côtière à l'ouest et une vaste étendue montagneuse sur la majorité de son territoire. Ayacucho représente une zone tampon entre l'Ouest andin et la forêt amazonienne à l'est. Avec Cusco, toutes deux constituent des régions de Cordillère qui, à l'est, appartiennent déjà à la forêt amazonienne.

Dans notre travail, nous utiliserons souvent les concepts de « communauté » et de « village ». Le terme de « communauté » peut désigner un ensemble de villages géographiquement proches et démographiquement liés entre eux. Dans ce cas de figure, elle comprend une « communauté mère » -à savoir la bourgade la plus proche- et ses « communautés filles » ou « annexes » -à savoir les villages avoisinants-, comme l'illustre le schéma ci-dessous.

¹ (I.N.E.I., 2015)

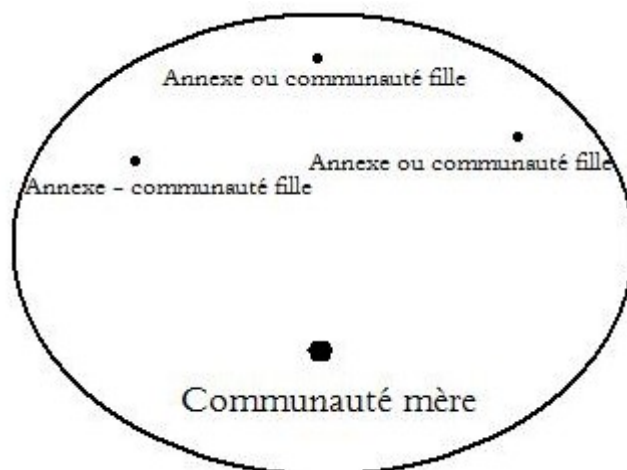


Figure 2 : Communauté paysanne¹

La communauté mère se situe généralement en aval des communautés filles. Ces dernières dépendent d'elle, notamment pour se réunir à l'occasion des fêtes. Ces communautés, mères et filles, sont autant de villages qui forment donc un tout dont le statut juridique est celui de « communauté paysanne ». Ainsi, selon le contexte, le terme de « communauté » peut faire référence à un seul village et ou bien à un ensemble de villages.

Au sein d'une communauté paysanne, les familles sont apparentées, c'est pourquoi il existe de nombreux échanges. Au contraire, les liens avec les communautés extérieures sont beaucoup plus stratégiques, établis en vue d'échanges commerciaux ou de mariages. Ils sont, de ce fait, moins étroits.

Le premier village qui fait l'objet de nos observations est situé à 3 900 mètres au-dessus du niveau de la mer. Il s'agit de Chuqui, district de Huanta, province de Huanta, département d'Ayacucho. Trente-huit familles y habitent.

¹ Schéma conçu par nos soins.

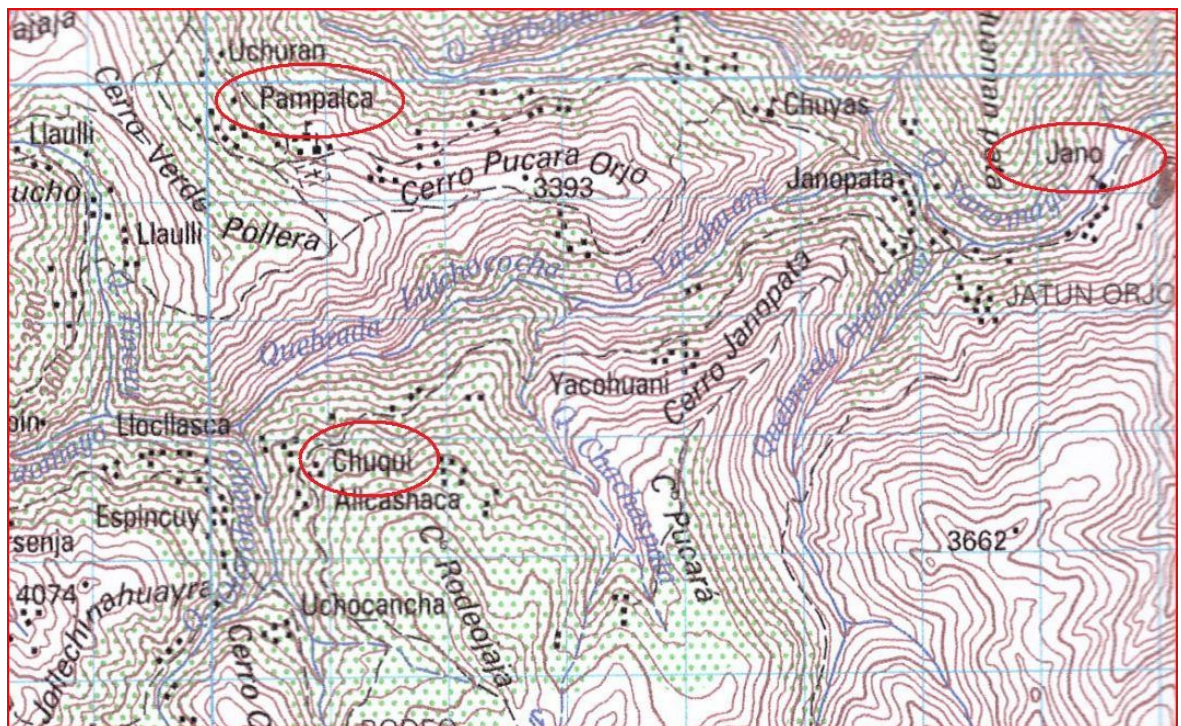
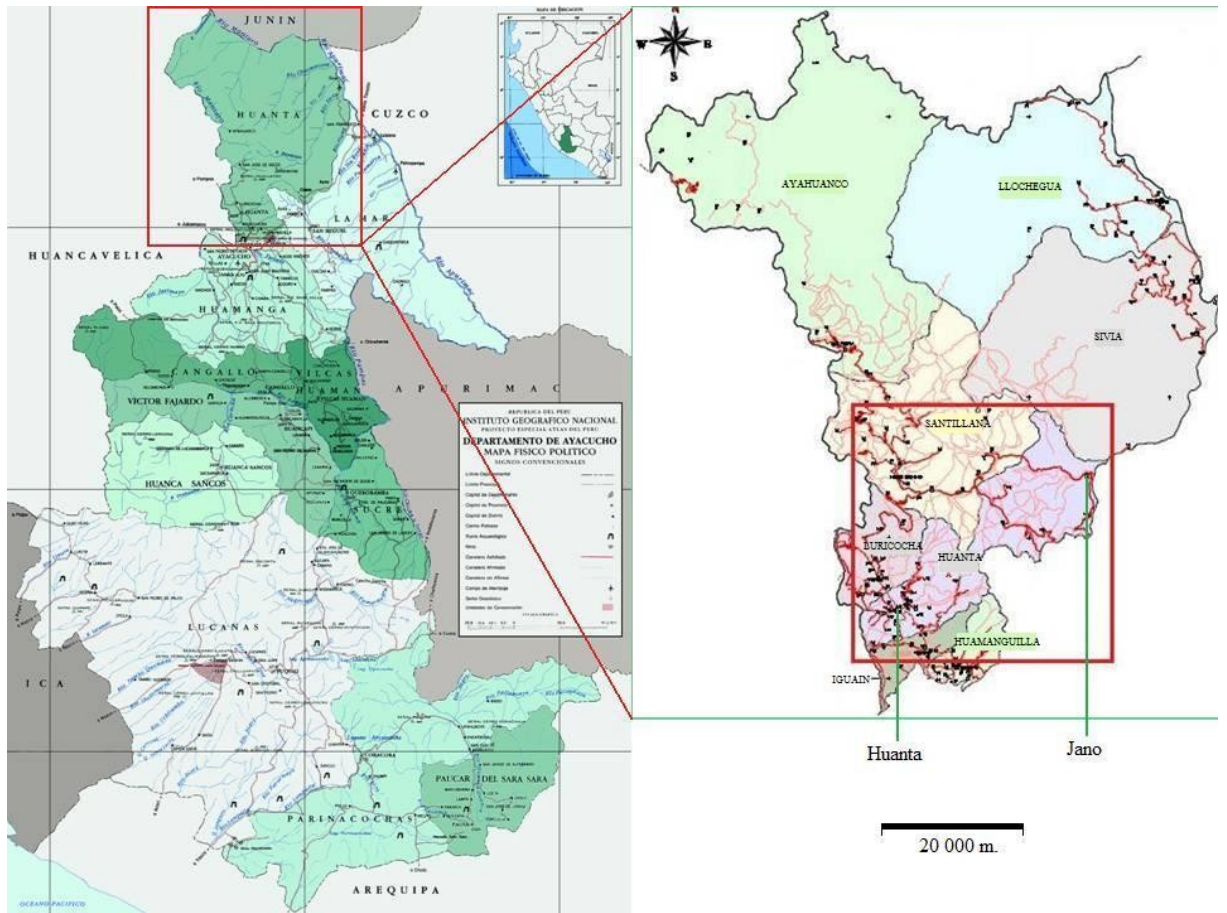


Figure 3 : Localisation de Chuqui, Huanta, Huanta, Ayacucho¹

¹ (Alpakita Producción, 2010) (GOBIERNO REGIONAL AYACUCHO, 2006, p. 22) Carte I.G.N. 2010

L'intérêt du village de Chuqui pour notre étude tient à la fois à son enclavement très prononcé et à l'appartenance de la quasi-totalité de la communauté au presbytérianisme. La route se situe à deux heures de marche du hameau. Elle peut être rejointe à Pampalca ou à Jano (entourés sur la carte ci-dessus), qui sont à six heures de route de la ville de Huanta, chef-lieu de district et capitale provinciale -la capitale régionale étant Ayacucho, située à une heure de route au sud de Huanta.

En 2012 et 2013, le village ne disposait ni de route, ni d'électricité, sauf quelques rares panneaux solaires pour ceux qui avaient pu en couvrir les frais. Il n'est doté que d'une seule entité missionnaire, l'Église Évangélique Presbytérienne, dont le premier représentant est arrivé au début des années 1980, et est resté sur place environ deux ans¹.

Le deuxième village est celui de Cusibamba, district de Ccorcca, province de Cusco, département de Cusco.

¹ Les habitants n'ont pas su nous fournir de données précises.

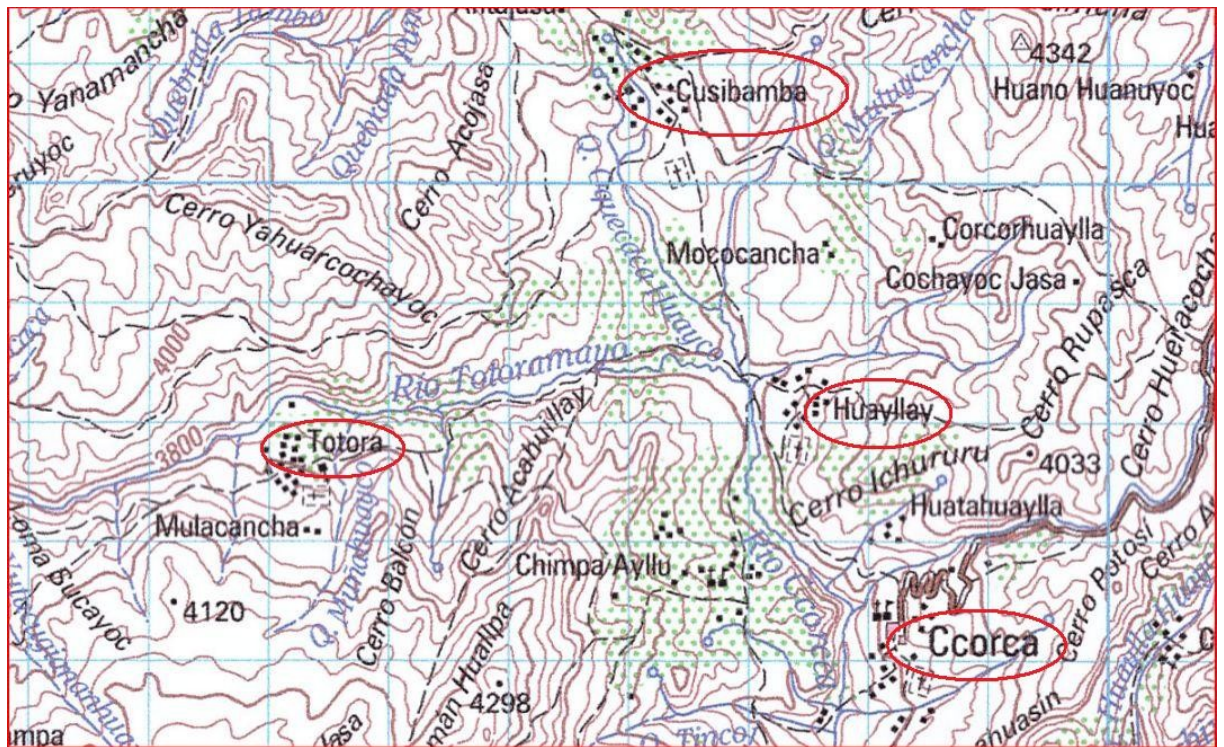
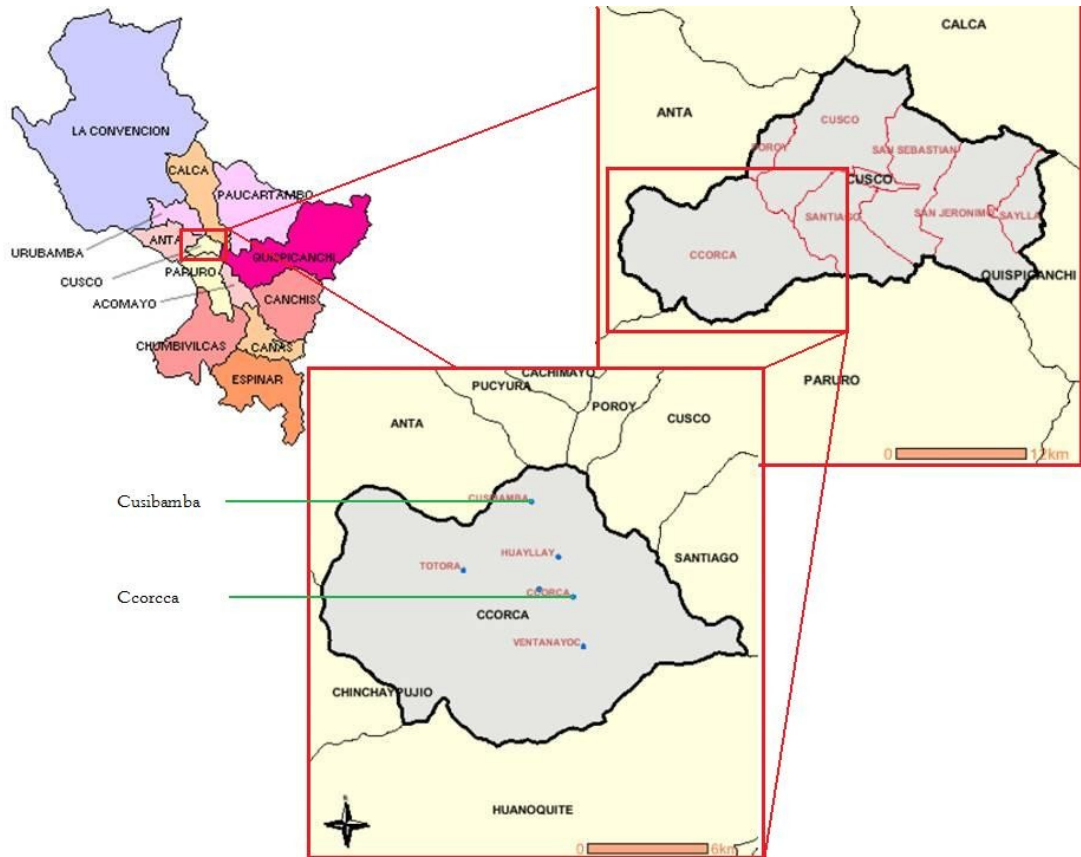


Figure 4 : Localisation de Cusibamba, Ccorcca, Cusco, Cusco¹

¹ (I.N.E.I., 2010) (I.N.E.I., 2010) Carte I.G.N. 2010.

Situé à 4 000 mètres d'altitude, il est à une heure et demie de Cusco en voiture, et deux heures et demie s'il faut marcher jusqu'à Ccorcca pour s'y rendre, car les transports en commun sont rares depuis Cusibamba. Il compte environ six-cent habitants et, bénéficiant d'une route depuis les années 1990 et de l'électricité depuis 2010, sa relative proximité avec la ville de Cusco et son intense activité missionnaire multiconfessionnelle offrent un panorama varié des influences extérieures, potentielles, sur les villages d'altitude.

Les villageois sont répartis en quatre Églises : 50% de la population est catholique, 30% adhèrent à l'Église Évangélique Péruvienne, et les 20% restants sont pentecôtistes, à l'exception d'une famille, qui appartient à l'Association Évangélique de la Mission Israélite du Nouveau Pacte Universel. Seulement deux de ces Églises ont un lieu de culte et de rassemblement dans le village même. Avant l'arrivée des missionnaires catholiques, en 2009, la majorité de la population était devenue évangélique, suite à l'installation d'une mission de l'Église Évangélique Péruvienne (*I.E.P.*).

Le troisième village, Mocca, dans la commune de Taya, district de Lluta, province de Caylloma, département d'Arequipa, se trouve à 3 500 mètres d'altitude, au pied du volcan glacier Ampato. Il est à deux heures de marche de Taya, elle-même à trente minutes de route de Huanca, soit à trois heures et demie de route d'Arequipa.

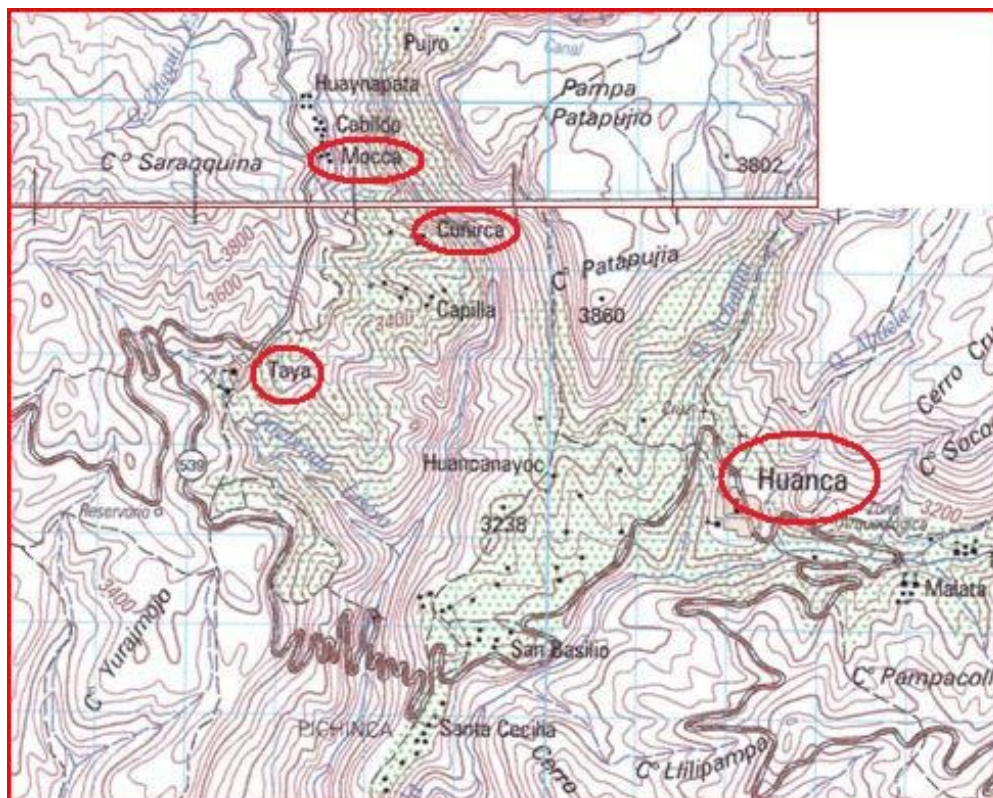
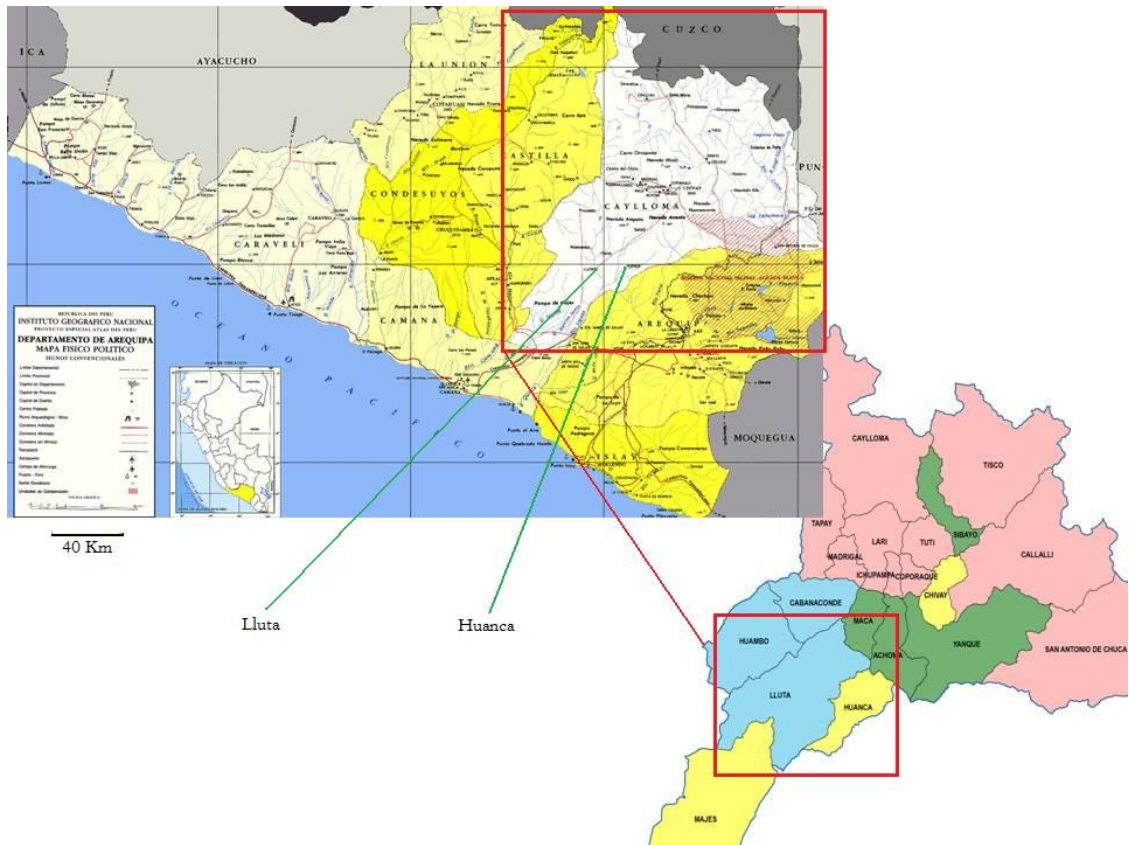


Figure 5 : Localisation de MoCCA, Lluta, Caylloma, Arequipa¹

¹ (I.G.N., 2011) (M.I.D.I.S.-D.G.S.Y.E., 2013) Carte I.G.N. 2010

Depuis 1995, il dispose d'une route et de l'électricité mais ne bénéficie pas de transports en commun. Treize personnes y résident à temps plein : des personnes âgées surtout, et aucun enfant –faute d'école.

Mocca n'accueille pas de missionnaire, si ce n'est les Dominicaines de la ville de Huanca et le prêtre du secteur, une fois par an pour leur fête patronale. Aussi le village reste-t-il syncrétiste. La population est parfaitement bilingue, ce qui permet une communication plus directe et plus complète avec elle.

Les trois villages gardent une certaine unité géographique, à la fois par leur appartenance à la Cordillère sud du Pérou et par leur altitude relativement homogène –toutes situées entre 3 500 et 4 000 mètres au-dessus du niveau de la mer. C'est principalement dans leur degré de proximité avec les villes -distance et infrastructures prises en compte-, la connaissance de l'espagnol par les autochtones -monolinguisme ou bilinguisme- et leurs contacts avec les missionnaires -fréquence et nombre d'entités religieuses- que résident leurs spécificités. Les populations autochtones s'organisent en communautés endogames reliées entre elles par les liens du sang ou des mariages.

Ces communautés paysannes, ou *comunidades campesinas*, ont un statut légal bien particulier, fondé par la constitution de 1920. Néanmoins, elles ne demanderont leur reconnaissance officielle que progressivement, tout au long du XX^e siècle. Les premières à déposer leurs candidatures pour obtenir ce statut juridique sont celles qui vivent dans les environs de la capitale, car les démarches administratives requièrent des compétences, des informations et un accompagnement, que seuls les fonctionnaires liméniens sont en mesure de fournir. La Constitution de 1933 apportera, par la suite, un éclairage sur les questions relatives à la propriété dans le cadre des communautés ; sauf expropriation de la part de l'État à des fins publiques, ces dernières ont un droit inaliénable sur leurs terres¹.

Cette protection juridique des territoires des autochtones n'arrive qu'après l'acquisition d'une partie des zones agricoles par de grands propriétaires, et, de ce fait, n'empêche pas l'installation des *haciendas* -qui emploient alors de nombreux indigènes dans les régions montagneuses les plus basses. En 1969, la réforme agraire redistribue la propriété en de petites unités inégales. Ainsi, dès les années 1970, les communautés possèdent à nouveau des terres, subsistant ainsi à leurs propres besoins. Enfin, en 1995, la « Lois des Terres »² offre aux *comuneros** une possibilité d'acquérir des titres de propriété individuels sur les terres

¹ Article 209.

² *Ley de Tierras*.

communales, à condition d'obtenir l'accord d'au moins deux tiers de leur communauté¹. Dans ce cadre juridique, le terme de « communauté » désigne uniquement l'ensemble bourgade-annexes (CASTILLO PINTO, 2004).

¹ Article 11.

INTRODUCTION

Le phénomène religieux en ce début de XXI^e siècle, qu'il soit transnational, fondamentaliste, plus simplement « traditionnel » ou relevant des religions du Livre, constitue certainement la dynamique anthropologique dominante de la mondialisation. André Mary¹ parle dans ce sens de religions mondiales pour désigner « une situation généralisée de “mondialisation” des religions et de coprésence systématique des formes de religiosité »². La recomposition religieuse se marque notamment par le succès impressionnant des Églises chrétiennes des mouvances protestantes et sectaires d'origine d'abord nord-américaine (COPANS, [1996] 2010, p. 95).

L'état de fait ainsi décrit par l'anthropologue et sociologue français Jean Copans concerne toutes les régions du monde. Pour lui, la mondialisation passerait en premier lieu par l'importation de croyances et de pratiques religieuses étrangères. Les traditions culturelles ne sont donc plus géographiquement délimitées. Le bouddhisme n'est plus réservé à l'Orient, de même que l'Islam ne se limite plus au Moyen-Orient ou le christianisme à l'Occident. Les pratiques religieuses se côtoient dans les villes et les villages du monde entier. Actuellement, les principaux acteurs de ce phénomène sont les prosélytes des Églises d'inspiration chrétienne. Leur influence ne se limite pas aux zones d'échange des pays développés. Bien au contraire, elle atteint les contrées les plus reculées telles que la forêt amazonienne et le sommet des Andes.

Le travail que nous proposons consiste dans un premier temps en une double étude ethnologique : celle des populations des hautes Andes péruviennes et celle des entités religieuses qui entrent en relation avec elles. À partir de cette présentation, nous cherchons à analyser le positionnement des autochtones et des missionnaires les uns par rapport aux autres : il s'agit de comprendre quel est le rôle des missions dans les villages indigènes et quelles sont leurs conséquences sur la vie des sociétés andines.

Dans cette perspective, un village d'altitude –c'est-à-dire tout hameau situé à 3 500 mètres d'altitude et au-delà- représente un terrain particulièrement propice à l'observation socio-culturelle et religieuse, car il fonctionne comme une sorte de microcosme relativement autonome. En effet, contrairement à une zone d'échanges telle qu'une ville ou un lieu de passage, un hameau des hautes Andes réunit généralement une population homogène ; les influences culturelles extérieures y sont en grande partie identifiables. Or, le regain récent de

¹ Chercheur en ethnologie missionnaire, directeur de recherche émérite au C.N.R.S..

² (MARY, 2000, p. 117)

l'activité missionnaire d'inspiration chrétienne dans les communautés d'altitude ajoute aux causes potentielles de ces changements socio-culturels. Ainsi, au point de départ de ce travail, nous émettons l'hypothèse que certaines de ces mutations sont dues aux activités des missionnaires auprès de ces populations.

Les communautés autochtones qui font l'objet de notre travail de terrain présentent chacune des particularités géographiques qui les caractérisent : elles se situent dans diverses régions -plus ou moins occidentalisées-, dans des zones climatiques distinctes et surtout, à différents degrés d'enclavement. Ainsi, nos observations prennent en compte des variantes géographiques qui ont, elles aussi, leur importance dans les changements culturels au sein des populations andines, ainsi que dans les stratégies missionnaires et leurs impacts auprès de ces dernières.

La relative autonomie des villages entre eux permet donc de mesurer la diversité des situations missionnaires dans les différentes régions d'altitude.

Contexte d'ouverture culturelle

Dans un contexte de développement des infrastructures, les villages sont de plus en plus accessibles. En conséquence, ils reçoivent de plus en plus d'influences extérieures ; aussi ce phénomène engendre-t-il des changements culturels rapides.

Dans les hautes Andes, on assiste aujourd'hui à l'accélération du processus d'intégration culturelle des populations d'altitude, et ce notamment grâce à un réseau routier dont l'essor devient spectaculaire dans la deuxième moitié des années 1990, comme l'indique le tableau ci-dessous, élaboré par Richard Webb, économiste à la Banque Mondiale et directeur de l'Institut du Pérou.

Año	Total^a	Asfaltada^c	No a sfaltada
1925	4,0	0,1	3,9
1929 ^d	19,6 ^a	1,0	18,6
1940	22,6	2,1	20,5
1960	41,5	4,1	37,4
1970	55,0	4,9	50,1
1976	60,0	5,5	54,5
1995	80,8 ^b	8,4	72,4
2011	129,2	17,2	112,0

Figure 6 : Réseau routier du Pérou 1925-2011¹

Ces données statistiques montrent deux grandes périodes de développement des infrastructures routières au Pérou, à savoir de 1925 à 1929 et de 1995 à 2011. Cette deuxième période voit doubler son réseau de routes goudronnées. Ainsi, de nombreuses zones, autrefois enclavées, sont rendues plus proches des zones d'échanges, car les temps de trajet diminuent, comme l'indique la courbe ci-dessous.

¹ « *Red vial del Perú 1925-2011* » (en milliers de kilomètres) (WEBB R. , 2013, p. 193). « a. (BANCO MUNDIAL, 1962, pp. 11, tableau 39) ; b. Le chiffre officiel de l'I.N.E.I. (*Instituto Nacional de Estadísticas e Informática*) de 73 400, qui correspond à une période antérieure à 1995 d'un tiers des 23 500 km de chemins vicinaux qui n'ont été enregistrés qu'à partir de 2009 ; c. (WEBB R. y., 2010), *Ministerio de Transportes y Comunicaciones (M.T.C.), Proviás Nacional*, (VÁSQUEZ, 2003) ; d. (DIEZ CANSECO, 1929) cité par (GERBI, 1944). (notre traduction) »

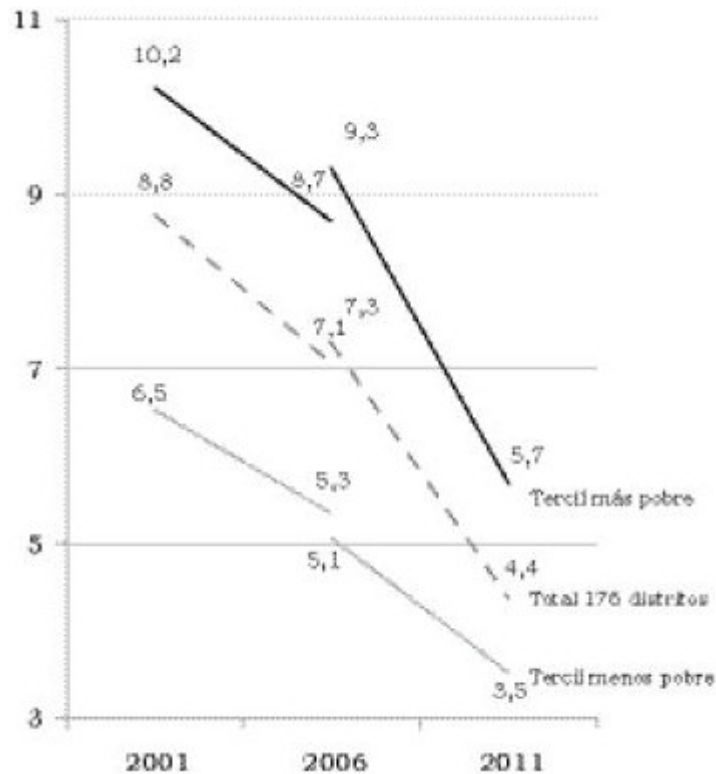


Figure 7 : Réduction des heures de trajet entre des districts pauvres et la ville avec laquelle ils alimentent l'essentiel de leurs liens commerciaux¹

En moyenne, les durées des transports entre villes et campagnes baissent pratiquement de moitié en seulement cinq ans entre 2006 et 2011. Ce phénomène est crucial dans notre étude, car il resserre les liens entre les villes et les campagnes. Il favorise donc les influences urbaines sur les populations rurales, ainsi que les déplacements de missionnaires dans les régions de haute montagne.

Cependant, les villages encore enclavés ne sont pas repliés sur eux-mêmes. En effet, même en l'absence d'infrastructures, les autochtones échangent avec le monde extérieur : sur les marchés, par les ondes radio, pour les grandes fêtes. Ils prennent le temps nécessaire aux déplacements -parfois des journées entières- et ils participent à la vie nationale. Les Andins ne cherchent pas à se marginaliser : ils dépassent leur isolement autant que leurs moyens le leur permettent, voyageant beaucoup malgré les conditions et les durées que cela implique et recevant les visites extérieures, à la fois avec appréhension et gratitude -comme nous le verrons dans cette étude.

Néanmoins, si les populations rurales sont tournées vers les villes, les populations urbaines, elles, ne se déplacent qu'exceptionnellement vers les campagnes. Cette réalité

¹ Graphique: « Reducción de horas de viaje entre distritos pobres y la ciudad con la que mantienen mayores vínculos comerciales », d'après une enquête de l'Instituto del Perú réalisée en 2011 (WEBB R., 2013, p. 101).

entraîne une méconnaissance des populations d'altitude et leur marginalisation. Dans les hameaux, si l'éventail des intervenants est vaste, leur nombre est limité : ils ne sont que quelques-uns à monter à 4 000 mètres d'altitude pour aller à la rencontre des *comuneros**, comme en témoigne l'anthropologue Inge Bolin : « outre un prêtre qui vient une fois l'an et une infirmière qui travaille au dispensaire, les seuls tiers qui montent régulièrement à Chillihuani sont les professeurs »¹. De fait, les ingénieurs, les instituteurs d'altitude, les infirmières et les salariés des O.N.G. s'y déplacent aussi, mais par simple obligation professionnelle. Quant aux bénévoles des O.N.G., s'ils se mobilisent, c'est surtout pour changer une réalité qui les peine. Mais les missionnaires, eux, que retirent-ils de leurs visites dans ces contrées ? Et qu'attendent d'eux les paysans ? Qu'espèrent-ils de plus de la présence des missionnaires que de celle des autres visiteurs ?

Par ailleurs, pour un quechuaphone monolingue, le monde accessible est restreint. L'échange humain l'est également. Outre la barrière de la langue, la société dominante est hostile à ceux qu'elle considère symboliquement comme un passé sous-développé à oublier. À l'inverse, le milieu intellectuel peut aussi parfois rendre les autochtones hostiles au monde hispanisé, en leur représentant ce dernier comme la cause de leur misère matérielle et culturelle. D'un côté, le Péruvien discrimine l'Indien, et de l'autre, l'Indien est invité à regarder le monde hispanique comme son concurrent. Ces idéologies fomentent des sentiments contradictoires chez les autochtones, car ces îlots d'humanité aspirent à la vie occidentale : ils cherchent à apprendre à produire mieux, à avoir un métier, à aller en ville. Ces objectifs représentent pour eux un progrès.

Dans ces circonstances, quel est le rôle du missionnaire, aux côtés des O.N.G., du tourisme, des programmes humanitaires -financiers, éducatifs et sanitaires- du gouvernement ? Dans notre étude, nous considérons l'activité missionnaire comme partie intégrante de la réalité des hautes Andes, notamment depuis la guerre civile menée par le Sentier Lumineux dans les années 1980 (ALLARD, 2016) (GAMARRA, 2000, p. 287). En ce sens, dans notre travail de terrain en altitude, auprès des communautés quechuaphones, nous avons voulu observer comment cette activité modifie aujourd'hui la vie de la communauté, des familles et des individus qui la constituent.

¹ Traduit par nos soins du texte original: « *Other than a priest who comes once a year and a nurse who works in the health station, the only outsiders who regularly climb to Chillihuani are teachers.* » (BOLIN, 2006, p. 88)

Entités missionnaires

Bien qu'étant d'origine urbaine, l'activité missionnaire en altitude présente des caractéristiques bien différentes de ce qui s'observe dans les vallées plus peuplées. La gestion des paroisses*, des sanctuaires, le service des pauvres, des malades, l'accompagnement des familles, l'éducation, sont adaptés au contexte culturel dans lequel ils sont mis en œuvre. En ville, les personnes évoluent dans un climat plus individualiste, plus informé, avec plus d'indépendance mais aussi plus de sollicitations de tous ordres. Les missionnaires doivent donc être en mesure de proposer des rencontres variées où les personnes se laisseront attirer par goût et non par obligation.

Au contraire, dans les régions plus hostiles, comme les villages de la forêt amazonienne et de la haute montagne, du fait du relief, du climat, du manque d'infrastructure et de services de base, de l'enclavement géologique, de la différence culturelle et du mode de vie, l'activité missionnaire est beaucoup plus simple. Les populations ne sont pas sollicitées par ailleurs, et elles sont par nature plus soumises à l'autorité religieuse. Aussi assistent-elles facilement aux rencontres proposées par les missionnaires.

Les activités missionnaires mises en œuvre dans ces régions sont celles de l'Église catholique, celles des Églises dites évangéliques ou protestantes, ainsi que celles des adventistes, des témoins de Jéhova et des Israélites du Nouveau Pacte Universel, qui ont un statut à part. La distinction entre évangélique et protestant est subtile. Elle est décrite comme suit par les membres de l'Église Source de Vie :

L'adjectif « évangélique » se réfère à l'Évangile. Il désigne certaines Églises (et chrétiens) rattachées au protestantisme. Ce terme, longtemps considéré comme synonyme de « protestant », identifie aujourd'hui un courant particulier du protestantisme. (ÉGLISE SOURCE DE VIE, 2008)

Le courant évangélique ici évoqué est issu d'un mouvement interne au protestantisme donnant naissance à de nombreuses dénominations nouvelles. Pour l'anthropologue des religions Manuel Marzal, ces deux termes désignent « les Églises historiques de la Réforme protestante dans l'Europe du XVI^e siècle et les Églises évangéliques surgies aux États-Unis du fait du renouveau spirituel surtout au XIX^e siècle » (MARZAL M. M., 2002, p. 479)¹. Les termes évangélique et protestant ont donc une nuance de fond, mais celle-ci est très difficilement perceptible par les personnes qui rencontrent ou intègrent ces groupes. En effet, les Églises nées aux États-Unis viennent en premier lieu d'Europe, et dans bien des cas, elles gardent leur

¹ Traduit par nos soins du texte original : « [Hay una] distinción entre las Iglesias históricas de la Reforma protestante en la Europa del siglo XVI y las Iglesias evangélicas surgidas en Estados Unidos por el reavivamiento espiritual sobre todo en el siglo XIX [...] ». »

nom d'origine, enrichi d'adjectifs indiquant leurs tendances doctrinales. Par conséquent, il est impossible de faire cette distinction pour chacune des dénominations évoquées dans notre étude. Par ailleurs, l'adjectif « protestant » est mal perçu par un certain nombre de chrétiens. Pour ces deux raisons -problème de différenciation et connotations négatives-, nous emploierons le terme -plus neutre- d'« évangélique » pour toutes les Églises chrétiennes non-catholiques.

D'autre part, nous désignerons l'Église des Témoins de Jéhova, l'Église adventiste et l'Association Évangélique de la Mission Israélite du Nouveau Pacte Universel (A.E.M.I.N.P.U.)* par le terme de sectes. De fait, dans le langage populaire, le mot « secte » désigne toute Église non-catholique, qu'elle soit évangélique ou qu'elle se réclame, de près ou de loin, de la Bible. Manuel Marzal en précise les raisons :

Dans le langage courant, on appelle « secte » (du latin *sequor* qui signifie « suivre ») tout groupe religieux qui se sépare d'une communauté plus grande et plus ancienne. [...] Pour la théologie catholique, une secte est une communauté, grande ou petite, qui se sépare de l'Église du fait qu'elle en nie un dogme (« hérésie ») ou qu'elle refuse de se soumettre à son autorité (« schisme ») (MARZAL M. M., 2002, p. 475)¹

C'est pourquoi au Pérou, le terme « *sectas* » est très couramment employé pour désigner l'ensemble des Églises non-catholiques : il ne comporte pas de connotations aussi négatives que dans la langue française. Dans notre étude, à l'instar de Manuel Marzal, nous l'utilisons pour désigner les Églises ayant un statut particulier au sein des multiples mouvements religieux. L'A.E.M.I.N.P.U., l'Église des témoins de Jéhova et l'Église adventiste sont donc appelées des « sectes », c'est-à-dire des Églises non-catholiques et non-évangéliques. Ces entités ne sont pas reconnues par l'Alliance Évangélique Mondiale (WORLD EVANGELICAL ALLIANCE, 2015)². Néanmoins, l'Église adventiste représente un cas particulier car elle est reconnue par certaines fédérations protestantes nationales³. Ici, nous choisissons de la traiter dans les paragraphes consacrés aux sectes, avec les témoins de Jéhova et l'A.E.M.I.N.P.U..

¹ Traduit par nos soins du texte original : « *En el lenguaje usual se llama "secta" (del verbo latín sequor, que significa "seguir") a un grupo religioso que se separa de una comunidad mayor y más antigua. [...] Para la teología católica, una secta es una comunidad, grande o pequeña, que se separa de la Iglesia, por negar un dogma ("herejía") o por negar obediencia a su autoridad ("cisma")* ».

² Les fraternités nationales sont les suivantes: la *Unión Nacional de Iglesias Cristianas y Evangélicas del Perú* (U.N.I.C.E.P.), la *Confraternidad Peruana de Pastores Evangélicos* (Con.P.P.E.), la *Fraternidad Internacional de Pastores Cristianos* (F.I.Pa.C.) et le *Concilio Nacional Evangélico del Perú* (Co.N.E.P.).

³ L'Église adventiste comporte un courant traditionaliste qui l'éloigne de l'évangélisme et un courant dit évangélique, admis dans quelques fédérations protestantes telles que la *Confraternidad Peruana de Pastores Evangélicos* (Con.P.P.E.).

Le recensement de 2006 permet de mesurer la proportion que représente chacune de ces catégories religieuses dans le pays : les catholiques représentent 85% des Péruviens, les évangéliques -ou protestants- 11% et les adventistes, Saints des derniers jours, Témoins de Jehova et Israélites du Nouveau Pacte Universel réunis, 4% (EMBASSADE DES ÉTATS-UNIS, LIMA - PEROU)¹.

Ainsi, les missionnaires à l'œuvre dans les hautes Andes sont issus de trois grandes catégories d'entités : l'Église catholique, les Églises évangéliques et les sectes.

Méthodologie

Ce travail est une étude civilisationniste. Comme tel, il ne revendique pas une méthode propre mais emprunte leurs méthodes aux disciplines « dites constituées »², et se fonde sur l'observation participante anthropologique et les entretiens -que nous avons menés auprès des communautés quechuaphones des hautes Andes péruviennes et des missionnaires dans les zones urbaines et rurales de la Cordillère sud. Les civilisationnistes se définissent par la zone géographique étudiée et non par les méthodes employées -qui dépendent du sujet traité. Notre démarche a consisté principalement en des entretiens, des témoignages et des observations participantes chez l'habitant. Aussi peut-on dire qu'elle est ethnologique.

Notre recherche s'intéresse aux communautés andines d'altitude et prend en compte leurs évolutions actuelles. Au cœur d'un processus de mutation, elle vise à offrir un panorama -une sorte de « photographie »- des communautés des hautes Andes d'aujourd'hui. En ce sens, à l'instar de Lévi-Strauss, l'ethnologie, qui est avant tout un témoignage,

[...] nous met en présence de petites sociétés devenues très nombreuses et dont chacune a donné naissance à des genres de vie originaux, des croyances irremplaçables, des formes d'expression orale ou picturale ou sculpturale dont chacune constitue quelque chose d'unique dans l'expérience humaine ; mon rôle d'ethnologue a été [...] de préserver quelque chose de cette richesse et de cette diversité (Lévi-Strauss, 2000, pp. 43-44).

L'ethnographie permet donc de saisir « l'instant » -de l'enquête de terrain- dans un contexte de changement, afin de le mettre au service de la connaissance. Elle ne peut pas encore généraliser, car « la rencontre de l'ethnologie et des "ethnologisés" dessine une société temporaire, aléatoire, qui n'est reproductible par aucune autre expérience » (COPANS, [1996] 2010, p. 17). En effet, tout travail ethnologique se base sur une étude ethnographique, qui est une simple restitution de faits observés ou rapportés (LÉVI-STRAUSS, 1958). C'est ce que corroborent les propos de Jean Copans, pour qui l'ethnographie est une « description des

¹ Source : I.N.E.I. 2006.

² (FOUCRIER, 22 mai 1998)

faits » (COPANS, [1996] 2010, p. 9). Cette science rend donc compte de données spécifiques aux villages étudiés, dans le contexte qui leur est propre lors du séjour de l'ethnologue.

Cependant, si les faits que nous rapportons ne peuvent être affirmés que pour les communautés que nous citons, ils peuvent toutefois exprimer un certain nombre de réalités communes aux sociétés des hautes Andes dans leur ensemble, en particulier dans leurs mutations actuelles. En effet, après le travail ethnographique vient l'étude ethnologique, qui « utilise les matériaux de l'ethnographie » (COPANS, [1996] 2010, p. 9) mais en tire des généralités pour l'ensemble de la société étudiée, en l'occurrence les communautés autochtones des hautes Andes, en particulier dans la Cordillère sud du Pérou. Le fait de connaître plusieurs villages, dans différentes régions, permet ces généralisations à l'échelle de la Cordillère péruvienne. De la même manière, il faudrait connaître plusieurs sociétés dans diverses parties du monde pour élaborer les théories universelles sur l'être humain. Il s'agirait alors d'un travail anthropologique. Ainsi, l'ethnographie consiste à rapporter des faits, tandis que l'ethnologie les compare entre eux, aboutissant par conséquent à la connaissance d'une société. Enfin, l'anthropologie se base sur les travaux ethnologiques concernant diverses sociétés dans le monde, et en abstrait une connaissance plus universelle sur l'être humain. Notre travail n'est donc pas anthropologique mais ethnologique. Il rapporte des faits relevés dans des contextes particuliers, et qui néanmoins permettent d'appréhender l'activité missionnaire et ses impacts, dans les hautes Andes en général.

Ainsi, notre enquête de terrain a suivi une logique de comparaison. En effet, les villages ont été choisis en raison de leurs différences : le premier est essentiellement évangélique, le second majoritairement catholique - avec une mission permanente sur place -, et le dernier ne bénéficie pratiquement d'aucune activité missionnaire aujourd'hui. Un critère également déterminant a été leur localisation : le premier village se situe dans une zone très enclavée de la haute *suni** d'Ayacucho, le second dans une commune plus accessible de la basse *puna** de Cusco, et enfin le dernier sur une hauteur difficile d'accès dans la basse *suni* d'Arequipa. Ainsi, ces villages ont une base commune : ils sont situés entre 3 500 et 4 000 mètres d'altitude, au Pérou, dans la Cordillère sud. Leurs différentes situations religieuses sont ainsi rendues comparables en raison de la similarité de leur contexte géographique.

Notre travail, de type qualitatif, entend étudier les autochtones et les missionnaires, afin d'appréhender les changements actuels dus aux missions, à savoir les différences entre les effets produits par les missions évangéliques et les missions catholiques ou les sectes. Quels impacts peuvent avoir deux missions d'une même Église dans deux villages très différents ?

Les diverses méthodes missionnaires portent-elles des fruits distincts ? Les missions ponctuelles ont-elles le même rôle que l'implantation missionnaire dans les communautés ? Les conséquences missionnaires à long terme et à court terme sont-elles comparables ?

Étapes de l'enquête

Pour répondre à ces questions, cette étude s'appuie sur un travail d'entretiens et des séjours d'observation dans des communautés d'altitude. Nos enquêtes de terrains ont eu lieu de mars 2012 à août 2012 et de mars 2013 à août 2013. Elles ont consisté en trois étapes. La première visait à créer des contacts et à mener des entretiens. La prise de contact s'est faite en ville, auprès des entités missionnaires, dans le but de découvrir quelles étaient les Églises qui effectuaient des missions dans les hautes Andes. Nos interlocuteurs urbains nous ont orientée vers leurs homologues de province, afin que nous puissions les interviewer sur leurs missions dans les villages d'altitude.

Ces informations ainsi recueillies nous ont permis d'amorcer la deuxième étape de notre démarche, celle de l'observation participante. Il s'agissait tout d'abord de connaître -par de brefs séjours- un certain nombre de villages afin d'en sélectionner trois selon des critères de représentativité¹. Il fallait ensuite contacter les villages par le biais de leurs instituteurs ou de leurs missionnaires, afin d'obtenir l'autorisation d'y séjourner pour des périodes d'un mois. Une fois sur place, nous cherchions une famille qui accepte de nous accueillir chez elle et de nous initier à sa vie et à son travail. Ainsi, nous avons pu séjourner chez l'habitant, travailler dans les champs et mener paître les troupeaux. De la même manière, nous avons participé aux tâches quotidiennes des familles, qui consistent principalement en ramasser du bois, puiser l'eau, préparer les repas et laver le linge familial. Cette présence constante auprès de la famille qui nous hébergeait et de celles qui nous accueillaient ponctuellement sous leur toit ou au travail, a permis de créer suffisamment de confiance pour que les femmes nous offrent spontanément leurs témoignages.²

Enfin, nous avons procédé à l'étape finale, celle de la collecte documentaire. Les séjours dans les villages ont suscité chez nous un certain nombre de questionnements plus particulièrement relatifs aux communes qui nous avaient accueillies. Ainsi, nous avons interrogé les personnels des municipalités dans les chefs-lieux de districts et les missionnaires

¹ Présence ou non de missionnaires, et d'une ou plusieurs entités le cas échéant, afin de pouvoir établir des comparaisons.

² Bien que quechuaphones, ces dernières possédaient parfois les bases suffisantes de la langue espagnole pour nous transmettre leur histoire. Dans le cas contraire, elles demandaient à leurs enfants ou à un professeur d'école de nous traduire leurs propos.

présents ou ayant été présents dans les paroisses* où nous nous sommes trouvée. Nous avons ainsi pu acquérir une vision des problématiques locales à une échelle plus large que le hameau qui nous avait hébergée.

Étapes de la pensée

La présente recherche a tout d'abord requis des lectures de natures historique, anthropologique, missiologique et méthodologique qui nous ont permis de formuler la problématique de manière précise.

Bien sûr, pour répondre à cette dernière, il faut tout d'abord comprendre comment, en dehors du contexte missionnaire, les communautés andines vivent, quelles sont leurs croyances, quels sont leurs usages, leurs modes de relation, leur travail, leur rythme calendaire, leurs distractions, leurs intérêts, leurs désirs, leurs objectifs et leurs difficultés au quotidien. Il faut ensuite définir ce qu'est un missionnaire, ce qu'il recherche, de quelle manière il entend atteindre ses objectifs, quelles sont les différentes « catégories » de missionnaire, comment chacune interagit avec l'autre, et quelles conséquences leurs actions et interactions peuvent avoir sur le terrain. Dans son effort pour décrire les impacts des missions sur les populations d'altitude, la présente étude rend compte des cinq dimensions du « fait religieux » en anthropologie : « les croyances, les rites, les sentiments, les formes d'organisation et les normes éthiques » (MARZAL M. M., 2002, p. 66)¹.

Méthodes rédactionnelles

L'étape la plus longue a été celle de la transcription des interviews, l'exploitation des documents collectés sur le terrain et dans les villes proches, et le tri des données en prévision de la rédaction. Ce n'est qu'après l'étude documentaire, l'enquête de terrain et ce traitement des données que nous avons pu procéder au travail d'écriture.

Notre étude s'articule autour de la problématique des effets de l'activité missionnaire aujourd'hui dans les villages de la haute Cordillère. La première partie vise donc à connaître les communautés andines, en les définissant selon leurs aspects géographique, linguistique, identitaire, et leur tempérament propre ; en décrivant leur mode de vie en termes d'économie, de traditions familiales et d'éducation ; puis en présentant leur religion traditionnelle, avec

¹ Traduit par nos soins du texte original : « [...] cinco dimensiones del hecho religioso: creencias, ritos, sentimientos, formas de organización y normas éticas. »

leur cosmologie et leurs cultes animistes ainsi que leurs croyances et leurs pratiques synchrétiques.

Notons que la structure choisie est celle d'une monographie, mais qu'à la différence de celle-ci, elle concerne plusieurs communautés situées dans trois régions distinctes. Ainsi, elle ne revêt pas le caractère « totalisant et exhaustif » du travail monographique. Elle ne prétend pas non plus « élargir à tout un peuple [...] les leçons tirées de l'observation d'une communauté » (COPANS, [1996] 2010, pp. 15-16). Au contraire, nous prenons soin de préciser les lieux spécifiques dans lesquelles ont été collectées les informations exploitées. En effet, les profils disparates des villages choisis -synchrétistes ou chrétiens, accessibles ou enclavés- offrent justement les éléments de comparaison nécessaires à l'étude des changements induits par les missions¹. Aussi nous réclamons-nous de la méthode ethnologique synthétisable en trois points : « [la] collecte, [la] comparaison, [et la] mise en évidence des faits » (COPANS, [1996] 2010, p. 18). Les données collectées ne sont généralisées que lorsqu'elles se recoupent. Ainsi, l'interaction entre étude documentaire, observations et entretiens permet de rapporter des faits.

La deuxième partie présente les entités religieuses qui œuvrent dans les hautes Andes, premièrement en définissant le concept de mission et les différentes approches missionnaires qui se succèdent au XX^e siècle ; deuxièmement en décrivant les différentes entités missionnaires selon les diverses congrégations* et Églises, ainsi que leurs relations entre elles ; puis en montrant les contraintes auxquelles les missionnaires doivent faire face, selon l'environnement législatif en vigueur, les ressources financières de chaque entité, les moyens de logement et de transport, les difficultés et les éléments favorables à la mission. Enfin, la troisième partie tente de répondre à la problématique ainsi posée, celle des impacts des missions dans les villages de haute Cordillère. Pour ce, elle présente d'abord les différents types d'activité des missionnaires à visées matérielles, éducatives et sociales ; ensuite le message et les moyens directs de sa transmission, avec la coopération des catéchistes* d'altitude ; puis les conséquences de l'attention missionnaire sur les communautés autochtones en termes de culture, de cohésion sociale, de mœurs, de mentalités, de rites et de perspectives futures pour les indigènes.

Pour certains des témoignages apportés par les autochtones et les missionnaires, nous gardons l'anonymat en changeant des noms ou des détails tout en veillant à ce que ces modifications n'altèrent ni positivement ni négativement la qualité de l'argumentation.

¹ La diversité des contextes permet aussi d'identifier les mutations provoquées par d'autres facteurs.

Limites de cette étude

L'intérêt d'un travail de terrain localisé sur la Cordillère sud est avant tout l'unité de la langue, puisque le quechua d'Ayacucho peut être compris d'un *cusqueño*¹ ou d'un *arequipeño*² et *vice versa*. Ainsi, notre apprentissage linguistique a pu s'effectuer selon une certaine continuité dans les différents villages d'observation. Les connaissances du quechua acquises sur un premier terrain ont pu être immédiatement utilisées sur le suivant, car la plupart des mots sont identiques. Malheureusement, notre connaissance de la langue est restée très lacunaire tout au long de nos séjours. Ceci a eu un certain nombre d'effets négatifs sur notre travail : notre compréhension des situations était entravée ; nous ne pouvions parler un à un qu'avec les personnes qui avaient des notions de la langue espagnole ; les autres entretiens étaient traduits par des professeurs ou des missionnaires, avec le risque d'être interprétés par ces derniers.

De plus, le temps, la force et les moyens -tant matériels que financiers- accordés à une thèse ne permettent en aucun cas d'englober un sujet donné dans sa totalité. Les résultats obtenus ne sont que partiels et particuliers, puisqu'ils rendent uniquement compte des données les plus directement observables, auprès de populations -indigènes et missionnaires- spécifiques, et qui évoluent dans des contextes singuliers.

Malgré cette hétérogénéité géographique des villages d'observation -les communautés étudiées se situent dans divers lieux de la Cordillère des Andes et à différents degrés d'enclavement-, ces sociétés gardent une certaine homogénéité quant au mode de vie. Toutes situées au-delà de 3 500 mètres au-dessus du niveau de la mer, les communautés d'altitude subsistent à la fois grâce à l'agriculture et à l'élevage³. Sur ces bases culturelle et identitaire communes, tout en gardant à l'esprit l'unicité de chaque village, nous pouvons à présent étudier les sociétés des hautes Andes péruviennes comme terrain missionnaire.

¹ Habitant de Cusco.

² Habitant d'Arequipa.

³ À des degrés variables en fonction de leur élévation.

Partie 1

COMMUNAUTÉS AUTOCHTONES DES
HAUTES ANDES

La connaissance des hautes Andes et de ses populations est nécessaire à la compréhension des changements opérés par les missions. En effet, il s'agit d'appréhender ces sociétés hors contexte missionnaire afin de les comparer avec les communautés rechristianisées. Cette première phase de notre travail consiste donc en un repérage géographique, socioculturel et religieux du terrain et des personnes qui accueillent les missionnaires. Chaque village est différent, selon sa région, son altitude ou sa proximité avec une ville, c'est pourquoi nous ne pouvons pas présenter chacun d'eux dans ses spécificités qui sont toujours nombreuses. Cependant, nous traçons ici un portrait des communautés dans ce qu'elles ont de plus traditionnel, ceci incluant les influences hispaniques.

Comme l'exprime le terme de « communauté », ces sociétés ne sont pas de simples villages, mais de véritables « corps » au sein desquels cohabitent des cellules familiales très liées entre elles. Leurs membres vivent selon le même calendrier agricole rythmé par des fêtes marquant les étapes de leur travail : labours, semailles, tonte des troupeaux, marquage, etc. De type syncrétique -catholico animiste-, ces festivités manifestent la vision andine du cosmos. Cette unité culturelle et religieuse forte, doublée de mesures disciplinaires très sévères, garantit l'harmonie sociale.

Toutefois, ces personnes vivent en marge de la société dominante, méprisées par les urbains, et sans recours en cas d'injustices graves -comme nous le verrons dans la première partie de notre travail. L'isolement est permissif, car la loi nationale n'atteint que rarement ces îlots d'humanité. Les visites de tiers sont à la fois source d'inquiétude et de joie : inquiétude d'être méprisés ou abusés mais joie d'être visités, de compter aux yeux du monde.

I- PEUPLES ET ENVIRONNEMENTS

Pour comprendre où se situent les communautés indigènes traditionnelles, nous nous appuyerons à la fois sur notre expérience du terrain et sur l'ouvrage de référence en matière de géographie péruvienne, à savoir la thèse de Javier Pulgar Vidal.¹ Ce dernier décrit la remarquable hétérogénéité de la topographie péruvienne. Nous verrons que certaines zones sont très accessibles, d'autres très inhospitalières. Les premières sont donc des zones d'échange, et les secondes des régions isolées, même si aujourd'hui, le réseau routier et les ondes commencent à gommer peu à peu les distances entre les villes et les zones les plus reculées. Les populations indigènes se trouvent en premier lieu dans ces territoires enclavés. En effet, faute de contacts soutenus avec le reste de la société, la culture et le mode de vie de ces communautés n'évoluent pas au même rythme que dans le reste du pays. Les autochtones ont donc une identité et une mentalité qui ne ressemblent pas aux traits culturels hispaniques à proprement parler.

A- Géographie andino-péruvienne

Le Pérou présente huit régions naturelles très distinctes, avec respectivement de l'ouest à l'est : la côte, la *yunga*², la *quechua*³, la *suní*⁴, la *puna*⁵, la *janca*⁶, la haute forêt⁷ et la basse forêt⁸. Toutes ces régions s'étendent sur 14° de latitude⁹, et se démarquent plus ou moins fortement les unes des autres par leur altitude, leur faune, leur flore, leur population, leur culture et leur mode de subsistance.

¹ (PULGAR VIDAL, [1940] 1981)

² « Vallée chaude » en quechua.

³ « Vallée tempérée » en quechua.

⁴ « Large, étendu » en quechua.

⁵ « Hauts sommets désertiques » en quechua.

⁶ De l'aymara « *janq'u* », qui signifie « blanc ».

⁷ Ou *rupa rupa*, du quechua « *rupha* », qui signifie « très chaud ».

⁸ Ou *omagua*, qui signifie « région des poissons d'eau douce » en quechua.

⁹ Le Pérou s'étend entre l'équateur et le 18° degré sud : la forêt va de l'Équateur au 14° degré sud, et la côte et la montagne du 4° degré sud au 18°.

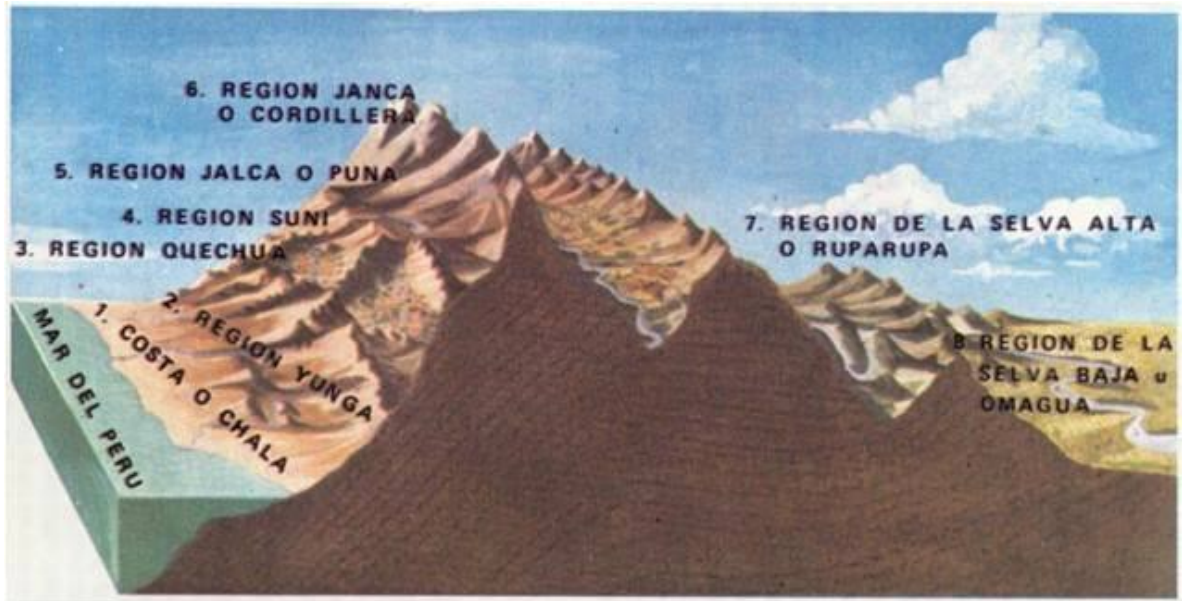


Figure 8 : Les huit régions naturelles du Pérou¹

La région côtière se situe entre 0 et 500 mètres au-dessus du niveau de la mer. Elle longe tout l'ouest du pays. Son climat est semi-tropical au nord et sub-tropical au centre et au sud. Le paysage mêle plaines, dunes et falaises. On y cultive surtout le coton, la canne à sucre et le riz. La *yunga* se trouve entre 500 et 2 500 mètres d'altitude environ². Son climat est chaud³ et humide, avec des pluies en été -de novembre à mars. On y produit principalement des fruits et de la coca, du maïs et des courges. La *quechua* s'étend, elle, de 2 000 à 3 500 mètres selon les régions⁴. Son climat est tempéré, avec une température de 14°C en moyenne, et semi-aride. C'est une zone majoritairement agricole. On y cultive la pomme de terre, le blé, le maïs, l'orge, les pois et l'*olluco* -un tubercule andin.

¹ (RIOS REYES, 2009).

² Le gouvernement régional d'Ayacucho la situe entre 500 et 2 000 mètres au-dessus du niveau de la mer, et celui de Cusco entre 600 et 2 500.

(GOBIERNO REGIONAL AYACUCHO, 2006) (GOBIERNO REGIONAL DEL CUSCO, 2010)

³ Modéré. Plus chaud côté océan qu'à l'intérieur des terres.

⁴ Le gouvernement régional d'Ayacucho la situe entre 2 000 et 3 500 mètres au-dessus du niveau de la mer, et celui de Cusco entre 2 500 et 3 500 mètres.

(GOBIERNO REGIONAL AYACUCHO, 2006) (GOBIERNO REGIONAL DEL CUSCO, 2010)



Figure 10 : *Suni de Chuqui, Ayacucho¹**

Les régions *suni* et *puna**, plus éloignées des villes, concernent plus particulièrement notre étude. La *suni* se situe entre 3 500 et 4 000 mètres d'altitude. Son climat est froid, ses températures moyennes sont de 8,5°C, pouvant aller de +20°C à -16°C, avec de grands écarts entre la nuit et le jour. Selon les départements, on y trouve une végétation plutôt sèche sur la partie la plus proche de la côte, avec notamment des cactus, et plus verte à proximité de la forêt amazonienne, avec des arbustes. Il n'y pousse pas d'arbres, en dehors des quelques eucalyptus qui y sont plantés pour leur bois et contre l'érosion. Il y pleut dès le mois de novembre, et plus abondamment de janvier à avril. En revanche, de mai à octobre, il n'y tombe normalement aucune pluie ni précipitation. Les gelées commencent dès juin-juillet et sont très intenses en août, pour s'adoucir à partir de septembre. On y cultive des tubercules, en particulier la pomme de terre selon de nombreuses variétés, mais aussi la *oca*, l'*olluco* et la *mashua*, des fèves vertes et blanches² et quelques céréales, dont l'orge, la quinoa, la *kiwicha*³, le *cañihua*⁴ et le maïs selon diverses variétés et couleurs. On y élève des moutons, des chèvres, des vaches, des chevaux, des ânes, des mules, des cochons d'Inde et des poules. Cette région est donc essentiellement agricole, car elle produit encore une certaine variété de grains et de tubercules pour une zone d'altitude. L'élevage reste au second plan dans la plupart des communautés de *suni*, avec des troupeaux plutôt réduits.

¹ Photo prise par nos soins, avril 2012.

² *Haba (verde) et tarhui*.

³ *Amaranthus caudatus*.

⁴ *Chenopodium pallidicaule*.



Figure 11 : Puna* de la province de Paruro, Cusco¹

La *puna* correspond aux zones de pâturages, sans arbustes. Elle peut commencer à partir de 3 900 mètres au-dessus du niveau de la mer selon les régions, et peut s'étendre, jusqu'à 4 800 mètres². Son climat est froid, et peut être humide ou sec selon la distance avec la côte ou la forêt amazonienne. Si sa température est de 3,5°C en moyenne, elle peut aller de +20°C à -25°C et varier de 20°C en moins de trois heures. Les précipitations tombent uniquement en été -de novembre à mars-, régulièrement sous forme neigeuse, et il y souffle des vents violents. Le sol, très peu fertile, est recouvert de végétation d'alpages. En haute *puna* on ne cultive pratiquement que des pommes de terre amères et des fèves blanches appelées *tarhui**. En revanche, on y vit d'élevage extensif d'ovins, de bovins, de lamas et d'alpagas. Une grande partie des populations de la *puna* est semi-nomade : elle passe de la haute à la basse *puna* pour que les troupeaux bénéficient de pâturages adaptés et renouvelés. Ces personnes séjournent quelques mois en basse *puna* pour ramasser et déshydrater les pommes de terre amères³ et elles descendent dans la vallée pour commercialiser la viande et les lainages ainsi que les produits agricoles le cas échéant. Cette région est donc principalement peuplée de bergers, l'agriculture y étant très limitée.

¹ Photo prise par nos soins, juillet 2013.

² Le gouvernement régional d'Ayacucho la situe entre 4 000 et 4 800 mètres au-dessus du niveau de la mer, et celui de Cuzco entre 4 100 et 4 800 mètres. (GOBIERNO REGIONAL AYACUCHO, 2006) (GOBIERNO REGIONAL DEL CUSCO, 2010)

³ Elles sont exposées aux gelées, puis pressées avec le pied, et enfin déposées dans une rivière très froide pendant quelques jours. Il s'agit de les déshydrater afin de leur faire perdre leur amertume. Le produit finalisé s'appelle le *chuñu* (Ayacucho) ou *ch'uñu* (Cusco).

Enfin, au sommet, on atteint la région la plus hostile à l'homme : la *janca**, couverte de neiges éternelles et de glace en son sommet. Au Pérou, elle culmine à 6 768 mètres d'altitude, au niveau du mont Huascarán, dans le département d'Ancash. La température moyenne, qui varie selon l'altitude, est d'environ 6°C au soleil et 0°C à l'ombre. Les minimales vont jusqu'à -50°C et les maximales jusqu'à +15°C au soleil. L'oxygène y est très rare, et la pression atmosphérique¹ équivaut à la moitié de celle de la côte. Cette région est habitée, mais nous n'y avons pas mené d'enquête particulière pour le présent travail.

De l'autre côté de la Cordillère, à l'est, s'étend la forêt. Sa partie haute, chaude et pluvieuse, se situe de 400 à 1 000 mètres d'altitude. Sa partie basse, très chaude, humide et très pluvieuse, occupe le pied des montagnes entre 80 et 400 mètres. La faune et la flore y sont extrêmement abondantes.

Cette étude topographique nous montre quelles sont les régions naturellement les plus enclavées : la forêt amazonienne à cause de sa végétation, la *janca* à cause de son climat, son sol et son relief, la *puna** pour les mêmes raisons et la *suní* à cause de son relief. Par souci d'homogénéité, notre étude -tant documentaire que sur le terrain- se focalise sur les régions *puna* et *suní* des zones quechuaphones de la moitié sud du Pérou.

B- Qu'est-ce qu'un « quechua » ?

La terminologie « quechua » recouvre plusieurs significations. En effet, comme nous venons de le voir, « la » quechua est une région naturelle des Andes. « Le » quechua, en revanche, est d'abord une langue, celle des empereurs incas. Par extension, il désigne couramment les communautés indigènes quechuaphones. « Il est connu sous le nom de Quichua en Équateur, Quechua au Pérou et en Bolivie, et Ingano (langue inca) précisément, en Colombie » (SKAR, 1982, p. 7)².

Historiquement, le quechua est la langue de la région de Cusco. Installés dans la ville, les fondateurs de l'Empire inca l'adoptent vers le XIII^e siècle. Depuis cette capitale, le territoire s'étend peu à peu jusqu'à la Bolivie, l'Équateur, le sud de la Colombie, le nord du

¹ « En un lieu donné, [la pression atmosphérique] équivaut au poids par unité de surface de la colonne d'air qui surmonte ce lieu. Mesurée autrefois par la hauteur de mercure équivalente, puis en millibars, elle s'exprime actuellement en pascals (unité internationale officielle) [...]. » 1 013 hectopascals au niveau de la mer, 899 h. Pa. à 1 000 m. d'altitude, 795 à 2 000 m., 701 à 3 000, 616 à 4 000, 540 à 5 000 et 472 à 6 000. (FRÉMY, 1991, p. 85)

² Traduit par nos soins du texte original : « *It is known as Quichua in Ecuador, Quechua in Peru and Bolivia, and interestingly enough as Ingano (Inca language) in Columbia.* »

Chili et le nord de l'Argentine (BOLIN, *Growing Up*, 2006, p. 10).¹ Il est alors divisé en quatre territoires : l'*Antisuio* au nord, le *Colla Suyu* au sud, le *Contisuio* à l'est et le *Chinchay Suyu* à l'ouest. Les provinces comprises dans chaque territoire portent les noms des peuples qui les habitent (MURÚA, [1611] 2001, p. 347). Plus tard, la langue quechua est imposée à tout le *Tawantinsuyu*² comme langue officielle. D'après Martín de Murúa -chroniqueur espagnol du XVI^e siècle-, le décret par lequel cette décision fait loi est établi par le onzième des treize Incas ayant régné avant la conquête :

On attribue à l'Inca Huayna Capac l'obligation pour toute la terre, de parler la langue du Chinchay Suyu, que l'on appelle aujourd'hui communément le quechua général, ou de Cusco, car [...] sa femme très aimée était originaire de Chincha³. (MURÚA, [1611] 2001, p. 126)⁴

L'instauration d'une langue officielle permet d'unifier le territoire. C'est la raison pour laquelle le quechua est aujourd'hui parlé du nord de l'Équateur jusqu'à la frontière chilienne, en passant par la Colombie et la Bolivie.

¹ Traduit par nos soins du texte original : « *They founded an immense empire that included the present countries of Peru, Bolivia, Ecuador, southern Colombia, northern Chile, and northern Argentina.* »

² Nom de l'Empire Inca. *Tawantinsuyu* signifie « quatre terres », car il était divisé en quatre grandes régions, chacune d'elles étant gouvernée par un représentant du souverain. La traduction de « terre » s'écrit *Suyo*, *Suyu*, *Suiu* ou *Suiiu*, selon les retranscriptions.

³ Province située dans l'actuelle région d'Ica.

⁴ Traduit par nos soins du texte original : « *A este Ynga, Huayna Capac, se atribuye haber mandado en toda la tierra se hablase la lengua de Chinchay Suyu que agora comúnmente se dice la Quéchua general, o del Cuzco, [...] por tener él una mujer muy querida, natural de Chincha.* »

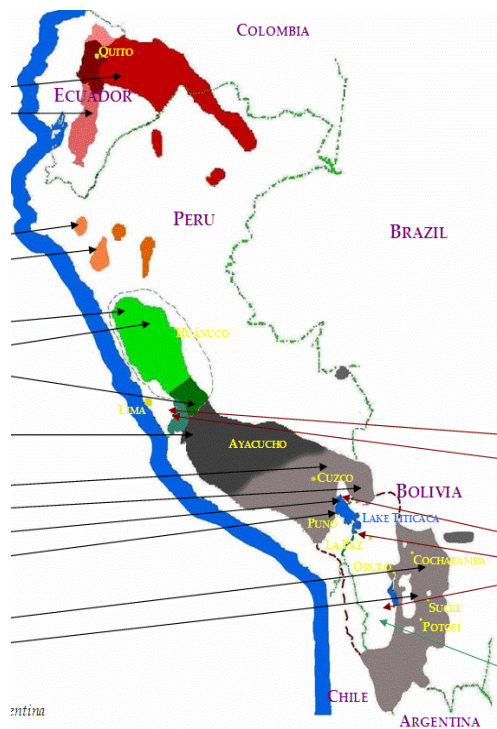


Figure 12 : Carte générale de la langue quechua¹

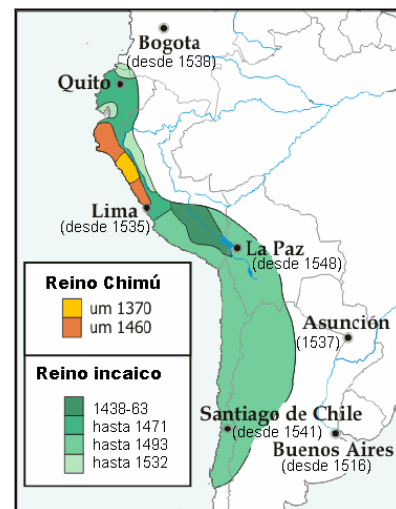


Figure 13 : Carte du Tawantinsuyu²

Comme l'indique la figure 11, la langue consiste en différents dialectes. En effet, chaque couleur représente un dialecte et chacune des flèches situées sur le côté gauche indique une variété de ce dialecte. Celui de référence est toujours celui de Cusco, parlé avec quelques variations dans les régions³ de Cusco, Puno, Arequipa et l'est de l'Apurímac. Les habitants de ces départements ne parlent pas uniquement le quechua et l'espagnol, mais également l'aymara dans le cas d'Arequipa, et d'autres langues indigènes, minoritaires⁴, dans d'autres cas. Le quechua d'Ayacucho, beaucoup plus homogène, s'étend aux régions d'Ayacucho, Huancavelica et à l'ouest de l'Apurímac (SKAR, 1982, p. 7). Les personnes usant des autres dialectes, ceux du centre et du nord, ne comprennent pas ceux du sud. En revanche, les quechuaphones des pays voisins peuvent comprendre les dialectes péruviens les plus proches.

¹ (DEPARTMENT OF ARCHEOLOGY AND ANTHROPOLOGY) Voir légende complète ANNEXE 1 : Carte générale de la langue quechua.

² (AM-SUR.COM)

³ Au Pérou, l'équivalent de région, c'est-à-dire la première division territoriale, se dit « *departamento* ». L'équivalent de département, soit la deuxième division territoriale, se dit « *provincia* ». L'équivalent de canton, à savoir la troisième division territoriale, se dit « *distrito* ».

⁴ Le Matsiguenga dans les zones amazoniennes nord des régions de Cusco et d'Ayacucho, le huachipaeri dans la zone amazonienne est de Cusco et l'Aymara dans la zone andine est d'Arequipa. Voir légende ANNEXE 2 : Carte Ethnolinguistique du Pérou.



Figure 14 : Carte Ethnolinguistique du Pérou¹

Dans la Cordillère péruvienne, on entend par « indien » toute personne qui parle une langue à dominante précolombienne et maintient au quotidien une culture locale et des pratiques peu occidentalisées. Or, comme l'indique la carte ci-dessus, la grande majorité des quechuaphones vit dans les Andes : seul 1% habite la forêt amazonienne. Pour trouver les communautés indigènes, il faut aller dans les villages et les hameaux isolés du reste du monde : au bout des routes, haut dans les montagnes.

Au Pérou, les indigènes quechuaphones andins sont estimés à 3 324 168 d'individus², pour une population nationale de 27 412 157. Ils constituent donc 12% de la population, 99% de la population indigène quechuaphone³, 88% de la population amérindienne andine et 81% de la population amérindienne nationale.⁴ Ils vivent en milieu rural, milieu qui accueille moins de 24,1% de la population nationale totale.⁵ La grande majorité des Péruviens descend

¹ (PORTOCARRERO TAMAYO, 2010) Voir légende ANNEXE 2 : Carte Ethnolinguistique du Pérou.

² Les quechuaphones andins représenteraient donc 10% de la population nationale. (I.N.E.I., 2007)

³ Le pourcentage restant représente les quechuaphones amazoniens, qui sont estimés à 36 163 individus. (I.N.E.I., 2007)

⁴ (I.N.E.I., 2007)

⁵ Par ailleurs, le pays est en cours de fort exode rural. (I.N.E.I., 2007).

des indigènes andins. De plus, le *runasimi*¹ a statut de langue officielle (CASA DE GOBIERNO, 1975)², aux côtés de l'espagnol et de l'aymara (C.I.A., 2015). Pourtant, seulement 13% de la population nationale le parle, et s'en cache aussi souvent que possible, car les indigènes andins sont victimes de la discrimination de leurs compatriotes. En effet, la société dominante -celle qui cherche à ressembler au modèle nord-américain- refoule ses racines tant géographiques que linguistiques et culturelles. Par le fait même, elle marginalise un pan très important de la population nationale : le quechua est devenu synonyme de la misère dont le pays veut sortir.

C- Identité de l'indigène andin

L'indigène se situe donc encore aujourd'hui tout en bas de la pyramide sociale. En Amérique latine, celle-ci se construit généralement sur la gradation de la couleur de la peau. En revanche, dans les Andes péruviennes, elle est comme matérialisée par la forme des montagnes, à la différence près que c'est le sommet qui accueille la strate sociale la plus dévalorisée, et la vallée la strate sociale la plus reconnue.

En effet, dans la vallée vivent surtout les urbains, puis plus haut, les exploitants et ouvriers agricoles. Plus haut encore demeurent les communautés agricoles et, au sommet, les bergers. Chacune de ces quatre strates se sent supérieure à celle(s) qui habite(nt) au-dessus. Plus on monte, et moins on parle espagnol, moins on accède à l'électricité, à la route et aux produits importés. Plus on monte, plus on est « *indio* », c'est-à-dire indigène : faute de technologie moderne, et vu la rareté des échanges avec la société mondialisée, l'indigène vit selon les coutumes et les traditions propres à ses ancêtres, à son village, à son ethnie et à son environnement. Dans les zones les plus enclavées, on trouve des communautés entièrement quechuaphones monolingues. La culture dominante entre d'autant moins que le village est enclavé et que la population tend à ignorer l'espagnol.

Les gens de la vallée sont les « *misti* », ou « *mestizos* ». Cela signifie qu'ils sont « civilisés », hispanisés, mondialisés. Lorsqu'ils arrivent à la ville, les « *indios* » de la montagne adoptent les coutumes, l'habillement et la langue de leur nouvelle société. Ils deviennent alors des « *cholos* ». Parfois, ils sont trop âgés ou trop marginalisés pour pouvoir faire cette démarche d'intégration. Ils restent alors des « *indios* ». Les fils et filles des « *cholos* », s'ils sont nés à la ville, sont des « *misti* » ou « *mestizos* ». L'intégration de

¹ Quechua. Littéralement « *runasimi* », en quechua, signifie « le parler de l'homme ».

² « *Reconócese el quechua, al igual que el castellano, como lengua oficial de la República.* »

l'indigène à la culture nationale connaît donc deux niveaux : celui du « *cholo* », inférieur, et celui du « *misti* », supérieur. Pour désigner celui qui ne s'insère pas à la société urbaine, au terme d'« *indio* » nous préférons celui d'« Andin », car le second comporte des connotations strictement géographiques, tandis que le premier implique un certain sous-développement culturel (SKAR, 1982, pp. 75-76).

À la lumière de cette hiérarchie entre *misti*, *cholo* et *indio*, on comprend que le fait de savoir parler quechua soit souvent source de complexes. Pour s'intégrer à la société majoritaire et jouir de prestige, il faut parler espagnol, et avoir des coutumes hispano-américaines. La culture des peuples andins est bien différente. Leur mode de vie exigeant et leur environnement hostile, leur donnent un caractère et des traits culturels bien à eux.

D- Caractère andin

Pour bien appréhender les changements opérés par l'activité missionnaire auprès des indigènes d'altitude, il est bon de se représenter les traits de caractère communs entre les individus, et les spécificités sociales et politiques des communautés isolées de la Cordillère. Pour ce faire, nous nous appuyons sur les impressions des rares personnes extérieures qui les côtoient jusque dans leur quotidien, à savoir les anthropologues, les instituteurs et les missionnaires.

Tout d'abord, les indigènes de la haute Cordillère portent en eux une certaine tristesse, et une fatalité stoïque face à l'hostilité de leur environnement, comme le décrit, non sans révolte, le prêtre italien Giovanni Salerno : « Leur douleur est si grande qu'ils semblent souvent vides de toute émotion, acceptant la vie et la mort sans éprouver aucun sentiment. » Ce missionnaire de longue date explique cette tristesse par « la faim, le dur travail d'esclaves et les humiliations subies [qui] ont enlevé toute expression et toute vivacité à leurs yeux, à leur regard » (SALERNO, 2002-2003, p. 140). En effet, nous verrons qu'entre les personnes de même famille ou entre parrains et filleuls, les liens hiérarchiques comportent des obligations des uns vis-à-vis des autres, et entraînent souvent des abus.¹ À cela s'ajoute la pauvreté, le mépris, les conditions climatiques et matérielles difficiles et l'absence d'attention sociale et sanitaire.

La tristesse andine n'est pas un fait nouveau. Les chroniqueurs du XVI^e siècle l'évoquent déjà. Murúa note que « le tempérament, en général, des Indiens, est triste et

¹ Cf. Partie 1, II, B- Traditions familiales et éducation.

mélancolique » (MURÚA, [1611] 2001, p. 458)¹. Nos observations confirment cet état de fait, notamment chez les femmes. Dans nos enquêtes de terrain, la cohabitation dans la durée, les liens de confiance ainsi créés, et les longues journées avec les mères de famille dans les pâturages, nous ont permis d'en identifier les raisons. La maltraitance, le viol et les menaces de mort affectent particulièrement les femmes et les enfants. Ces crimes, le plus souvent, ne sont pas des faits ponctuels mais des situations installées entre parents et enfants ou dans le couple, provoquées par un certain nombre de conditionnements sociaux en vigueur dans les hautes Andes.²

Malgré tout, nous notons une grande propension aux manifestations de joie dans les communautés des hautes Andes. Ni les regards des jeunes filles, invariablement orientés vers le sol, ni leurs mains cachant leur bouche, ne peuvent dissimuler complètement leur sourire et leurs rires. Néanmoins, ces derniers sont empreints d'une grande timidité.

Cette timidité est manifeste chez les enfants. Dans les villages, lorsque nous nous déplaçons pour interviewer une famille, les enfants nous observent toujours à demi cachés et silencieux.³ De la même manière, les enfants sont très distants, autant entre eux qu'avec les adultes. Dans les jeux où ils doivent se regrouper par paires, ils ne parviennent pas à se tenir par la main. Lorsque leur partenaire est de sexe opposé, ils se tiennent très éloignés. L'Andin, même enfant, n'est donc pas de tempérament tactile. Dès le plus jeune âge, il évite les contacts physiques avec d'autres personnes.

Quant à sa capacité à faire face aux difficultés, elle est évoquée par les anthropologues à travers des expressions fortes. À titre d'exemple, Flannery considère les bergers d'altitude comme parmi « les plus résistants, les plus durs et les plus stoïques Amérindiens ayant jamais confondu un anthropologue » (FLANNERY, 1989, p. 1)⁴. En comparaison avec les populations de la côte, leur abord peut paraître froid. Par exemple, pour se saluer, on se donne un « *abrasso* » à bout de bras, bien différent de l'« *abrasso* » liménien à bras le corps. Les deux mains de chaque personne prennent et relâchent rapidement les deux avant-bras de l'autre. Une autre illustration de ce trait de caractère peut être le fatalisme face aux situations physiques extrêmes. En effet, les populations isolées ont difficilement accès aux services

¹ Traduit par nos soins du texte original : « *La condición, en general, de los indios es triste y melancólica* ».

² Cf. Partie 1, II, B- Traditions familiales et éducation.

³ Les familles sont désireuses d'être prises en photos, mais chaque individu doit se faire violence pour se placer devant l'objectif. Souvent, nous ne pouvons pas prendre la famille au complet, car malgré l'insistance de leurs pères, plusieurs enfants, notamment les jeunes filles, ne sortent pas de leurs cachettes.

⁴ Traduit par nos soins du texte original : « [...] *among the toughest, hardest, most stoic American Indians who ever confounded an anthropologist.* (introduction) »

sanitaires, c'est pourquoi elles développent parfois des maladies très graves et atteignent des stades très avancés, à l'insu de tous.¹ Par la force des choses, la mentalité dans les hautes Andes est donc dure et, face aux adversités, les autochtones demeurent le plus souvent impassibles.

Généralement très méfiantes, les populations isolées dans les hautes Andes redoutent beaucoup les inconnus, c'est pourquoi il est bien difficile de leur parler. Flannery l'évoque à plusieurs reprises :

Alors qu'ils occupent le rang le plus bas de l'échelle social dans la région d'Ayacucho, ils se sont montrés résistants, résignés, indépendants, stoïques, profondément religieux, et très suspicieux des étrangers. (FLANNERY, 1989, p. 41).²

Cette méfiance semble s'être accentuée durant la période du Sentier Lumineux³, car en présence d'étrangers sur leurs terres, les autochtones évoquent souvent leur crainte d'accueillir un terroriste.

Malgré leur abord défensif, les populations sont pourtant généralement généreuses et accueillantes à mesure que leur visiteur leur devient mieux connu. C'est ce dont témoignent missionnaires et anthropologues. Un pasteur protestant de la région de Cusco décrit ses visites dans les villages d'altitude :

[...] j'y vais une fois par semaine, et ils m'attendent, et ils me servent même comme un roi là-bas. [...] Et ils t'appellent, « Viens chez moi ! », et ils t'invitent à prendre ton petit-déjeuner, ton déjeuner. Ils te le préparent. (Lucho, 2012)⁴

Le premier contact est dépassé et la relation devient familière. Le père Pío, missionnaire capucin⁵, admire cette générosité des Indiens isolés. De son expérience missionnaire dans les *punas** d'Arequipa, il tire une leçon de vie :

¹ Nous avons recueilli le témoignage d'une femme atteinte d'un fibrome diagnostiqué et opéré à 7,5 kg, ou encore celui d'une autre, évanouie suite à un ulcère éclaté dans l'estomac, transportée dans les bras de son mari sur une dizaine de kilomètres pour rejoindre la route. D'autre part, une mère de famille nous confie qu'elle ne peut pas dire à son mari qu'elle souffre, de peur qu'il ne l'accuse de se plaindre. Les souffrances atteignent un degré très élevé avant d'être prises en compte et traitées.

² Traduit par nos soins du texte original : « *Occupying the lowest rung on Ayacucho's social ladder, they proved to be tough, fatalistic, self-reliant, stoic, deeply religious, and very suspicious of strangers.* »

³ Guerre civile fomentée par un parti marxiste (*Partido Comunista del Perú, P.C.P.*) durant les années 1980. Les premières zones visées par les guérilleros étaient les zones rurales.

⁴ Entretien réalisé et traduit par nos soins : « [...] *yo voy una vez a la semana a ese sitio, y a mí me esperan, y me atienden hasta como un rey todavía allá. Me reciben, y [...] veo sus caras felices. [...] Y te llaman, "¡Venga a mi casa!", y te van a invitar a tomar tu desayuno, tu almuerzo. Te van a preparar.* »

⁵ Religieux d'une branche réformée de l'Ordre des Franciscains.

Les gens qui viennent te donnent un pain, ils te donnent un verre de lait. Ils te disposent une couverture [pour t'asseoir]. Ils t'enseignent à être humble. Ils sont plus pauvres que toi, mais ils sont attentifs. (Pío, 2012)¹

Nos observations de terrain confirment ces propos. Dans un premier temps, les villageois sont réticents voire hostiles à notre venue, et de plus incrédules face à notre capacité à affronter leur environnement et leur mode de vie. Néanmoins, une fois nos preuves faites auprès de leurs voisins, un grand nombre de familles finissent par nous solliciter pour une visite, pour partager un repas, travailler ensemble, et même vivre chez elles. Ce désir de recevoir l'étranger éveille même des jalousies de la part de ceux à qui nous accordons moins de temps.

Ainsi, dans leur caractère commun, les Andins présentent des traits de tristesse et de timidité mais aussi de résistance héroïque face à leurs dures conditions de vie. Par ailleurs, ils sont généralement très méfiants en présence d'étrangers non-identifiés, mais très généreux envers leurs visiteurs une fois que ces derniers leur sont mieux connus.

E- Caractéristiques sociales

Les sociétés de haute Cordillère, bien que différentes les unes des autres, présentent des traits communs en matière de vie communautaire.

La priorité quotidienne des *comuneros** est toujours leur travail. Ils ne cherchent jamais à s'y soustraire. Ils s'y prêtent autant que leurs forces le leur permettent. Dans nos entretiens, ils témoignent : « J'aime mon travail. Quand il produit bien, je me sens bien. » (Syncretiste, 2012)² C'est donc dans le labeur quotidien qu'ils cherchent à s'accomplir. Grâce aux systèmes d'entraide, le travail fait partie de la vie sociale et il y tient la première place.

Les traditions religieuses sont également une priorité dans la dynamique d'une communauté andine. Cet état de fait pose problème aux missionnaires évangéliques, dont les rituels sont très éloignés des pratiques autochtones. Par exemple, le pasteur baptiste de Chivay -Arequipa- mentionne dans un de nos entretiens que, dans les villages de montagne, « les gens sont des plus religieux, [attachés] à leurs coutumes, à leurs vierges³. [...] quand j'ai commencé à venir par ici, j'ai vu la réalité, que les gens sont très religieux » (ZAVALETA,

¹ Entretien réalisé et traduit par nos soins : « *La gente que viene te da un pan, te da un vaso de leche, te saca una frazada, te enseña a ser humilde. Es gente más pobre que tú pero se preocupa. La humildad no es solamente como uno anda sino el espíritu de servicio que tiene, ¿no? [Hacia] los demás. Y eso es el espíritu en la sierra.* »

² Entretien réalisé par nos soins, interprété du quechua à l'espagnol par l'institutrice Marisol Gonzalez et traduit au français par nos soins : « *Mi trabajo me gusta. Cuando da bien, yo me siento bien.* »

³ Désignation évangélique des multiples vocables et représentations plastiques catholiques de la vierge Marie.

2012)¹. Par traditions religieuses, les missionnaires évangéliques désignent surtout les pratiques rituelles ayant valeur de culte autant que de folklore, comme par exemple la fête patronale annuelle de la communauté, la tonte des troupeaux, ou encore leur marquage. Cependant, bien au-delà du folklore, l'homme andin est profondément pieux, comme en témoigne un habitant du village de Chuqui, *suní** d'Ayacucho : « Quand je dois partir en voyage, je me souviens toujours de Dieu. Quand je dois travailler, je demande toujours d'abord à Dieu. » Puis il ajoute, « quand je voyage, je dis toujours “Mon Dieu, je suis ton fils, Tu dois prendre soin de moi, où que j'aille, Tu dois être avec moi.” C'est comme cela que je prie » (Synchrétiste, 2012).² Ainsi, les gestes de la vie quotidienne sont accompagnés de prières. Chaque fête a valeur religieuse autant que sociale et soude la communauté autour d'une identité commune. Chaque personne affronte les pénuries et la misère en s'en remettant à Dieu et aux divinités.

En effet, il existe des villages entiers qui vivent dans des conditions d'extrême pauvreté³, mais ces populations -minoritaires- ne cherchent pas toujours à améliorer leurs conditions financières : en deçà d'un certain niveau de vie, le gouvernement accorde des subventions⁴. Par voie de conséquence, les familles émergentes sont réprimandées par leurs voisins, car en travaillant plus et mieux, elles s'enrichissent. En perdant ainsi son statut de zone d'extrême pauvreté, c'est le village entier qui serait privé des aides de l'État. Par exemple, dans un village laitier de la *suní* d'Arequipa, en travaillant avec plusieurs familles, nous pouvons observer des différences de qualité entre les fromages produits. Les uns sont

¹ Entretien réalisé et traduit par nos soins : « [...] *la gente es más religiosa, a sus costumbres, a sus vírgenes. [...] cuando empecé a venir por acá, comencé a ver la realidad [...] de que la gente es muy religiosa* »

² Entretien réalisé par nos soins, interprété du quechua à l'espagnol par l'institutrice Marisol Gonzalez et traduit au français par nos soins : « *Cuando tengo que salir de viaje, siempre me acuerdo de Dios. Cuando tengo que trabajar, siempre pido primero a Dios.* » « *Al realizar un viaje, siempre digo “Dios mío, yo soy tu hijo, Tú tienes que cuidarme, en donde que yo vaya, Tú tienes que estar conmigo.” Así hago oraciones.* »

³ L'« extrême » pauvreté est calculée à partir d'une estimation moyenne du nombre de calories journalières nécessaire à chaque personne : 2318 kilocalories. Selon les ressources de chaque zone, l'INEI établit la valeur d'un « panier d'alimentation basique » et considère que les personnes effectuant des dépenses inférieures à cette valeur sont en situation d'extrême pauvreté. La pauvreté est calculée à partir d'une moyenne des dépenses mensuelles d'une population de référence : cette population a pour particularité d'avoir des dépenses mensuelles d'un montant quasi-égal au « panier d'alimentation basique » mensuel. Le seuil de pauvreté se calcule donc de manière suivante : le panier d'alimentation mensuel est multiplié par l'inverse du coefficient d'Engel (Part des dépenses alimentaires dans les dépenses totales des foyers. (MECOVI, 2003, p. 135)). (MINISTERIO DE ECONOMÍA Y FINANZAS PERÚ)

⁴ À travers le programme *JUNTOS* « *Programa nacional de apoyo directo a los más pobres* » comprenant un certain nombre d'aides, dont des subventions visant à aider les mères en situation de pauvreté et extrême pauvreté à veiller à la scolarisation et aux soins médicaux de leurs enfants. (M.I.D.I.S., 2015) ; ou à travers « *Programa Nacional de Asistencia Solidaria* » (le *Pensión 65*) -subvention d'un montant de 125 soles (soit 34,69€ en 2015) aux personnes de plus de soixante-cinq ans et en situation d'extrême pauvreté. (M.I.D.I.S., 2011) (M.I.D.I.S., 2011-2015)

plus gros et plus propres que les autres, et les démarcheurs les achètent plus cher et les vendent dans des marchés plus prestigieux. Ceux qui les produisent se le voient reprocher. Leurs voisins leur demandent de vendre des fromages plus petits, pour ne pas entrer en compétition avec le reste du village. Ainsi habitués à recevoir des aides, ils ne les utilisent pas dans le but d'investir dans de nouveaux terrains et développer leur activité. Au contraire, ils se proposent de travailler moins afin de maintenir un niveau de revenu suffisamment bas pour continuer à percevoir les subventions.

Cette problématique est cruciale dans le développement matériel, culturel et identitaire des communautés des hautes Andes. En envoyant de l'argent sans connaître les réalités locales, loin de favoriser le développement rural, le gouvernement asservit plus encore les paysans, occasionne des relations de jalousie dans les communautés, et encourage même fortement le sous-développement. Il s'agit de niveler par le bas.

Pourtant, même dans des milieux aussi pauvres et isolés que le sont les villages de la haute Cordillère, la culture andine accorde beaucoup de valeur aux richesses matérielles. Par exemple, ceux qui en ont les moyens mettent un point d'honneur à posséder un cheval, attribut du « *misti* » et donc signe d'ascension sociale (CARHUALLANQUI, 1998, p. 73)¹. En effet, « les autochtones sont de bons cavaliers qui aiment attirer l'attention : ils se voient comme des gentlemen lorsqu'ils montent ces canassons. » (FLORES OCHOA, [1968] 1979, p. 87)². D'autre part, dans nombre de villages, les vêtements de fête sont très chers et très ornés, comme l'illustrent les propos de Steven Godinec, bénévole français dans le village de Coporaque, *suní* de la région d'Arequipa : « la *pullera* [jupe traditionnelle] coûte très cher, elle coûte sept cents, huit cents, neuf cents soles³. Chaque femme a deux *pulleras*, c'est un budget. » (GODINEC, 2012)⁴ Dans un autre village -Paratía-, dans la *puna** de la région de Puno, l'habit de fête fait forte impression. Il est réputé pour être « le plus élégant de toute la région de Puno »⁵. L'anthropologue Flores Ochoa le dépeint comme suit :

[...] la *jubonilla* (de l'espagnol *jubón*, veste) des femmes adultes est une veste bleu foncé et noire décorée luxueusement avec des fils brodés et des boutons colorés. La décoration prend la forme de rangs et de figures géométriques, et les boutons métalliques dorés donnent au

¹ « [...] no todos los pastores poseen este animal, porque el tener un caballo es considerado un símbolo de prestigio ».

² Traduit par nos soins du texte anglais : « The natives are good horsemen who like to attract attention; they see themselves as gentlemen when riding on these nags ».

³ Soit entre 197 et 253 euros en 2015.

⁴ Entretien réalisé et traduit par nos soins : « [...] la *pullera* cuesta mucho, [...] cuesta 700, 800, 900 soles. Cada mujer tiene dos *pulleras*, es un presupuesto. »

⁵ Traduit par nos soins du texte anglais : « The most elegant in the whole department of Puno » (FLORES OCHOA, [1968] 1979, p. 53).

vêtement un aspect saisissant. Les boutons de métal sont rares parce qu'ils ne sont pas faciles à trouver dans le commerce ; et leur prix est très élevé, jusqu'à dix soles¹ pièce (en 1964). Si l'on prend en compte le fait qu'une *jubonilla* plutôt sobre a en moyenne plus de deux cent cinquante boutons, on comprendra vite la haute valeur économique qu'acquière un tel vêtement. (FLORES OCHOA, [1968] 1979, p. 53)²

Bien que très pauvres, ces populations accordent une très grande importance aux festivités et au statut social conféré par la richesse des habits. D'ailleurs, le coût des vêtements de fête ne concerne pas seulement les femmes, mais aussi les hommes, car ces derniers portent des ornements tout aussi onéreux: leurs « courtes vestes sont ornées de franges sur les manches, de broderies et de boutons métalliques -facilement cent-cinquante ou deux-cent comme ceux des *jubonillas* des femmes. » Également, « les coutures aux jambes des pantalons sont bordées de broderies, de franges et de plus d'une centaine de boutons de métal » (FLORES OCHOA, [1968] 1979, p. 56)³. Il existe donc une certaine richesse dans les hautes Andes, et les priorités choisies en termes de dépenses montrent l'importance que les autochtones accordent aux fêtes -leurs seules occasions de détente- ainsi qu'à la reconnaissance sociale.

Les individus naissent inégaux aux yeux de la communauté. Par exemple, il existe une division systématique des villages en une partie haute et une partie basse. La partie haute est socialement plus prestigieuse que la basse (SKAR, 1982, pp. 93-102). Steven Godinec, bénévole et résident français du village de Coporaque, *suní** d'Arequipa⁴, témoigne :

[...] d'office, ici au Pérou, chaque ville, chaque village, est divisé en deux, *hurinsaya* et *hanansaya*, donc il y a déjà une division. [Ici, cela se ressent-il ?] Oui. Par exemple ici, de temps en temps, « Vous venez d'où, *hurinsaya* ou *hanansaya* ? » Cela peut passer pour une plaisanterie... Mais dans le fond, les gens y accordent beaucoup d'importance. (GODINEC, 2012)⁵

¹ Soit 3 euros en 2015. Néanmoins, « le sol péruvien vaut en novembre 1969 entre 0,12 et 0,13 F. » (SENTILHES, 1970).

² Traduit par nos soins du texte anglais : « *The adult woman's jubonilla (from the Spanish jubón, jacket) is a dark blue and black jacket lavishly adorned with embroidered threads and colored buttons. The decoration is in rows and geometric figures, and the golden metal buttons add to the garment striking appearance. The metal buttons are rare because they are not available commercially; and their price is very high, up to ten soles each (in 1964). If one takes into consideration the fact that a rather modest jubonilla has on the average more than 250 buttons, one will clearly understand the high economic value such a garment acquires* ».

³ Traduit par nos soins du texte anglais : « *The men wear short jacket [...] adorned with fillets on the sleeves, embroidery, and metal buttons – easily as many as 150 or 200 identical to those used on women's jubonilla.* », « *The openings in the legs of the trousers are rimmed with embroidery, fillets, and more than a hundred metal buttons.* »

⁴ Chivay, Caylloma.

⁵ Entretien réalisé et traduit par nos soins : « [...] *por ley de antemano, aquí en el Perú, cada ciudad, cada pueblo está dividido en dos, hurinsaya y hanansaya, entonces ya hay una división. [¿Acá se siente?] Sí, yo por ejemplo aquí, de vez en cuando, “¿De dónde eres tú, hurinsaya o hanansaya?” Broma, ¿no? Pero detrás de eso vemos que la gente pone mucho interés en eso.* »

Selon le lieu où ils habitent, les *comuneros** jouissent donc d'une reconnaissance plus ou moins grande. D'après l'anthropologue Platt, les concepts suivants « le supérieur, l'homme, le soleil, le *pacha tata* [père terre], sont associés par opposition à l'inférieur, la femme, la lune, la *pacha mama* [terre mère] » (SKAR, 1982, p. 100)¹. En effet, dans la cosmologie andine, le réel est binaire, masculin et féminin, le premier ayant autorité sur le second.

Ainsi, de la même manière qu'on naît inégaux selon son lieu d'origine dans le village, on naît aussi inégaux selon son sexe. En effet, il existe un certain machisme dans la Cordillère. Le pasteur protestant de l'Église Maranatha, à Cusco, décrit les relations de genre dans les villages qu'il visite :

Si vous voyez marcher un homme et une femme là-haut, l'homme est devant et la femme derrière. Elle ne peut pas marcher à hauteur de l'homme, parce que pour eux, c'est un manque de respect. La femme doit toujours marcher derrière, et c'est l'homme qui doit marquer le pas. (Lucho, 2012)²

C'est ce retrait des femmes qui est inculqué dès le plus jeune âge et qui est l'une des causes de leur très grande timidité. Leur rôle est de servir l'homme, même si ce dernier, par son travail, sert aussi sa famille.

L'effacement de l'épouse est notoire dans la prise de décision. Ce que dit l'homme est sans appel. Un jeune américain bénévole à Coporaque, Arequipa, rapporte une anecdote à ce sujet :

Mademoiselle [Carmen] m'a raconté qu'elle était allée chez une dame, pour lui proposer d'aller à Lima, et la femme [était] très heureuse. [C'était] pour prendre des cours à Lima, tous frais payés, et la femme [était] heureuse, elle sautait de joie. Alors le mari a poussé la porte et a dit : « Tu n'aimes pas voyager. » Puis la femme a dit : « Ah, oui, non, tu as raison, je ne vais pas pouvoir y aller. » Et donc elle est restée, alors qu'elle avait été tout heureuse de cette proposition. (GODINEC, 2012)³

La réaction de cet homme s'explique par l'interdépendance très forte qui existe entre l'homme et la femme. Un homme ne sait pas faire le travail d'une femme, il ne l'a pas appris et n'en a pas le temps, c'est pourquoi le quotidien est très ardu en l'absence de l'épouse. Cependant, ce

¹ Traduit par nos soins du texte original : « *Superior – man – sun – pacha tata are associated together in opposition to inferior – woman – moon – pacha mama* ». En référence à (PLATT, 1976, p. 49).

² Entretien réalisé et traduit par nos soins : « *Si usted ve caminar a un hombre y una mujer allí, el hombre está delante y la mujer atrás. No puede caminar junto con el hombre, porque es falta de respeto para ellos. La mujer tiene que caminar siempre atrás, y el varón es él que tiene que marcar el paso.* »

³ Entretien réalisé et traduit par nos soins : Ami de Steven : « *La señorita [Carmen] me ha contado de que fue a la casa de alguien, una mujer, para ofrecerle una oportunidad de ir a Lima, y la mujer feliz, feliz, a tomar unas clases en Lima, todas pagadas, y la mujer feliz, brincando. Y luego el hombre presionó la puerta y dijo "A ti no te gusta viajar." Y luego la mujer dice "Ah, sí, no, tienes razón, no gracias, no voy a poder ir." Y así se quedó, pero felicísima por la oportunidad.* » Épouse de Steven : « *O le sale con el cuento de que "Y los niños, ¿Quién va a cuidar? Y ¿quién va a cocinar?"* »

dialogue montre le poids de l'autorité de l'homme sur la femme. C'est lui qui prend les décisions qui concernent sa conjointe, et ce sans avoir à les expliquer.

Enfin, le machisme peut avoir des conséquences graves dans les hautes Andes. Le pasteur *cusqueño* de Maranatha les évoque dans un entretien :

[...] l'homme peut faire ce qu'il veut, la femme non. L'homme peut même se tromper, mais la femme n'en a pas le droit. [Et si elle se trompe,] il y a des problèmes dans le foyer. [...] Ils maltraitent les femmes, ils les battent. Et comme il n'y a pas de policiers, la femme reste là, jetée dans un coin. [...] Il y a beaucoup de violence physique [...], ici, au Pérou du moins, et c'est dans les Andes qu'il y en a le plus. Et cela ne se sait pas, parce qu'ils sont isolés, à l'écart, dans les « *estancias** » (Lucho, 2012).¹

La maltraitance ici évoquée n'est pas un cas général, mais elle est fréquente. Les missionnaires, tant évangéliques que catholiques, rencontrent beaucoup de familles affectées par la maltraitance. Ces abus ne sont pas punis, car les représentants officiels de la justice nationale sont absents.

En effet, en raison de l'éloignement, il n'existe aucune autorité juridique extérieure. Or les représentants locaux peuvent intervenir dans des conflits de voisinages, mais les liens familiaux qui les unissent au reste des villageois peuvent entraver leur réactivité en cas de violence conjugale. Par ailleurs, les maisons sont éloignées les unes des autres, et les cas de maltraitance sont souvent méconnus. Seuls les missionnaires -qui entrent dans les maisons et reçoivent les confidences- ont la distance et l'autorité nécessaires pour observer et intervenir. L'expérience montre que les *comuneros** peuvent punir de simples vols de façon très sévère.² Un pasteur pentecôtiste, rapporte l'exemple d'un comportement extrême :

¹ Entretien réalisé et traduit par nos soins : « *Y el hombre puede hacer lo que quiere, y la mujer no. El hombre hasta se puede equivocar, pero la mujer no se puede equivocar. [Y si se equivoca,] hay problemas en el hogar. [...] Los maltratan, los golpean a las mujeres. Y como no hay policías, la mujer allí, tirada en un rincón. [...] Hay mucho maltrato físico, mucho maltrato físico. Acá en el Perú al menos, y en los Andes es donde más hay. Y no se sabe, porque están aislados, separados, en las estancias**. »

Steven Godinec ajoute un élément qui nous permet d'appréhender l'étendue de ce problème: « *Hasta hace un mes y medio, hemos recibido a Ana, Ana [Polak], [estudiante de Suecia] otra Ana, que pasó aquí tres meses, con la meta justamente de armar varias iniciativas sociales para el pueblo. [...] Y de su propia iniciativa, Ana también desarrolló un taller, para chicas del pueblo, tener un momento, tres veces a la semana, para tener de manera íntima, la posibilidad de juntarse, y hablar, a través de juegos, de su vida, de sus deseos [...], tal vez con pequeños momentos de compartir, un té, y poco a poco las chicas empezaron a hablar un poquito. Y sí, la violencia en la familia venía cada rato. Padre-madre, o papás hijos. El alcohol también viene.* » (GODINEC, 2012)

² « *Thieves were said to [...] steal anywhere from one llama [...] to eight [...]. Such theft was particularly frustrating to the herders of places such as Hatun Rumi and Toqtoqasa, since they knew their limited knowledge of Spanish would make it difficult to get help from the police or the judicial system* », « *“Sometimes, once in a great while,” one herder of Toqtoqasa told us in 1971, “we catch one of them [thieves].” “And what happens then?” he was asked. Without a smile, and with eyes as cold as the frozen pile of champa on which he sat, the herder extended his index finger and drew an invisible line across his jugular vein – not the way he sacrificed llamas, but the way the colonial Spaniards had taught his ancestors to butcher a pig.* » (FLANNERY, 1989, p. 101)

Il y a quelques années, comme missionnaires, nous arrivâmes dans un lieu de [la région de] Puno, où nous fûmes témoins d'une situation [...] dans laquelle deux jeunes avaient volé un animal, rien qu'un animal. Et les locaux [...] se retournèrent contre les parents de ces jeunes. L'un de ces jeunes se rendit [...]. L'autre jeune demeurait introuvable, alors les villageois [s'en prirent] aux parents et les menacèrent de mort si leur fils ne se rendait pas. Le fils, en voyant cela, se rendit, et il fut arrêté par les villageois qui obligèrent ses parents à le pendre. Et s'ils ne pendaient pas [...] leur fils, un jeune de seize ans, [...] les villageois se vengeraient sur les parents, ils les tueraient. [...] Et en voyant cela, les parents durent pendre leur propre fils. Donc [ils ont] cette caractéristique culturelle, disons que parfois ils prennent leur décision en faisant abstraction de la loi. (DIOSES, 2012)¹

Ce même pasteur donne une illustration supplémentaire de ce phénomène parfois observé dans les sociétés des hautes Andes :

Il y a eu un problème avec le maire [...] d'un village qui s'appelle Ilave, [dans la région de] Puno. Il me semble qu'il n'avait pas été très transparent avec les villageois, et la communauté s'en prit à lui : parmi ses conseillers [...] il y avait deux disparus, plusieurs morts. Ils le rouèrent de coups, lui firent traverser tout le village, l'attachèrent [...] et le brûlèrent vif. Ils le brûlèrent vif devant tous les habitants. Et ils applaudissaient cet acte comme s'ils rendaient justice eux-mêmes. La loi ne put jamais intervenir. Cette manière de résoudre les problèmes est très ancrée, si ancrée qu'on en arrive même à supprimer une vie, tuer quelqu'un. (DIOSES, 2012)²

Ces exemples de sanctions publiques montrent le désengagement de l'autorité juridique de l'État dans les régions reculées, et les conséquences graves qui en découlent.

De même, les désaccords qui surgissent à l'intérieur d'une même famille peuvent prendre des proportions graves. Durant un séjour d'observation³, nous recueillons le témoignage d'une femme ayant dû fuir son village sous peine de mort. En effet, son père s'opposait à son projet de mariage avec un jeune homme de la communauté voisine. Face à son entêtement, il jura de la faire pendre avec son fiancé sur la place publique. Elle n'avait alors que dix-sept ans. Prise de panique, elle fugua : elle marcha trois heures durant jusqu'à la

¹ Entretien réalisé et traduit par nos soins : « *Hace unos años atrás, como misionero, llegamos, en un lugar de Puno, donde vimos alguna situación [...], con respecto a otra persona de Puno, donde dos jóvenes habían robado un animal, un animalito. Y los lugareños [...] los comuneros, se echaron contra los padres de esos jóvenes. Uno de estos jóvenes se entregó [...]. El otro joven no se daba a entender, entonces los comuneros [...] contra los padres y amenazaron que si su hijo no se entregaba, los comuneros mataban al papá y a la mamá. El hijo, al ver esto, se entregó, y al entregarse el hijo fue tomado por los comuneros, y obligaron a los padres colgarlo. Y si no lo colgaban, [...] sus padres a su hijo, a un joven de 16 años, si sus padres no lo colgaban al hijo, los comuneros tomaban represadas contra los papás. Los mataban a ellos. [...] Y al ver esto los padres tuvieron que colgar a su propio hijo. Entonces esta característica como cultura, digamos, a veces ellos toman su decisión y la ley queda de lado.* »

² Entretien réalisé et traduit par nos soins : « [...] hubo un problema con el alcalde de este lugar, este pueblo que se llama Ilave, en Puno. Me parece que no fue muy transparente el alcalde con el pueblo, y el pueblo arremetió contra el alcalde: en sus concejales, o sea sus colaboradores, habían dos desaparecidos, varios muertos. Al alcalde lo golpearon, lo pasearon por el pueblo, lo amarraron en un [...] y lo quemaron vivo. Lo quemaron vivo en presencia de toda la población. Y era algo que ellos aplaudían como si hicieran justicia ellos mismos. La ley, jamás pudo intervenir. * Esa solución de arreglar las cosas es demasiado fuerte, demasiado fuerte ya para llegar a detener una vida, de matar a alguien, es algo tremendo, tremendo. » *Les coupables reçoivent la sentence 8 ans après, en 2012. Les bourreaux sont condamnés à 30 ans de prison.

³ Que nous ne souhaitons pas mentionner pour des raisons d'anonymat.

route, monta dans le premier véhicule qui passa, et se réfugia une année entière dans la capitale régionale. On peut donc dire que, si l'ordre social règne, c'est souvent par crainte de châtiments excessifs. Ces derniers sont une menace tant au sein des familles qu'à l'échelle des villages, car les communautés très isolées ne sont pas protégées par les lois de la nation. Elles ne s'y réfèrent donc généralement pas et n'y ont pas recours en cas de litige, sauf dans des cas extrêmes comme par exemple des meurtres. La barrière de la langue et les distances géographiques et relationnelles avec les institutions publiques limitent beaucoup leur recours à la loi en cas d'abus.

De par leur isolement géographique, linguistique et culturel, les indigènes andins jouissent d'une identité à part dans le contexte national. Ils sont donc en marge de la société dominante, présentant des caractéristiques sociales distinctes.

Les principaux traits caractéristiques des populations de la haute Cordillère péruvienne, que nous venons de présenter, révèlent un écart très important entre la culture nationale dominante et la mentalité indigène dans les régions isolées. Les missionnaires d'altitude sont issus de ces deux milieux, mais leurs visites pastorales font toujours suite à une formation religieuse en contexte hispanisé. Ainsi, leurs rencontres avec les autochtones auront plusieurs types d'impacts -religieux et culturels. Penchons-nous à présent sur le quotidien des villages, afin de connaître leurs activités, leurs rythmes de vie, leurs traditions, leurs modes de pensée, leurs croyances et leurs rites en dehors de tout contexte d'évangélisation. Ainsi, nous connaissons les habitudes des sociétés traditionnelles, ce qui nous permettra de les comparer à celles des communautés rechristianisées, en vue d'évaluer les impacts des missions sur le mode de vie dans les hameaux enclavés.

II- MODE DE VIE

Le quotidien des villages d'altitude s'organise principalement autour du travail, qui lui-même est distribué au sein de la famille selon la place et le rôle de chacun de ses membres.

A- Économie

L'économie des villages quechuaphones de la haute Cordillère repose sur l'élevage et l'agriculture. Plus on monte vers la *puna**, moins on pratique l'agriculture, car en altitude, la terre est très peu fertile.

1- Élevage

En altitude, les éleveurs sont des bergers. Chaque jour, ils mènent paître les troupeaux dans les prairies où pousse l'*ichu*, une sorte de paille des *punas*. En effet, en altitude, les populations n'utilisent pas de clôtures.

Dans les villages de *suní** et de basse *puna*, ce sont les femmes qui conduisent les animaux dans les pâturages. Elles possèdent essentiellement des moutons, mais aussi des vaches, des chèvres, des ânes et des chevaux. Dans la haute *puna*, les bergers sont essentiellement les hommes, mais aussi les enfants, tandis que les femmes préparent et tissent la laine de leurs animaux. Les cheptels consistent essentiellement en des moutons, des lamas, des alpagas et des vaches. D'après nos observations et les comptes-rendus ethnographiques d'autres auteurs, un troupeau moyen compte entre vingt-cinq et trente-cinq animaux selon les villages.¹ Les bergers s'entourent aussi de quelques chiens, notamment pour être prévenus des attaques nocturnes de prédateurs ou de voleurs.

¹ « *The average family herd consists of about 35 animals.* » (BOLIN, *Growing Up*, 2006, p. 93)

« *The herders of Yanahuaccra, Pallca, and Toqtoqasa regarded 25 animals as a good herd, 15 as on the small side, and 35-40 as excellent.* » (FLANNERY, 1989, p. 105)



Figure 15 : Troupeau, Punacancha, Cusco¹

Les alpagas et les moutons sont élevés principalement pour leur laine et leur viande² ; les vaches et les chèvres pour leur lait et leur viande ; les lamas, les ânes et les chevaux pour le transport des marchandises (FLANNERY, 1989, p. 9 et 41)³. Cependant, l'animal quel qu'il soit, est utilisé dans son intégralité. Selon Inge Bolin, dans le village de Chillihuani (*puna**, Cusco), on tond la laine des alpagas, des lamas et des moutons pour en faire des vêtements, des *mantas*⁴, des cordes et des frondes. Avec les excréments séchés, on nourrit le feu. La viande, le sang et les peaux sont utilisés localement ou troqués dans la vallée. Les fourrures servent de matelas et d'oreillers, et les tendons de fils à coudre ou cordes à instruments. La graisse sert à faire des bougies, et les os des cales pour le tissage (BOLIN, *Growing Up*, 2006, p. 6)⁵. Cependant, nos observations de terrain montrent que ces pratiques se perdent.

Dans leurs maisons et leurs cours, les Andins élèvent des cochons d'Inde et des poules. Les premiers, prisés pour leur haute valeur nutritionnelle, se vendent à bon prix⁶ dans la vallée. Ils sont aussi consommés localement, pour reprendre des forces en cas de maladie, ou

¹ Photo prise par nos soins.

² « *Some Ayacucho herders raised both animals, because modern Peru affords sheep wool and mutton a higher prestige value.* » (FLANNERY, 1989, p. 9 et 41)

³ « *All of them raised llamas which were used in pack trains, and some herded sheep as well.* »

⁴ Carrés de laine tissée servant principalement à porter des charges à dos d'homme.

⁵ La laine d'alpaga est plus chaude alors que celle de mouton et plus imperméable. (FLORES OCHOA, [1968] 1979, p. 57)

⁶ 20 soles, soit environ 5 euros, à Ayacucho, en 2012.

après un accouchement. Quant aux poules, elles permettent aux villageois de consommer quelques œufs, mais elles pondent peu à cause du froid. En outre, elles sont peu nombreuses car elles sont parfois emportées par les rapaces.

En effet, pour les troupeaux comme pour les animaux domestiques, la menace des prédateurs est permanente. Les bergers doivent être sur leurs gardes jour et nuit. Les principales menaces des troupeaux sont les voleurs, les pumas, les chats sauvages, les renards, les rapaces et les parasites. La seule solution est de les supprimer autant que possible. Une menace néanmoins reste irrémédiable, il s'agit du condor : il est sacré, on ne peut pas le tuer (FLORES OCHOA, [1968] 1979, p. 83)¹ (BOLIN, *Growing Up*, 2006, p. 34)². Bien que charognard, « lorsqu'il y est contraint par le manque de carcasses, il s'attaque alors à des proies vivantes, en priorité des animaux jeunes ou malades » (LE-DANTEC, 2005). L'élevage offre donc beaucoup de ressources, mais comme les cultures, il demande une attention quasi permanente.

2- Agriculture

Dans la *puna**, l'agriculture se limite à quelques pommes de terre amères consommées sous forme de *ch'uñu* et de *moraya*, c'est-à-dire déshydratées³, et quelques fèves blanches ou *tarhui* pour la vente. Les bergers de *puna* possèdent parfois un petit lopin dans la *suni** ou dans la basse *puna*, où ils peuvent cultiver quelques pommes de terre non-amères (FLANNERY, 1989, p. 41)⁴ (MURÚA, [1611] 2001, p. 454)⁵.

¹ « *The condor is feared, and there is some animosity toward him because he can attack the herds. At the same time, there is a taboo against killing him.* »

² « *Condors are the birds of the Apus, and they incorporate the spirits of the mountain gods.* »

³ Le *ch'uñu* et la *moraya* sont obtenus par exposition aux gelées, pression au pied, puis immersion de plusieurs semaines dans les ruisseaux de haute montagne.

⁴ « *All grew chuñu potatoes on the puna, and a few had chakras at lower elevations for common potatoes.* »

⁵ « *Las papas es otro sustento generalísimo entre ellos. Estas se dan en las punas* y tierras frías* ». « *Destas papas hacen ellos [...] el chuño, desta suerte que, cogidas las papas al tiempo de los más ricos hielos, que son por San Juan, tiéndenlas y déjanlas al sereno toda la noche; y con aquel frío se endurecen, y después las pisan, y queda hecho el chuño, sabrosísima comida.* »



Figure 16 : Homme de Chuqui, *suní d'Ayacucho, en train de labourer¹**

Dans la *suní*, ce sont les hommes qui travaillent aux champs, pendant que les femmes font paître les troupeaux. Les *comuneros** y cultivent surtout des tubercules, des fèves et des céréales. Le maïs ne pousse que dans les zones les plus basses de la *suní*. Le travail des champs est parfois l'occasion de créer un lien social. Il existe en effet des systèmes d'entraide agricole : la « *ayni* » et la « *minka** ». La *ayni* concerne deux proches : voisins, compères, parrains-filleuls ou parents. L'un travaille dans le champ de l'autre, une journée, étant entendu que l'autre travaillera dans le champ de l'un peu après.² La *minka* est une journée de travail collectif et festif, organisée par un particulier dans ses champs. Elle réunit en moyenne quinze à vingt personnes, qui travaillent toutes pour l'hôte. En échange, ce dernier leur sert le déjeuner, et de l'alcool tout au long de la journée (SKAR, 1982, p. 216)³. Il s'agit de travailler en équipe, le plus vite possible. L'équipe gagnante reçoit un prix et, de plus en plus fréquemment, de l'argent.

¹ Photo prise par nos soins.

² « [...] la palabra por ejemplo *ayni*, en quechua, que significaba, hasta hace poco, la ayuda mutua, la cooperación, entre las familias, las personas ». (GODINEC, 2012)

La *ayni* : accord d'entraide au travail avec calcul précis des obligations encourues. Cette disposition est symétrique du fait que deux personnes peuvent, par exemple, se mettre d'accord pour travailler les champs voisins ensemble, un jour dans le champ de A et l'autre dans celui de B. Traduit par nos soins du texte original : « [...] work arrangement which is highly calculated with regard to the reciprocal obligations it involves. It is symmetric in that two people may, for example, agree upon working neighbouring fields together, one day in A's field and one day in B's field. » (SKAR, 1982, p. 213)

³ « [...] a system "where you unite people with *tragu*. They all work for you, free, from fifteen to twenty people. You work with all of them in your field, and serve them *chicha* and *tragu*. With this the work advances." [...] However as the day progresses, the festive aspects increase as the work output decreases. Very little actual work will take place after lunch, when people tend to be too drunk to be able to stand on their feet. »

Par ailleurs, la communauté tout entière se réunit pour la « *faena** ». Il s'agit d'une festivité au cours de laquelle sont effectués les travaux d'intérêt commun, notamment l'entretien des canaux d'irrigation, des chemins ou de l'école (SKAR, 1982, p. 217). Selon les villages et les individus, elle est perçue comme une corvée à faire ou comme une fête à honorer. L'anthropologue Inge Bolin rapporte qu'à Chillihuani (*puna**, Cusco), « les gens abordent la *faena* avec beaucoup d'enthousiasme et un esprit communautaire à son paroxysme » (BOLIN, *Growing Up*, 2006, p. 72)¹, alors que notre informateur de Coporaque (*suní**, Arequipa) relativise la motivation des participants : « s'ils y vont c'est aussi parce qu'il le faut, parce que s'ils n'y vont pas, ils ont une amende. Il faut le savoir » (GODINEC, 2012)². Les villages encore soudés gardent le sens et l'enthousiasme de la *faena*, à l'instar de Mocca, où nous avons pu observer l'enthousiasme de la population lors du nettoyage communautaire du canal d'irrigation. Au contraire, les régions qui ont accès aux routes et à l'électricité perdent leur cohésion sociale à cause des déplacements fréquents, et commencent à avoir d'autres centres d'intérêt.

D'après nos observations dans les villages enclavés, le travail est l'activité par excellence : en dehors des cérémonies religieuses, les festivités s'organisent toujours autour du travail. Dans la *suní*, c'est l'agriculture qui occupe les hommes à temps plein. Si elle est le moyen prépondérant de subsistance, elle est aussi une occasion de rassemblement et de joie partagée.

3- Tissage

Dans la *puna*, tandis que les hommes sont aux pâturages avec leurs troupeaux, les femmes tissent des lainages qui seront troqués ou vendus par leurs maris dans les villages de plus basse altitude. Dans la *suní* et la basse *puna*, le tissage n'est qu'occasionnel, hommes et femmes étant déjà entièrement occupés par le travail des champs et le soin des troupeaux. Il se fait cependant parfois simultanément avec la surveillance des animaux qui paissent.

¹ Traduit par nos soins du texte original : « [...] people approach it with much enthusiasm and a community spirit that is at its best. »

² Entretien réalisé et traduit par nos soins : « Van porque tienen que ir también, porque si no van, tienen una multa. Hay que saberlo. »



Figure 17 : Femmes de Cusibamba, basse *puna de Cusco, en train de filer¹**

Dans certains villages, les hommes prennent part au processus de fabrication en filant la laine tout au long de la journée, notamment durant leurs longs trajets à pied d'un champ à l'autre. Selon Jorge Flores Ochoa, premier et éminent spécialiste péruvien des villages de bergers, « à Paratía, quel que soit son sexe ou son âge, tout le monde file la laine » (FLORES OCHOA, [1968] 1979, p. 97)². Par contre, le tissage *per se* est principalement féminin : « les filles sont initiées très jeunes au filage et au tissage, en commençant par des pièces simples et de petits tissus » (FLORES OCHOA, [1968] 1979, p. 69)³. L'anthropologue ajoute :

Les femmes tissent des produits de troc tels que des sacs, des couvertures, des ponchos et des châles. Elles tissent aussi les beaux ponchos multicolores pour les hommes, ainsi que les *llijlla* -couverture- et *aqsu* -sur-jupes- décorées, les belles couvertures *qombi*⁴ et d'autres pièces plus petites comme les *wayaka* (un petit sac) et la *ch'uspa*⁵. Les hommes ne tissent que très peu, et quand ils le font, ils se bornent à fabriquer des tissus appelés *bayeta* (filés par eux-mêmes), qui sont utilisés pour le troc ou pour leurs propres vêtements. Ils fabriquent par ailleurs des ficelles, des cordes, des sandales, des frondes et des ceintures. (FLORES OCHOA, [1968] 1979, p. 98)⁶

¹ Photo prise par nos soins en juillet 2013.

² Traduit par nos soins du texte anglais : « *Everyone in Paratía, no matter what sex or age, takes part in spinning wool.* »

³ Traduit par nos soins du texte anglais : « *[...] the girls are introduced at an early age to spinning and weaving, beginning with simpler braids and small cloths.* »

⁴ Tissées.

⁵ Petit sac de laine pour la coca.

⁶ Traduit par nos soins du texte anglais : « *Women weave trade items such as sacks, blankets, ponchos, and shawls. They also weave the beautiful men's multicolored ponchos, as well as the decorated llijlla and aqsu skirts, the beautiful qombi blankets, and other smaller items such as the wayaka (a tiny sack) and the ch'uspa. Men weave very little, and when they do they limit themselves to making a fabric known as bayeta (homespun),*

Le filage permet donc de pallier un certain nombre de nécessités dans les villages où il se pratique. Selon Flores Ochoa, à Paratía, dans les années 1960, les femmes passaient le plus clair de leur journée à cette activité, dans la cour de leur maison, même les jours de grand froid, n'interrompant leur ouvrage que pour les tâches ménagères et le soin des enfants (FLORES OCHOA, [1968] 1979, pp. 99-100)¹.

Aujourd'hui, de moins en moins de femmes se consacrent à cette activité, car les textiles industriels de la vallée représentent une concurrence écrasante pour les communautés indigènes. À Cusibamba par exemple, les femmes ne tissent plus en vue de la vente mais uniquement pour les membres de leur famille.

4- Une journée dans les hautes Andes

En altitude, le quotidien se déroule essentiellement à l'extérieur. La journée de travail commence dès que la lumière du jour le permet et dure jusqu'à la tombée de la nuit.

Dans la *suní**, toute la famille se lève vers 3 heures du matin. Pour les hommes et les enfants, c'est l'heure des travaux domestiques. Pendant ce temps-là, les femmes préparent le repas qui leur servira de petit déjeuner et de dîner. Elles font bouillir aussi quelques tubercules, et grillent ou font bouillir du maïs et/ou des fèves, afin que chacun puisse emporter pour sa journée dans les pâturages et dans les champs. Hommes, femmes et enfants partent vers 7 heures, après le repas. Ils rentrent chez eux vers 17 heures, quand le ciel commence à s'assombrir. Les animaux sont alors attachés pour la nuit (CARHUALLANQUI, 1998, p. 70) et les femmes réchauffent le dîner. Vers 18 heures, il fait nuit, les familles dînent dans l'obscurité et à 19 heures, tout le monde se couche. Dans les villages qui bénéficient de l'électricité, la soirée peut se prolonger à la lumière d'une ampoule ou devant un D.V.D. de *huaynos*².

Les trois villages qui ont fait l'objet de nos observations de terrain nous ont offert trois exemples bien distincts. Le village de Chuqui s'endormait à la nuit tombante après un repas partagé dans la pénombre -faute d'électricité-, un transistor à piles berçant parfois le temps du coucher. Au contraire, celui de Mocca pouvait veiller un peu plus longtemps certaines semaines, celles où le courant arrivait sans obstacle jusqu'au lieu-dit pour en éclairer

which is used for trade or for their own clothing. They also make cords, rope, sandals, slings and belts. »

¹ « *The average woman, seated on a mast'aña, a circular straw mat, weaves for many hours during the day. She starts working at dawn, pausing only to cook, take care of the children, or perform other routine chores. The coldness of cloudy, windy days does not prevent her from working outside; her weaving cannot be done indoors because the huts are small and even colder than the outdoors. »*

² Musique andine dansée.

l'intérieur des maisons. Enfin, dans le hameau de Cusibamba -le mieux équipé des trois en électricité-, un certain nombre d'habitations sont dotées d'un téléviseur et d'un lecteur D.V.D., ce qui permet aux familles d'animer les soirées froides tout en étant installées dans leurs couvertures pour la nuit. Le temps de sommeil nocturne est donc relativement long dans la *suní** et la basse *puna**, mais a tendance à se raccourcir avec l'arrivée des technologies.



Figure 18 : Cuisine, Chuqui, *suní* d'Ayacucho¹

Dans la *puna*, dans les *estancias**, la journée se déroule de la même manière, à quelques détails près : les hommes partent dans les pâturages dès 4 heures du matin, pour rentrer entre 15 heures trente et 16 heures. Le village dîne vers 17 heures, on attache les animaux, et tous les habitants se couchent vers 19 heures. Cependant, pendant la nuit, il faut faire des rondes auprès des animaux. Il s'agit de veiller à ce qu'ils aillent bien et de prévenir les attaques des prédateurs (BOLIN, *Growing Up*, 2006, p. 96) (CARHUALLANQUI, 1998, p. 68 et 70). En dehors des *estancias*, dans les villages plus conséquents notamment en basse *puna*, la vigilance est moins nécessaire et les bergers peuvent dormir sans effectuer de rondes nocturnes.

Néanmoins, le quotidien est plus dur dans la *puna* que dans la *suní* : on dort moins, la nourriture est moins diversifiée, et on travaille plus tôt. En outre, la femme étant souvent à la maison, la vie de famille est différente : elle se déroule davantage autour du foyer. Cependant, en *puna* comme en *suní*, les fondements traditionnels culturels et familiaux convergent.

¹ Photo prise par nos soins.

B- Traditions familiales et éducation

1- Unions conjugales et mariage

Dans la *puna**, les villages de bergers sont généralement composés de proches cousins, ce qui rend délicat le choix du conjoint.

En effet, pour pouvoir se marier, il faut être séparés par quatre générations au moins, c'est-à-dire être cousins au troisième degré minimum. Cette règle est imposée en vertu de l'origine mythologique de l'homme et de la femme rapportée par Zuidema¹. Selon une légende andine, *Viracocha* -le créateur de tout- a engendré le soleil et la lune, respectivement père et mère d'une lignée masculine et d'une lignée féminine, comme le décrit Flannery dans le schéma ci-dessous.

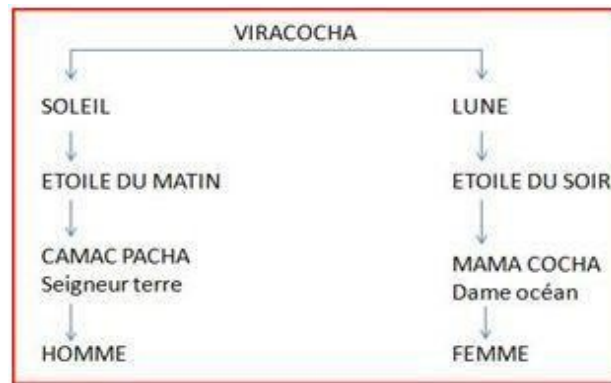


Figure 19 : Lignées mythologiques de l'homme et de la femme²

Selon cette généalogie du cosmos, le soleil a engendré l'étoile du matin, et la lune l'étoile du soir. L'étoile du matin a engendré *Camac Pacha*, « le seigneur terre », et l'étoile du soir *Mama Cocha*, « dame océan ». *Camac Pacha* a finalement engendré l'homme, et *Mama Cocha* la femme. C'est donc par respect pour ces quatre générations que l'homme et la femme ne doivent pas s'unir à un individu de leur famille proche (FLANNERY, 1989, p. 25)³. On

¹ Professeur émérite d'anthropologie en Illinois.

² (ZUIDEMA, 1967) in. (FLANNERY, 1989, p. 25)

³ « *In the beginning, said Santa Cruz Pachacuti Yamqui ([1613] 1963), there was only Viracocha – the hermaphrodite Creator, progenitor of Sun and Moon. Equally male and female, Viracocha was able to give rise to a male line headed by the Sun and a female line headed by the Moon. Sun gave rise to Venus as the Morning Star, termed “Grandfather” and considered male; Moon gave rise to Venus as the Evening Star, termed “Grand-mother” and considered female. Morning Star was in turn the father of Camac Pacha, “Lord Earth”; Evening Star was mother of Mama Cocha, “Lady Sea.” Finally, Lord Earth gave rise to Man, and Lady Sea gave rise to Woman. Because Man and Woman are descended from Viracocha through lineages that remained separate for four supernatural generations, Andean men and women should ideally take care to marry only spouses to whom they are unrelated over a distance of at least four generations* » En référence à (SANTA CRUZ PACHACUTI YAMQUI SALCAMAYGUA, [1613] 1879, pp. 229-328), repris par (ZUIDEMA, 1967)

considère que s'unir à son cousin de premier degré est un inceste, or c'est une faute que personne ne veut commettre, et pour cause :

[...] la crainte de l'inceste est si forte qu'elle a créé un monstre appelé le *ccarccacha*. Si un homme cohabite, par exemple, avec une sœur ou un cousin au premier degré, tous deux se transformeront en « lama-garou ». Tandis qu'il garde sa forme humaine le jour, le *ccarccacha* se transforme la nuit en un lama qui tourne autour des villages, généralement après deux heures du matin, poussant des cris de voix humaine. (FLANNERY, 1989, p. 31)¹

Cette punition de la part des divinités menace tout contrevenant à la règle des trois générations à respecter.

Paradoxalement, les premiers Incas -n'ayant ni père ni mère connus²- se disaient enfants du soleil, et la consanguinité était considérée comme une garantie de cette double filiation directe. L'empereur et sa femme descendaient tous deux du soleil, et la règle pour eux était de préserver la double lignée. En effet, d'après Murúa, la tradition rapporte que la première fratrie inca qui sortit du mont *Tambotoco*, commença à pérégriner sans destination déterminée. En chemin, *Manco Capac* -qui allait devenir le premier monarque inca- s'unifia à sa sœur *Mama Ocllo*, ce qui était encore considéré comme un inceste, mais par la suite, devint règle d'or jamais violée entre les empereurs incas : le monarque épousait sa sœur, ainsi son successeur était-il descendant du Soleil, de sa lignée paternelle comme de sa lignée maternelle³ (MURÚA, [1611] 2001, p. 40).

Pourtant, dans tout l'Empire inca, l'inceste était formellement interdit aux sujets. Le monarque interdisait aux hommes toute relation sexuelle avec leur fille, leur sœur ou leur parente proche. Selon Murúa, les tribus pré-incas punissaient déjà sévèrement toute entorse à cette loi : « on tuait [les contrevenants] et on les enterrait dans les chemins ou les collines comme peine exemplaire » (MURÚA, [1611] 2001, p. 38)⁴. Aujourd'hui, les sanctions sont moins craintes, car les habitats sont dispersés et les populations beaucoup moins surveillées par leurs autorités. Seuls les rappels mythologiques -la *ccarccacha*- ou religieux -en présence de représentants catholiques- de la loi morale régulent les mœurs. Comme nous le verrons

« *In the Río Pampas area of central Ayacucho, those who are ayllu ("close kin") cannot marry, while kary ayllu ("distant kin") are those who can.* » (FLANNERY, 1989, p. 30), en référence à (ISBELL, 1985)

¹ Traduit par nos soins du texte original : « *Fear of incest is so strong that it has created a monster called the ccarccacha. Should a man cohabit, for example, with a sister or a first cousin, each will be turned into a were-llama. Maintaining his or her human form by day, the ccarccacha is converted at night into a llama who circles the settlement, usually after 2 A.M., crying in a human voice.* »

² Sauf Mama Huaco, selon Felipe Guaman Poma de Ayala, même s'il dit aussi que leur mère est la lune. Les autres *cronistas* ne reconnaissent comme ascendant des Incas que le Soleil.

³ C'est ainsi que naquit *Sinchiroca Inca*, deuxième empereur inca.

⁴ Traduit par nos soins du texte original : « [...] *los mataban y enterraban en los caminos y mojones para escarmiento, y en memoria ponían en las sepulturas unas piedras blancas* ».

dans la troisième partie de ce travail, l'institution du mariage est une préoccupation importante chez les missionnaires chrétiens dans les villages autochtones.¹

Pour cause, la famille andine ne débute pas par le mariage. Avant l'engagement définitif, il existe une pratique appelée le *servinakuy*, qui concerne les femmes à partir de quinze ans, et les hommes dès l'âge de dix-sept ans (FLORES OCHOA, [1968] 1979, pp. 61-62 et 66). Ce dernier est initié par la demande en mariage *-tapuypa*², dont Rosa María Carhuallanqui donne une illustration :

[A 7 ou 8 heures du soir,] le père, le parrain de baptême, les oncles et les personnes associées à la famille, accompagnent le prétendant, apportant avec eux de l'alcool, de la coca et des cigarettes. [...] C'est le grand frère ou le père du prétendant qui fait la demande. (CARHUALLANQUI, 1998, pp. 54-55)³

Le jeune, son parrain et ses parents se rassemblent et s'invitent donc chez les parents de la jeune fille.

Outre la rencontre entre les deux partis et la demande en mariage, l'usage du *tapuypa* suit un objectif précis. Selon Flores Ochoa, la qualité des cadeaux -boissons, coca, cigarettes et nourriture- « exprimera l'estime qu'ils portent à la famille de la future femme, et en même temps manifeste le potentiel économique du prétendant. »⁴ Chaque geste est important pour que les deux bords bâtissent leurs relations sur des bases bonnes et durables.

Ce rassemblement des deux familles inaugure le *servinakuy*, qui a vocation à précéder le mariage civil ou le mariage catholique. Il s'agit donc d'une sorte de période de fiançailles en concubinage qui se termine à la date du mariage, qu'il soit catholique ou civil. Durant ce temps d'attente, les fiancés concubins vivent ensemble au sein de la famille du prétendant :

Si la demande a été acceptée, et s'il n'y a pas de mauvais présage à son encontre, le nouveau couple se rend chez le père du fiancé pour commencer leur nouvelle vie. A ce moment-là, les parents leur donnent des alpagas -ceux qui leur ont été assignés à leur naissance ainsi que ceux qu'ils ont reçus à leur baptême et à leur première coupe de cheveux. (FLORES OCHOA, [1968] 1979, p. 66)⁵

¹ Cf. Partie 3, III-, A-, 3- Vie de famille.

² Se dit aussi *Tapunakuy* ou *Huarmi-palabrakuy*, suivant les lieux.

³ Traduit par nos soins du texte original : « [A las 7 u 8 de la noche.] acompañan al novio su padre, padrino de bautizo, tíos, familiares de respeto, llevando consigo trago, coca, cigarro. [...] La pedida de mano la realiza el hermano mayor o el padre. »

⁴ Traduit par nos soins du texte anglais : « When a courtship is pursued in the ideal traditional way, the suitor and his parents go to the girl's house, preferably at night, taking gifts. The quality of the drink (alcohol, beer, and wine), coca, cigarettes, and food they bring will express the esteem in which the future wife's family is held, and at the same time publicize the economic potential of the suitor. » (FLORES OCHOA, [1968] 1979, p. 66)

⁵ Traduit par nos soins du texte anglais : « If the suit has been accepted, and there are no evil omens against it, the bride and groom go, to the house of the groom's father to begin their new life. At this time the parents give them alpacas – those allotted to them when they were born as well as those received at their baptism and first haircutting. »

C'est la pratique traditionnelle dans les hautes Andes, même si elle connaît de plus en plus d'exceptions, notamment dans les villages les moins enclavés.

Cette période du *servinakuy* peut encore se terminer légitimement par une séparation. Dans ce cas, les enfants issus de cette union resteront avec leur mère ou leur père, avec l'aide de leurs grands-parents (FLORES OCHOA, [1968] 1979, p. 67)¹. C'est l'usage le plus fréquent. En pratique, les mariages dans les Andes sont si festifs que les *comuneros** ont rarement les moyens de les organiser. Ainsi, dans la grande majorité des cas en haute altitude, le *servinakuy* dure toute la vie, ne donnant lieu à aucun engagement définitif. Donc, il n'y a pratiquement jamais de mariage et ils vivent en concubinage.

Cependant, pour que les couples se forment et s'établissent ensemble, il est nécessaire d'établir des contacts et des liens avec des hameaux voisins, et ces liens sont noués et entretenus par l'institution du *compadrazgo*².

2- « *Compadrazgo* »

Lors d'un baptême ou lors de tout autre rite concernant l'enfant³, ses parents lui choisissent un parrain, *padrino*, et/ou une marraine, *madrina*. Les parents et les parrains-marraines deviennent ainsi compères⁴ -*compadres*⁵-, et commères⁶ -*comadres*⁷. Cette institution s'appelle donc le *compadrazgo*.

Lorsque les bergers de la *puna** descendent dans la *suní** ou dans la *quechua** pour échanger des biens marchands, ils doivent trouver des lieux où dormir, en chemin et surtout dans les villages où ils vendent ou font du troc. Lorsqu'ils demandent l'hospitalité, ils doivent démarcher les villageois pour savoir qui aurait une cour pour les héberger eux et leurs animaux (CARHUALLANQUI, 1998, p. 93)⁸. Avec le temps et les liens qui se nouent,

¹ « *Marriage itself is easily dissolved (t'akanakuy). If a couple has a disagreement, they may break the contract and return to their parents' homes. If there are children, they are cared for by either partner or by the grandparents. People separated in this way are not severely criticized unless their separations are repeated and frequent, and they have a good chance of entering into a new marriage. Widowers with children rarely remarry, although nothing stops them from doing so.* »

² Liens des parrains et marraines avec les parents de leurs filleules et entre eux.

³ Ou le jeune adulte.

⁴ Compère : « Le parrain, par rapport à la marraine » (LAROUSSE, 1956).

⁵ *Compadres* : « Parrain d'un enfant, par rapport à la marraine et aux parents de ce dernier (notre traduction) » (LAROUSSE, 2005).

⁶ Commère : « Marraine, par rapport au parrain » (LAROUSSE, 1956).

⁷ *Comadre* : « Marraine d'un enfant, par rapport au parrain et aux parents de ce dernier (notre traduction) » (LAROUSSE, 2005).

⁸ Un berger: « *Esa tarde, como llegamos a un pueblo buscamos un alojamiento que tenga corrales, ahí*

notamment grâce aux enfants qui voyagent avec eux, ils créent des relations de *compadrazgo* : ils trouvent un parrain ou une marraine pour leur fils ou leur fille en vue des rites à venir, s'assurant ainsi une relation pérenne avec la maisonnée qui les accueille (CARHUALLANQUI, 1998, pp. 94-95 et 152)¹.

Cette institution a dans les hautes Andes une fonction hautement sociale. En effet, le parrain et le filleul ont des obligations mutuelles : le parrain doit seconder les parents dans l'éducation de l'enfant (CARHUALLANQUI, 1998, pp. 52-53)² et, en échange, l'enfant doit lui rendre des services tout au long de sa vie. Par exemple, si l'enfant vit près de chez son parrain, il l'aide dans ses travaux comme il aide ses parents.

Dans tous les cas, on choisit de préférence des parrains riches, influents et/ou instruits, qui puissent être un appui lors de litiges, assurer un avenir à leurs filleuls et/ou seconder leur éducation de manière éclairée (FLORES OCHOA, [1968] 1979, pp. 68-69) (SALERNO, 2002-2003, pp. 99-100) (BOLIN, *Growing Up*, 2006, p. 48). Cela peut entraîner des dérives : il arrive souvent que le parrain abuse de son filleul, sous le prétexte que ce dernier a le devoir de le seconder. Le père Giovanni Salerno, médecin missionnaire depuis 1968, décrit la situation en ces termes :

[...] souvent [le baptême] était la cérémonie officielle par laquelle un enfant devenait pratiquement un esclave. Le parrain, en effet, se servait du lien créé par le baptême pour faire des esclaves, non seulement de son filleul, mais encore des autres membres de sa famille. Pour ce motif, pendant deux années, je n'ai administré aucun Baptême à Tambobamba: il y avait bel et bien péril que ce sacrement ne devînt occasion d'oppression et d'exploitation à l'égard de ces pauvres gens. [...] À Cotabambas, l'Évêque me donna la permission de célébrer les baptêmes sans parrains. Mais un jour, alors que j'étais en train de baptiser onze enfants, accompagnés de leurs parents, arriva un patron, un monsieur important de la région de la forêt amazonienne, qui venait chaque année à Cotabambas pour faire des contrats avec les parents du village et prendre leurs enfants devenus déjà assez grands. Ce patron avait besoin de main-d'œuvre et pour cela gardait [le contact] avec les familles pauvres de Cotabambas, pour mettre la main sur leurs enfants dès qu'ils avaient un peu grandi, avec le prétexte qu'il penserait à leur avenir à tous! [...] Que d'enfants ai-je vus esclaves de patrons cruels, qui étaient précisément leurs parrains de baptême! Je ne pourrai plus jamais oublier certains de ces enfants que j'ai vus fouetter par leurs patrons pour de petites désobéissances ou pour de simples distractions! (SALERNO, 2002-2003, pp. 99-101)

comenzamos agarrar las llamas y descansamos, preparamos nuestra cama al lado de las llamas por más que nos dicen la gente más buena; pasa Sra. Al comedor! Nosotros no aceptamos, nosotros tenemos esa costumbre siempre, tenemos que amanecer al lado de nuestra llama, nuestra carga la peloneamos (juntar uno sobre otro) como un corral y al día siguiente sin tomar desayuno nos vamos levantando la carga y arreamos las llamas. »

¹ « *Estos alojamientos que buscan se hacen rutinario; siempre que viajan llegan en la misma persona llegando incluso a iniciarse relaciones de compadrazgo para poder llegar con más confianza* », « *y como venían con sus niños, se hacían amistades con alguien y trataban de conseguir compadres para bautizar a sus hijos, ahí llegaban con confianza a la casa de sus compadres.* »

² « *Los padrinos que son del lugar velan por sus ahijados en su comportamiento e intervienen hasta cuando sean casados.* »

Le *compadrazgo* est donc une institution qui comporte des dangers pour les familles vulnérables. Ces dernières espèrent obtenir par ce biais un avenir pour leurs enfants, comme par exemple un poste dans une exploitation agricole. Malheureusement, les filleuls sont parfois employés par leurs parrains, mais sans recevoir de salaire de leur part. Les missionnaires catholiques ont un rôle à jouer pour éviter ces dérives, car les liens de *compadrazgo* les plus importants sont noués lors des baptêmes catholiques.

Ainsi, lorsque les parrains sont des membres de la communauté, cela favorise la cohésion sociale au sein du village. En revanche, lorsqu'ils sont choisis dans les communautés voisines, cela instaure et alimente les relations entre les villages¹. Le *compadrazgo* a donc un rôle de ciment social, mais offre également de bonnes conditions pour l'avenir socioprofessionnel des enfants.

3- L'art d'élever les enfants

Dans la haute Cordillère, les familles sont nombreuses. Les moyens de contraception existent², et même les plantes abortives³, mais ils ne sont pas très fiables. Dans certains villages, les femmes vont jusqu'au dispensaire le plus proche pour recevoir une injection qui stérilise la personne pour une durée de trois mois. Cependant, en règle générale, les indigènes ne cherchent pas à limiter les naissances (FLORES OCHOA, [1968] 1979, p. 58)⁴. En effet, outre la joie qu'ils procurent, les enfants représentent un supplément de main d'œuvre et « la

¹ Cela crée des obligations entre les *compadres*, impliquant notamment la présence du parrain et de la marraine aux rites de passage de leur filleul, et inversement.

² « *One of the healers suggested that juice made from parsley taken for two days for breakfast at the beginning of menstruation can prevent conception since it cools the body, but he cautioned that this does not work with all women.* » « [...] *guinea soup, taken three times on the day after giving birth, prevents conception for several years. Some Chillihuani villagers assert that the water in which the plants añu or maswa (Tropacolum tuberosum) has boiled also serves to prevent conception. Some healers are aware of the rythm method, but there are few calendars in the village, and menstruation is not regular in many women. Abstinence during times of greatest fertility is not much adhered to. The herb ruda (Sp.; Ruta graveolens [...]) is abortive in concentrated form but is considered damaging to the body if not taken in the appropriate way.* » (BOLIN, *Growing Up*, 2006, pp. 16-17)

³ Ceux qui détiennent ces savoirs sont les guérisseurs. Ils préconisent par exemple des infusions d'*oqhe qora* (*Descurainia titicacensis Walp*) trois fois par jour au moment des règles. (BOLIN, *Growing Up*, 2006, pp. 16-17)

Exemples de différents moyens de contraception connus dans les hautes Andes : l'infusion d'*oqhe qora* (*Descurainia titicacensis Walp*), le jus de Percy, la soupe de cochon d'Inde, l'eau de cuisson de la *maswa* (*Tropacolum tuberosum*), l'observation du cycle hormonal.

Exemple d'abortif connu dans les hautes Andes: la *ruda* (*Ruta graveolens*), « rue » en français, sous forme de concentré, mais dangereuse pour le corps de la femme si elle n'est pas prise de manière appropriée (BOLIN, *Growing Up*, 2006, pp. 16-17). Elle est aussi utilisée dans le vieux monde depuis l'Antiquité (GOURAUD, 1838-1839, p. 54).

⁴ « *Contraceptives are not used in Paratía. Although people have the idea that the use of ether can cause abortions, births are hardly ever prevented.* »

plus sûre des assurances vieillesse » (SALERNO, 2003) pour leurs parents, car ces derniers espèrent toujours en être entourés de quelques-uns dans leurs vieux jours. De plus, dès leur plus jeune âge, les enfants rendent service à la maison, dans les champs et dans les pâturages (FLORES OCHOA, [1968] 1979, pp. 60-61)¹.



Figure 20 : Enfants de Chuqui, *sunis d’Ayacucho²**

Leur éducation est avant tout basée sur l’exemple. Ils n’ont ni objet, ni culture, ni activité, ni espace qui leur soient propres. Leur vie est mêlée à celle des adultes (BOLIN, *Growing Up*, 2006, p. xvi)³. Flores Ochoa a lui aussi observé ce mode d’éducation chez les bergers : à Paratía, « [...] les groupes composés exclusivement d’enfants sont rares, à moins d’être à l’école. Grâce à cela, les enfants deviennent socialement matures très tôt » (FLORES OCHOA, [1968] 1979, p. 61)⁴. En effet, nos séjours dans les familles nous ont permis de constater cet état de fait : l’activité quotidienne de l’enfant consiste à travailler aux côtés de ses parents. Par exemple, dès huit ans, les fils des bergers accompagnent les caravanes

¹ « *Both male and female children start to help with tasks in the home, doing small domestic chores such as peeling potatoes, bringing water for cooking, lighting the fire, washing dishes, collecting wood and manure, and taking care of younger brothers and sisters* », « *Boys are initiated into herding at the age of five or six, and before they reach ten are taking part in trading trips.* »

² Photo prise par nos soins.

³ « *In the remote regions, children's culture is not separate from that of adults. There are no children's stories, songs or dances. Children participate in the adult world from an early age and soon become important members of society.* »

⁴ Traduit par nos soins du texte original : « *Groups consisting solely of children are rare, except when they are attending school. Because of this, children reach social maturity at a very early age.* »

marchandes vers la vallée (FLORES OCHOA, [1968] 1979, pp. 102-103)¹. À 10 ans, un enfant de berger travaille déjà de manière autonome (CARHUALLANQUI, 1998, p. 54)². Ainsi, nous avons pu accompagner les enfants des hautes Andes dans les pâturages, notamment les samedis et les dimanches, mais également les soirs après l'école.

Les femmes allaitent leurs enfants le plus longtemps possible. C'est la manière la plus économique de les nourrir ; la plus pratique aussi, surtout dans les villages de *suní**, où les femmes passent leurs journées dans les pâturages. Les nourrissons sont emmaillotés : lorsque leur mère est à la maison, ils restent allongés près d'elle ; et lorsqu'elle est dans les pâturages, ils sont portés allongés dans une couverture, sur son dos. Lorsqu'ils commencent à marcher, ils portent une tunique : ils sont plus libres de leurs mouvements (FLORES OCHOA, [1968] 1979, p. 51)³. Lorsqu'elles se déplacent, leurs mères les portent alors assis dans une couverture, sur leurs dos. Par-dessus leurs épaules, les petits enfants observent la vie des adultes.

Sauf problème de santé ou de couple, une famille compte plus de cinq enfants. Néanmoins, le nombre d'enfants peut être volontairement limité lorsque l'allaitement est trop difficile, comme en témoigne cette mère de famille de la *suní* d'Ayacucho -par l'intermédiaire de l'institutrice du village Marisol Gonzalez pour la traduction à l'espagnol- :

[...] elle avait eu quatre enfants qui se suivaient, mais elle n'avait jamais de lait pour donner le sein à ses enfants. Donc elle souffrait. Elle portait toujours un thermos, elle peinait. Elle demandait à Dieu de ne plus avoir d'enfants parce qu'elle souffrait beaucoup. Et Dieu l'écoula, et elle n'eût plus d'enfant. Mais au bout d'environ dix ans, elle eut un fils, le dernier [...]. Et c'est pour cela qu'elle n'a pas eu plus d'enfants. Parce qu'ici, avant, les gens avaient beaucoup d'enfants, mais elle, elle n'en a que cinq. [...] Elle a demandé à Dieu de ne pas avoir d'enfant parce qu'un de ses fils est mort faute de lait, c'est pour cela qu'elle Lui a demandé. (Évangélique, 2012)⁴

¹ « *These trips, especially the longer ones to places several days away, involve some work reserved for the men. Apprenticeship starts very early; even children of about seven or eight may accompany their father in his regular travels through the southern Peruvian Andes.* »

² « *A partir de los 10 años, de igual manera el hombre y la mujer son responsables en los trabajos que se les asigna como parte de la sociedad pastoril. A los 15 y más ya son diestros.* »

³ « *During infancy, both sexes wear the wara or phalika, a rectangular cloth wrapped around the body and fastened in the middle by a woven belt (chumpi).* » *Les garçons portent du blanc, et les filles du rouge.* »

⁴ Entretien réalisé par nos soins, interprété du quechua à l'espagnol par l'institutrice Marisol Gonzalez et traduit au français par nos soins : « [...] *había tenido cuatro hijos seguidos, pero ella nunca tenía leche, para poder mamar a sus hijos. Entonces ella sufría. Llevaba un termo siempre, [...] sufría mucho. Pidió a Dios de que ya no tenga más hijos porque sufría mucho. Eso también Dios le escuchó y ya no tuvo hijos. Pero después más o menos de diez años, tuvo un hijo, el último [...]. Y por eso no tuvo más hijos, porque acá, más antiguamente, las personas tenían muchos hijos, pero ella tiene sólo cinco [...]. Ella ha perdido a Dios para no tener hijo porque un hijito murió por falta de leche, por eso le ha perdido.* »

Cette femme perçoit sa famille comme peu nombreuse et considère cet état de fait comme un choix personnel. Ce type de décision n'est pas courant dans les hautes Andes, il relève généralement de raisons médicales sérieuses ou des situations d'insécurité familiale.

Dans ce dernier cas, une mère peut aussi choisir de ne plus avoir d'enfant lorsqu'il y a maltraitance envers elle ou envers eux. Par exemple, lors de nos séjours en altitude, nous connaissons le cas d'un couple encore jeune -le mari et sa femme ont trente ans chacun- qui a seulement trois enfants, le dernier ayant neuf ans. La mère de famille nous confie que le père frappe sa fille, et qu'elle-même ne supporte plus la violence de son conjoint. Faute de pouvoir les protéger, elle fait le choix de ne plus concevoir d'enfants. Pour ce, elle se fait faire une injection contraceptive tous les trois mois au dispensaire le plus proche.

On voit donc que, sauf problème de santé ou de couple, avoir des enfants dans les hautes Andes n'est pas tant une contrainte qu'un avantage. Les plus jeunes s'éduquent en observant les adultes et en vivant parmi eux, tout simplement. Ils ne sollicitent donc pas outre mesure l'attention de leurs parents. De plus, ils créent des occasions de réjouissances, car les étapes majeures de leur croissance sont célébrées en famille, à travers un certain nombre de rites.

4- Rites de passage

Les rites dits « de passage » sont ceux qui correspondent aux grandes étapes de la vie d'une personne. Certains sont synchrétiques et d'autres catholiques. Les prêtres et religieux missionnaires ont donc un rôle à jouer dans les seconds, auxquels ils préparent et officient, selon des normes qui évoluent à mesure que se succèdent les courants pastoraux et les directives des autorités ecclésiales.¹

Le premier rite pratiqué sur l'enfant est le baptême andin, appelé *unuchakuy* (BOLIN, *Growing Up*, 2006, p. 48) en quechua de Cusco et *yacuchan* ou *yacupa* en quechua d'Ayacucho. À Cachi (*puna**, Junín), il a lieu le troisième jour après la naissance. La famille prépare une réception pour ses proches parents :

Le parrain arrive avec un petit cadeau pour l'enfant. Après avoir mâché la coca, il prend le verre empli d'eau, il y plonge les fleurs, et tout en récitant le Notre Père, mentionnant le prénom et le nom du futur filleul, il l'asperge de gouttelettes de *Yacupa*² dans la bouche. Après cela, [les parents et le parrain] se donnent la main et se prennent dans les bras en

¹ Cf. Partie 2, I-, B- Approches missionnaires au XXe siècle.

² Un mélange d'eau et de sel.

disant qu'ils sont *compadres*. Et ce jour-là, ils fixent la date du baptême. (CARHUALLANQUI, 1998, p. 52)¹

Ces rites scellent et renforcent donc les liens familiaux. En outre, ils créent et alimentent des liens interfamiliaux lorsque le parrain ou la marraine ne sont pas de proches parents. Ces derniers deviennent alors membre du *ayllu**, c'est-à-dire de la famille au sens large. Ainsi, outre son aspect religieux, le baptême andin revêt aussi un rôle social, dans un cadre familial très restreint. Par ailleurs, il ne nécessite ni démarche administrative ni présence missionnaire, c'est pourquoi il précède le rite chrétien.

Le baptême catholique a lieu lors du passage du prêtre dans le village, ou dans un village proche, généralement une fois l'an, le jour de la fête patronale, parfois également autour de Noël, de Pâques ou de la Toussaint. Le prêtre procède à la célébration de la messe, puis aux baptêmes². Ainsi, ce sacrement revêt un aspect social beaucoup plus large que le baptême andin, car il se déroule en présence de toute la communauté. Après la cérémonie, le prêtre reprend la route et les parents du nouveau baptisé accueillent les membres de leur famille ainsi que le parrain -qui est mis à l'honneur- pour manger, boire et danser jusque tard dans la nuit (CARHUALLANQUI, 1998, p. 52)³. Ce rite de passage précède généralement la première coupe de cheveux de l'enfant, qui marque son sevrage.

L'usage d'une cérémonie de première coupe est une pratique incaïque qui rassemble la famille étendue et le parrain ou la marraine. La célébration commence par un repas de fête, puis l'assistance fait une offrande aux divinités, et boit à la santé et à la prospérité de l'enfant. La cérémonie centrale peut alors avoir lieu : elle comprend la coupe des cheveux (enterrés dans un lieu sacré), puis la remise des cadeaux et des promesses de cadeaux (BOLIN, *Growing Up*, 2006, pp. 51-52), après quoi la fête se prolonge plus ou moins selon les usages locaux. Le rite de passage suivant n'a lieu que lorsque l'enfant atteint l'âge de fonder sa propre famille.

Nous avons déjà évoqué le rite du mariage andin, ou *servinakuy*, comme ouverture d'une période de fiançailles avec concubinage. Suite à cette étape de transition, le couple peut

¹ Traduit par nos soins du texte original : « *El padrino llega con un pequeño presente para el niño, luego de chacchar coge el vaso con agua, sumerge las flores y rezando el Padrenuestro, mencionando su nombre y apellido del futuro ahijado, le esparce gotitas de Yacupa en la boca, después de esto, se dan la mano y se abrazan diciendo que son compadres y ese día fijan la fecha del bautizo.* »

² Et aux mariages le cas échéant.

³ Baptême: « [...] *generalmente [tiene lugar] el día central de la fiesta patronal* ». Il y a d'abord une messe, ensuite une procession en l'honneur du saint patron du village. « *[Luego] van todos los familiares y el padrino a la casa, según la voluntad y economía agasajan al compadre. En el corredor colocan una mesa y bancos y los padres entran con el cumplimiento que contiene cuy, gallina o frutas bien preparados, adornados en unos recipientes que poseen para la "ocasión". Luego de comer, bailan y beben licor hasta cierta hora de la noche.* »

choisir de contracter un mariage civil ou un mariage religieux. En pratique, les autochtones -trop peu lettrés- sont généralement découragés d'avance à la pensée des documents administratifs à remplir, c'est pourquoi la majorité des couples ne sont pas mariés. Cependant, le mariage civil est plus accessible que le religieux. En effet, le sacrement catholique réclame une préparation auprès des missionnaires, une rémunération pour le prêtre et une fête familiale onéreuse. De plus, il est souvent plus rapide d'obtenir un rendez-vous dans une mairie qu'une visite missionnaire catholique dans un village d'altitude. Par exemple, dans le village de Paratía, dans les années 1960, « les mariages civils [pouvaient] être contractés chaque jeudi à la municipalité, [alors que] les cérémonies religieuses [étaient] célébrées par le prêtre de la paroisse*, qui ne [venait] que deux fois dans l'année pour les fêtes » (FLORES OCHOA, [1968] 1979, p. 65)¹. Par conséquent, comme nous avons pu l'observer lors de nos enquêtes de terrain, à l'issue d'un *servinakuy*, le mariage consiste plus couramment en un engagement civil que religieux. Lorsqu'il a lieu, le mariage est le dernier rite de passage avant la mort.

Pour les paysans des hautes Andes, la mort n'est qu'un instant, un passage vers une vie meilleure (CARHUALLANQUI, 1998, p. 57)². On entre dans le monde d'en haut, ou *hanaq pacha*, où la terre est toujours fertile et les troupeaux toujours abondants. Ainsi, le rituel revêt certes un aspect de tristesse à cause de la séparation, mais aussi un aspect de joie, car le défunt part pour le paradis andin. Avant les funérailles, tout le cercle social du défunt se réunit pour le veiller. C'est le *velakuy* :

Les uns après les autres, les gens apportent des fleurs, des bougies qu'ils placent autour du défunt. [...] Toute la nuit durant, les personnes présentes commentent les vertus et les exploits du défunt. Elles parlent aussi de leurs croyances et de leurs superstitions. (CARHUALLANQUI, 1998, p. 58)³

Le passage du *kay pacha* (monde présent) au *hanaq pacha* (au-delà) est donc accompagné par un rite très important et long. Il dure toute la nuit qui suit le trépas. Les proches accompagnent donc le défunt vers le paradis andin. En situation de mission, cette notion d'au-delà -que nous

¹ Traduit par nos soins du texte anglais : « *In Paratía, civil marriages can be contracted every Thursday at the municipal offices, and as a result these are more numerous than the religious ceremonies performed by the parish priest, who comes only twice a year for the fiestas.* »

² « *El estudio de la Rama Dorada (FRAZER, 1951) nos muestra que para el hombre primitivo la muerte tiene significado primordialmente como un paso hacia la resurrección.* » En référence à (MALINOWSKI, [1948] 1985, p. 14)

³ Traduit par nos soins du texte original : « *La gente va llevando flores, velas que colocan alrededor del muerto. [...] durante toda la noche los asistentes comentan las virtudes y las hazañas del difunto, también hablan sobre sus creencias y supersticiones.* »

présentons dans le chapitre qui suit¹- connaît une évolution en fonction des croyances des différentes Églises².

Les obsèques sont célébrées à l'issue du *velakuy*. La cérémonie est syncrétique :

Avant de sortir de la maison, on prononce un court sermon en présence d'un « *rezador* » qui interprète des chants et des prières. Le *rezador* est celui qui remplace le prêtre ou qui est missionné par la famille du défunt le temps des funérailles. (CARHUALLANQUI, 1998, pp. 58-59)³

Le *rezador* peut aussi être le catéchiste*, c'est-à-dire le représentant laïque de l'autorité religieuse au sein du village. La communauté se dirige en procession vers le cimetière. Ensuite, les villageois debout autour de la fosse, déposent chacun une poignée de terre sur le corps. Lorsque le trou est rempli, on plante en terre une croix en bois (BOLIN, *Growing Up*, 2006, pp. 59-60)⁴. Selon certaines croyances, l'âme erre d'abord pendant huit jours sur terre avant de rejoindre l'au-delà. La famille procédera donc à un rituel supplémentaire huit jours après le décès de son proche (BOLIN, *Growing Up*, 2006, p. 60)⁵.

En résumé, il existe cinq rites de passage, à savoir le baptême et le mariage - qui comportent chacun une « version syncrétique » et une « version catholique » - la première coupe de cheveux, les funérailles et dans certaines régions le départ de l'âme pour le *Hanaq Pacha* le huitième jour après le décès..

5- Rôles propres au sein de la famille

Le père de famille, la mère, et chacun des enfants en fonction de l'âge, du sexe et de l'ordre des naissances, ont une place et un rôle propre dans la famille.

Dans la *puna**, le père de famille est considéré comme propriétaire des biens. Cette distinction se fait sentir dès les premiers rites de passage, à travers le nombre de cadeaux

¹ Cf. Partie 1, III-, A- Cosmologie andine.

² Cf. Partie 3, I-, B-, 1- Pratiques religieuses traditionnelles.

³ Traduit par nos soins du texte original : « *Antes de salir de la casa se da un pequeño sermón acompañado por un rezador quien interpreta cantos y oraciones. El rezador es quien reemplaza al sacerdote u es contratado por los dolientes para el tiempo que dura el funeral.* »

⁴ « *The mourners stand around the grave and each one sprinkles a handful of loose earth over the body until the hole is filled. Then a young man in a black cape sticks a wooden cross with Ramon's name and the date of his death into the earth. [...] No priest is present in the village; the dead are sent in their journeys by family and friends.* »

⁵ « *Some people say that the spirit of the deceased wants to take others with him to the grave. The alma (Sp., soul) of even a good person can cause problems for some time after his death. When a coca k'intu is offered, nothing bad will happen* », « *As is common throughout the region, 8 days after death, family and friends, accompanied by a rezador (Sp.), a man who officially prays for the soul of the deceased, walk to the cemetery to say good-bye to the departing spirit. They bring offerings of bread, fruits, sweets, and other products that were bartered in the valley, depositing them on the grave in a gesture of reciprocity. The people remain by Ramon's grave, drinking chicha, talking about the dead boy, and crying.* »

reçus : « en général, les garçons ont plus d'alpagas que les filles, parce que l'on considère que les filles épouseront un jour un homme qui aura un troupeau assez grand pour leur permettre d'élever leur famille. » (FLORES OCHOA, [1968] 1979, p. 96)¹ C'est donc l'homme qui, dans la famille apporte les biens matériels tels que les animaux et les semences. Il part de ce capital acquis en cadeau dans son enfance, auquel il ajoute ce qu'il reçoit de sa femme lorsqu'ils commencent à vivre ensemble. Au cours de sa vie, il peut aussi hériter de ses parents :

L'héritage d'animaux était supposé patrilinéaire, les lamas étant distribués parmi les fils après la mort de leur père. Dans ces cas-là, le *piwi churi*, ou fils premier né, recevait plus d'animaux que ses plus jeunes frères. Si les garçons étaient très jeunes, leur mère, devenue veuve, pouvait garder les animaux et les leur donner pour leur installation lorsqu'ils se mariaient. [...] Si un homme meurt sans fils héritier, son troupeau est distribué à ses proches parents des deux côtés de la famille, en prenant en compte les besoins de chacun. (FLANNERY, 1989, p. 89)²

Ce sont donc les hommes uniquement qui sont considérés comme les principaux détenteurs des biens dans le foyer : la femme n'est pas tenue d'apporter autant d'animaux que son conjoint dans leur troupeau commun initial, et elle ne joue qu'un rôle de transmission des biens à ses fils en cas de veuvage. Cette vision du rôle de la femme tend à évoluer en présence de religieuses missionnaires, notamment lorsque celles-ci vivent dans le village et fournissent de la nourriture et des vêtements aux familles dans le besoin.

Si le père possède les biens de la famille, c'est en revanche la mère qui en est la gérante. Par exemple, Inge Bolin rapporte qu'à Chillihuani, dans la région de Cusco, « on prie pour que le premier-né soit une fille », car « cela présage que la famille aura de la chance et sera riche. » En effet, « les femmes sont les économistes du foyer » (BOLIN, *Growing Up*, 2006, p. 14 et 23)^{3,4} De même, l'anthropologue Orta témoigne d'une scène qui illustre bien cette réalité dans les Andes boliviennes :

¹ Traduit par nos soins du texte anglais : « *In general, boys have more alpacas than girls because it is assumed that girls will eventually marry a man with sufficiently large herd to permit them to raise their family.* »

² L'emploi du passé tient au fait que lorsque Flannery écrit, les villages qui ont fait l'objet de ses observations n'existent plus, en raison des déplacements dus à la guerre civile. Traduit par nos soins du texte original : « *Inheritance of animals was supposed to be patrilineal, with the llamas being divided among the sons after a father's death. In such cases, the piwi churi, or firstborn son often received more animals than his younger brothers. If the boys were very young, their widowed mother might keep the animals and give them to her sons in installments as they married* », « *Should a man die with no male heirs, his herd would be divided among his relatives on both sides of the family, with consideration given to individual needs.* »

³ Traduit par nos soins du texte original : « *In the high Andes people pray for the firstborn to be a girl, contrary to many other countries where the firstborn is hoped to be a boy* », « *a family will experience good luck and economic well-being if the firstborn is a girl. [...] women are the household economists.* »

⁴ Les propos d'Orta et de Flannery corroborent ceux de Bolin : « *In general, boys have more alpacas than girls because it is assumed that girls will eventually marry a man with sufficiently large herd to permit them to raise their family.* » (FLORES OCHOA, [1968] 1979, p. 96)

Dans mes premières expériences à Qhunqhu Milluni, j'assistai à une réunion d'une section du village, durant laquelle j'observais les hommes débattre vigoureusement et approuver une contribution de 10 pesos boliviens (environ 3 dollars américains) par foyer pour soutenir un projet communautaire. Un bon nombre des hommes durent donc revenir comme des moutons vers leurs femmes, qui observaient l'action assises et silencieuses, et leur demander l'argent. Ici, l'opposition s'affiche nettement entre la femme qui devient le centre fertile, et l'homme qui devient un satellite mal défini, décentré et peu fiable. C'est pourquoi les femmes se plaignent souvent que les hommes n'ont pas le sens des économies et gaspilleraient tout l'argent si leurs épouses n'étaient pas là pour le gérer pour eux. (ORTA, 2004, p. 190)¹

Le budget de la famille est donc entre les mains des femmes. Ce sont elles qui savent mesurer ce que la famille détient et ce qu'elle peut dépenser. Elles ont donc responsabilité et autorité pour les questions domestiques.

Ce sont elles aussi qui portent la responsabilité du stockage des semences et de leur mise en terre (BOLIN, *Growing Up*, 2006, p. 79) (FLANNERY, 1989, p. 44)². En effet, de par leur vocation physiologique à porter et faire grandir de nouvelles vies³, on considère qu'elles ont une relation privilégiée avec la divinité *pacha mama*, la terre mère. Ainsi, les semences qui leur sont confiées devraient porter du fruit. Dans la *suní**, la femme s'occupe des animaux et l'homme de la terre (SKAR, 1982, p. 161). Cela rend compte d'une différence culturelle : la femme n'est plus associée à la divinité féminine *pacha mama*, mais c'est l'homme qui est associé à la divinité masculine *camac pacha*⁴ ou *pacha tata*⁵.

Chez les enfants, il existe aussi des rôles et des statuts distincts en fonction de l'ordre de naissance et du sexe. Ainsi on confère un titre de prestige au frère aîné : « les plus jeunes s'adressent à l'aîné avec déférence. Ils l'appellent *kuraq* (l'aîné). Si l'aînée est une fille, elle laisse ce statut au frère le plus proche en âge » (FLORES OCHOA, [1968] 1979, p. 69)⁶.

« Another [than marriage] way of receiving one's first herd was by inheriting it. » (FLANNERY, 1989, p. 98)

¹ Traduit par nos soins du texte original : « Among my earliest field experiences in Qhunqhu Milluni [I] was attending a meeting of a section (zona) of the ayllu at which I observed the men vigorously debate and approve an obligatory contribution of Bs. 10 (about \$3) from each household to support a community project. A good number of the men then had to walk sheepishly over to their wives, who sat silently observing the action and ask them for the cash. The operative contrast here is of the woman as a fertile concentrating local center and the man as a translocal and potentially entropic, dissipating satellite. Hence the common complaints by women that men have no head at all for saving money and would waste it all away were their wives not there to hold it for them. »

² « It is commonly believed that only females may put the seed into the ground, because they have a special relationship with Pachamama that assures that the plants will grow. [...] This belief reaches back to Inca times. »

« Chuñu-making was an activity in which the women of the puna played an important role »

³ Cf. Partie 2, II-, B-, 1- Unions conjugales et mariage.

⁴ Signifie âme du monde (BERTRAND, 1857, p. 1041).

⁵ Père mythologique de l'homme.

⁶ Traduit par nos soins du texte anglais : « [...] the younger ones [siblings] treat the eldest brother, whom they call *kuraq* (the eldest), with deference. If the eldest child is a girl, she relinquishes her position to the brother closest to her in age. »

Quand son père s'absente, le *kuraq* a un rôle d'autorité auprès de ses frères et sœurs. Les filles aînées quant à elles, en l'absence de leur mère, ont un rôle de vigilance et d'éducation auprès de leur fratrie.

Enfin, celui qui est chargé de veiller sur ses parents dans leur vieillesse est traditionnellement le benjamin : « le plus jeune frère reste chez ses parents jusqu'à leur mort. Le troupeau de son père devient alors le sien. Aucun de ses frères aînés n'y a droit ni ne peut y prétendre¹ » (FLORES OCHOA, [1968] 1979, p. 68)². Mais cet usage se perd, et aujourd'hui les anciens voient parfois partir tous leurs enfants, qui pour la ville et qui pour le village de son conjoint. Il existe des couples de personnes âgées qui finissent leur vie sans l'assistance de leur famille. Par exemple, une dame de Chuqui, *suní* d'Ayacucho, nous confie que parmi ses six enfants -trois filles et trois garçons-, pas un seul n'a choisi d'habiter auprès d'elle et de son mari. Tous ses fils se sont mariés et sont partis. Les deux dernières filles vivent dans une ville de la forêt amazonienne pour faire leurs études. L'aîné habite dans le village de sa femme, pour s'occuper de ses beaux-parents. Le village est proche, il revient passer quelques jours de temps en temps pour les *ayni* dans les champs de son père, pour l'aider, mais ses parents sont inquiets pour leurs vieux jours (Paulina, 2013). Ainsi, les traditions représentent une certaine sécurité, et leur perte progressive engendre un avenir peu sûr pour les habitants de ces communautés.

En ce qui concerne l'autorité, l'homme l'exerce dans les cercles étendus -c'est-à-dire la sphère publique- tandis que la femme l'exerce sur son foyer (FLORES OCHOA, [1968] 1979, p. 68)³. C'est ce qu'observe Steven Godinec dans le village de Coporaque -Arequipa- :

Eh bien, une fois de plus nous pourrions parler des apparences, parce que c'est vrai, dans la rue, c'est toujours l'homme qui s'exprime, mais on voit aussi qu'en fait, à la maison, c'est la femme qui dirige. Cela, il me semble que c'est une réalité. (GODINEC, 2012)⁴

¹ Comme nous le disons plus haut, si les fils du défunt sont encore jeunes, la mère leur distribue les biens du père au fur et à mesure qu'ils quittent la maison pour fonder leurs familles. Le benjamin n'hérite de la totalité du troupeau paternel que si ses frères sont déjà installés au moment où leur père meurt. Notons cependant que les usages peuvent différer d'un village à l'autre.

² Traduit par nos soins du texte anglais : « *The youngest male child remains in his parents' house until they die. His father's herd then becomes his. The older brothers have no right to this herd and have no chance of claiming it.* »

³ « *the role of the woman is still important; her opinion counts heavily in family decisions and her option for divorce is evidence enough that she is in no way submissive to her husband. In the absence of the husband, it is she who runs the household, although theoretically the male children assume these responsibilities. Women are in fact the power behind the throne.* »

⁴ Entretien réalisé et traduit par nos soins : « *Bueno, una vez más podríamos hablar de la apariencia, porque si en la calle, siempre el hombre va a tener la palabra, pero vemos también que en realidad, en la casa, es la mujer que maneja la cosa. Eso me parece que es una realidad.* »

En effet, l'homme est responsable des relations entre la famille nucléaire et le monde extérieur : il conserve son autorité sur ses fils adultes et leurs familles proches (FLORES OCHOA, [1968] 1979, p. 68)¹, et c'est lui qui représente sa famille dans la vie politique du village et dans les échanges marchands avec les villages environnants, voire avec la ville (FLORES OCHOA, [1968] 1979, p. 103)². Par conséquent, seuls les hommes parlent quelques mots d'espagnol. Dans les villages isolés, les femmes ne comprennent ni ne parlent la langue de la société majoritaire. En revanche, elles sont chargées des décisions ayant trait au foyer : gestion des biens domestiques, de la nourriture, et éducation des enfants. Aussi les enfants ne sont-ils que très exceptionnellement confiés à un homme. Lorsqu'une mère vient à mourir, ses enfants sont généralement élevés par leurs grands-parents ou leur tante mariée, rarement par leur père (FLANNERY, 1989, p. 62)³ (FLORES OCHOA, [1968] 1979, p. 69)⁴.

L'autorité de la femme a trait au domaine privé. Elle est donc plus cachée, tandis que celle de l'homme a trait au domaine public, elle est donc plus apparente. L'influence de la femme sur ses enfants, hommes et femmes adultes en devenir, est le ciment de toute la société. Elle a une incidence directe sur son foyer, et donc sur l'avenir de toute sa communauté. Malheureusement, les mères sont plus exigeantes envers leurs filles qu'envers leurs fils, reproduisant ainsi un schéma social hautement machiste.

En somme, la vie de tous les jours est organisée autour du travail, de berger et d'agriculteur principalement, mais aussi parfois de production textile, travail auquel les enfants prennent pleinement part en-dehors des horaires d'école. La vie de famille s'organise autour de ces pôles d'activités : parents et enfants se réunissant pour les repas du matin et du soir, et se relayant auprès des animaux. Les familles et les communautés sont liées entre elles par les liens de parenté, les mariages et les parrainages, et se rencontrent à l'occasion des rites de passage, mais aussi des fêtes agro-religieuses qui rythment l'année et manifestent leur culture commune.

¹ « *The authority of the father over his son – including married ones – the tendency to live in the same neighborhood, and practice of sharing work are all characteristic of an extended family organization, or great family, in which the male role and male lines of descend and kinship predominate.* »

² « *If for some reason a family has no adult males able to make the journey, its members will ask the help of close relatives, such as the brothers of a deceased husband, the brothers of the widow, the sons of the father's brothers, and, in some extreme cases, of friends and neighbors.* »

³ « *The two surviving children of this marriage came to live with Pastor and Martina after their mother died, since there was no female relative at El Balcón willing to look after them.* »

⁴ « *The regular absence of the fathers on trading trips and for herding the alpacas creates a situation in which the women, particularly the mothers, spend a great deal of time with their children. The children are therefore enculturated largely under the influence of the mother.* »

III- CROYANCES ET CULTES

Depuis le XX^e siècle, dans la haute Cordillère des Andes, les villages peuvent être catégorisés en deux groupes : traditionnels et rechristianisés. Les communautés traditionnelles ont des croyances dites syncrétiques, c'est-à-dire qu'on y retrouve à la fois des éléments de l'animisme ancestral et du catholicisme. En revanche, les communautés chrétiennes, qui ont reçu les visites voire l'implantation de missionnaires chrétiens, ont des croyances catholiques et/ou protestantes. Au cours de l'étude qui suit, nous ne présenterons que les croyances et cultes des sociétés traditionnelles, les villages christianisés faisant l'objet de la troisième partie de notre travail. Ainsi, nous pourrions comparer les modes de penser et les pratiques religieuses des hameaux qui n'ont pas d'activité missionnaire et ceux des communautés rechristianisées, afin d'observer les changements opérés par les œuvres religieuses.

A- Cosmologie andine

Les Andins divisent le réel en trois mondes : le monde où ils vivent, *Kay Pacha* ; le monde d'en haut, où ils vont après la mort, *Hanaq Pacha* et le monde d'en bas, où vivent les divinités, *Ukhu Pacha*.

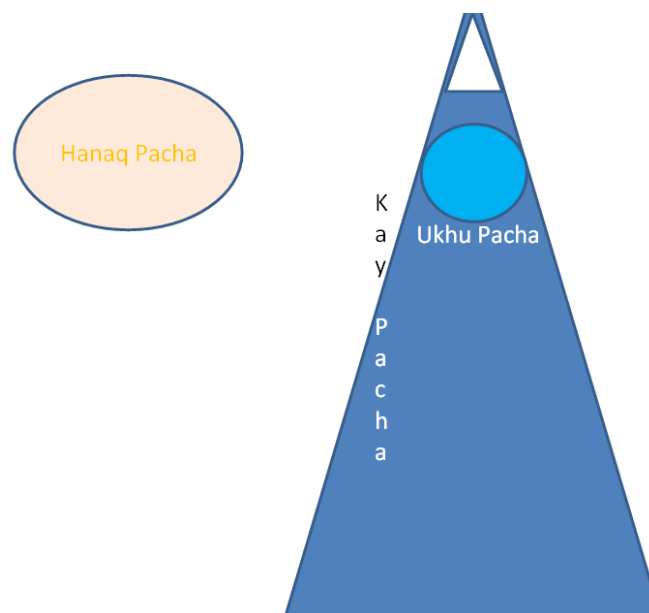


Figure 21 : Cosmologie andine¹

¹ (ALLARD, 2014).

Kay pacha est un monde binaire où le ciel et la terre se complètent. Le ciel abrite des divinités, dont les deux supérieures sont le soleil, masculin, et la lune, féminine. La terre abrite leurs descendants *pacha tata*, père terre, masculin et *pacha mama*, mère terre, féminine (SKAR, 1982, p. 100).¹ Les deux dimensions, supérieure et inférieure, du *Kay Pacha* sont interdépendantes : on lit dans les étoiles ce qui se prépare sur la terre. Aussi les habitants de Chillihuani² observent-ils la constellation des Pléiades³, *Qoto*⁴ en quechua, dans les jours qui précèdent le 24 juin. Si ces étoiles sont grandes et claires, alors les semailles d'août porteront beaucoup de fruits. Si elles sont petites et ternes, ce sont les semailles de septembre qui donneront la meilleure récolte (BOLIN, *Growing Up*, 2006, p. 95)⁵. Par ailleurs, le ciel et la terre sont en constante interaction. Par exemple, la légende raconte que la constellation *Yacama*⁶, qui représente un lama s'abreuvant à une rivière, aspire chaque nuit toute l'eau de la mer. Si on ne l'adorait pas, la *Yacama* cesserait de boire, et la terre s'en trouverait inondée (CARHUALLANQUI, 1998, pp. 42-43)⁷.

Or cette dernière est vivante et sacrée : dans les zones agricoles, elle est appelée la *pacha mama*, déesse de l'agriculture et de la fertilité. Kent Flannery décrit une pratique relative à cette divinité :

Dans des villages comme Sarhua, dans le district de Río Pampas, au centre de la région d'Ayacucho, on fait chaque jour des offrandes à la *Pacha Mama*; quand on plante le maïs, les fermiers font un trou au milieu du champ et enterrent de la coca, des cigarettes et de la *chicha* pour lui en faire l'offrande. (FLANNERY, 1989, p. 26)⁸

¹ « *Platt goes on to describe Macha cosmological dualism, which is centred around the theme of tukuy ina qhariwarmi, or everything is man or women. The sun is masculine, the moon feminine. Similarly the earth has two dimensions called Pacha tata and Pacha mama. The reign of the sun and moon is called pata pati or superior half, while the reign of pachataata and pachamama is called the inferior half*. Such patterns have also been reported from elsewhere**. » En référence à (PLATT, 1976, p. 23) et (VALLÉE, pp. 238-254).

² Région de Cusco.

³ Ces pratiques de lecture du ciel existaient déjà chez les Incas : « [...] *tuvieron creído que todos los animales y aves de la tierra tenían en el cielo otro semejante suyo, a cuyo cargo estaba su generación y aumento, y así adoraban a diversas estrellas, como a la chacama, topa-torca, mamanay, mirco y miqui-quiray y otras así*. » (MURÚA, [1611] 2001, p. 412)

⁴ Signifie « bouquet » en quechua.

⁵ « *When one looks at the Pleiades before June 24, and they are large and clear, the crop to be planted in the first day of August will be good. When the stars in the Pleiades appear dim and small, the crop planted in September will be the better one.* »

⁶ Représente la *llama camac*, ce qui signifie « force vitale du lama ».

⁷ « *A media noche, sin que nadie lo sepa, esta yacana bebe toda el agua del mar. De no hacerlo, inmediatamente "el mar inundaría nuestro mundo entero". Los demás hombres decían a propósito de estos huacas que, "según la tradición", el hecho de adorarlos (les haría prosperar). Y así adoraban a estas estrellas permaneciendo sin dormir la noche en que aparecían*. » En référence à (TAYLOR, 1987, p. 425)

⁸ Traduit par nos soins du texte original : « *At villages like Sarhua in the Río Pampas district of central Ayacucho, daily offerings are made to the Pacha Mama; when maize is being planted, farmers make a hole in the center of the field and bury coca, cigarettes, and chicha as an offering to her.* » En référence à (PALOMINO

Nous observons également cette pratique dans le village de Mocca -Arequipa-, mais seulement chez les personnes les plus âgées. Les jeunes ne se préoccupent plus de ces rituels.

Enfin, là où il existe des rivières, du vent, des coulées de boue, des roches et des prairies, vivent aussi leurs divinités propres (BOLIN, *Growing Up*, 2006, p. 2)¹. Ces dernières sont craintes en raison des menaces qu'elles représentent, mais elles sont subordonnées aux *apus*^{2*}, auprès desquels les Indiens trouvent secours et protection (FLANNERY, 1989, p. 165). C'est le monde d'en bas *-ukhu pacha-*, qui abrite les esprits de ces diverses divinités. Les deux mondes *-kay* et *ukhu-* sont interdépendants : le premier doit nourrir et honorer le deuxième, tandis que le deuxième doit protéger ou punir le premier (BOLIN, *Growing Up*, 2006, p. 95)³. À l'intérieur des montagnes, au niveau des sommets et des lacs d'altitude, vivent le *wamanis*⁴ ou *apus*⁵, divinités propriétaires et protectrices des animaux (SKAR, 1982, p. 165)⁶ (FLANNERY, 1989, p. 22).⁷ Ils ne se déplacent que sous forme de condors (BOLIN, *Growing Up*, 2006, p. 34)⁸. Si les Andins vénèrent les *apus*, ces derniers les défendent des dangers et font prospérer leurs troupeaux. Dans le cas contraire, ces divinités châtient l'homme (FLANNERY, 1989, pp. 25-26 et 37)⁹. À Chillihuani, chaque personne est dotée d'un *apu* protecteur, qui correspond à l'une des montagnes visibles depuis le village (BOLIN, *Growing Up*, 2006, pp. 27-28)¹⁰.

FLORES, 1970, p. 123)

Les propos de Bolin corroborent ceux de Flannery : « Pachamama, *the Earth Mother, is honored every day for providing food for the people* ». (BOLIN, *Growing Up*, 2006, p. 6)

¹ « *They believe that not only do humans and animals have spirits, but so do the many features of nature, such as the earth, mountains, springs, lakes, rocks, and meadows. They all are imbued with life and require nourishment, love, and respect. [...] Thus, by giving and receiving respect, a cycle of reciprocity is created that links people to one another and to all parts of nature in a way that facilitates the survival of all.* »

² Divinités protectrices des troupeaux et demeurant dans les sommets des montagnes.

³ « *The Quechua people believe that the earth lives, as do landmarks such as rocks, springs, lakes, and meadows, all of which partake in the life force that permeates the universe.* »

⁴ Quechua d'Ayacucho.

⁵ Quechua de Cusco.

⁶ *Puna* = « [...] *high mountain area closely associated with the most powerful of all the Quechua spirits, the apus* ».

⁷ « *[Snowcapped mountaintops and glaciers] is the adobe of the aboriginal mountain spirits, the wamanis, the most powerful of whom are lodged within the most impressive peaks. [...] the wamanis are thought to be the true owners not only of all domestic livestock but also of all wild animals* ».

⁸ « *Condors are the birds of the Apus, and they incorporate the spirits of the mountain gods.* »

⁹ « *During the two particularly dangerous months of the year – February and August – the earth opens and the wamanis become hungry and walk the earth in search of offerings; at times they eat the hearts of men who walk alone in the mountains or show the wamanis too little respect. Indians wishing to hunt or raise animals successfully must take care to propitiate the wamani with whom their household is associated, addressing him as Tayta Urqu, “Father- Mountain.”* »

« *The wamani can make the herd thrive and increase, but he expects gifts and prayers in return.* »

¹⁰ « *Simultaneously with the human madrina, one of the mountain peaks become protector of [the child]. I was*

Le monde d'en haut, *Hanaq Pacha*, constitue le paradis andin. Sur la base des écrits de Murúa, on sait que, du temps des Incas, le *Hanaq Pacha* n'a pas toujours rimé avec prospérité : les Indiens croyaient alors que les personnes riches et puissantes avaient la faveur de Dieu (*Viracocha*, le Créateur), et qu'ils continueraient à l'avoir après la mort. Autrement dit, le riche était appelé à vivre riche dans l'au-delà, et le pauvre condamné à la pauvreté dans l'autre vie. En effet, dans la mesure où c'est de Dieu que tout est reçu, les Incas considéraient que ceux à qui Il donnait plus étaient ceux qu'Il aimait le plus. Par conséquent, on estimait que ces personnes aimées de Dieu seraient logiquement encore privilégiées dans l'au-delà. C'est la raison pour laquelle on respectait beaucoup les riches et les puissants, même morts, et on méprisait les personnes faibles, pauvres et malades (MURÚA, [1611] 2001, p. 401). En revanche, de nos jours, la conception andine du paradis est beaucoup plus heureuse : il s'agit d'un lieu de travail, où les troupeaux et les cultures prospèrent toujours.¹ Comme nous l'avons évoqué à propos du rite funèbre², cette conception de la vie après la mort est amenée à changer au contact des missionnaires d'inspiration chrétienne³.

Au vu de toutes ces interactions et interdépendances entre les divinités et les hommes, les peuples les plus traditionnels maintiennent des pratiques religieuses multiples.

B- Cultes aux divinités

L'animisme andin actuel, bien que traditionnel, n'a pas pour objet les mêmes divinités que du temps des Incas, où l'on offrait des sacrifices principalement au soleil -et au monarque par extension⁴-, au tonnerre et aux éclairs, ainsi qu'aux *huacas* -divinités locales (MURÚA, [1611] 2001, p. 407).

reminded at various occasions that parents do not select the mountain, but that "the mountain spirit finds the child". The child will not get to know who the mountain godparent is until a special event occurs, such as a severe illness. The parents, however, know the name of the mountain, which is revealed in a dream or by a shaman who reads coca leaves. »

¹ Notons que le *hanaq pacha* n'est pas un lieu de repos, d'adoration et de pur bonheur comme dans la conception catholique du Paradis, mais un lieu de travail.

² Cf. Partie 1, II-, B-, 4- Rites de passage.

³ Cf. Partie 3, I-, B-, 1- Pratiques religieuses traditionnelles.

⁴ Par exemple, lorsque le monarque réunissait ses ministres, il les invitait également à vénérer ensemble le soleil, et à le vénérer lui-même (MURÚA, [1611] 2001, p. 414). De la même manière, Martín de Murúa décrit une procession qui, nous dit-il, réunissait beaucoup d'Indiens, qui marchaient à jeun. Partant de là, il décrit le déroulement de cette pratique comme suit : « Tout le long du chemin ils ne regardaient jamais nulle part ni ne tournaient la tête en arrière, mais toujours profil bas, et ils respectaient cela avec une extrême rigueur, car tout égarement [...] était puni de mort, et ce, sans appel. Accompagnés de ce silence ils cheminaient, et à certains moments, avec une grande attention, les deux genoux en terre, ils disaient: que le soleil soit haut et grand; que la lune vierge ne se retourne pas ; que la terre jouisse de beaucoup de paix, que l'Inca vive de nombreuses années ; que jusqu'à ce qu'il soit vieux il ne tombe pas malade, il ne trébuche ni ne tombe ; qu'il vive bien, qu'il nous

Aujourd'hui, le culte du soleil semble éteint. Dans nos observations de terrain et nos entretiens, aucun indice ne laisse deviner une quelconque vénération pour cet astre. Dans notre corpus, seule l'anthropologue américaine Inge Bolin y fait une brève allusion :

Le matin, les bergers de Chillihuani saluent le soleil levant avec un profond respect en disant : "*Ay Taytay Inti, ñoqa valikuyki sumaq p'unchayta kawsanaykupaq pacha paqarimanta chisiyanankama*" (Ô mon Père Soleil, je t'implore de faire de ce jour un bon jour du levant au couchant pour tout le monde). (BOLIN, *Growing Up*, 2006, p. 95)¹

Elle ajoute que tous les rituels sont orientés vers l'est, le soleil levant, car il représente la lumière, la chaleur et la renaissance (BOLIN, *Growing Up*, 2006, p. 117).

Actuellement, les Andins communiquent quotidiennement avec les divinités du ciel (*pata pati*, moitié supérieure du *kay pacha*) et du monde d'en bas (*ukhu pacha*), mais leur principale dévotion s'adresse aux *apus* -les esprits des montagnes-, et à la *pachamama* - l'esprit de la terre. Pour les *apus*, la coca est soufflée vers le sommet qui abrite la divinité concernée, tandis que pour la *pacha mama*, la coca est enterrée (BOLIN, *Growing Up*, 2006, p. 51)². La terre mère est invoquée chaque jour comme nourricière (BOLIN, *Growing Up*, 2006, p. 6) et comme garante de la fertilité. Par exemple, à Chillihuani, lors d'un accouchement, c'est à elle que l'on demande « que le travail soit rapide, la naissance sans complication, et le bébé en bonne santé », par le moyen de l'offrande d'« un *k'intu** de coca » (BOLIN, *Growing Up*, 2006, p. 20 et 34)³.

Si les prières aux *apus* peuvent se pratiquer partout, il existe toutefois des lieux de rassemblement pour les cérémonies communes⁴, tels « des grottes adjacentes aux *estancias**

garde et nous gouverne. (notre traduction) » (MURÚA, [1611] 2001, p. 413)

¹ Traduit par nos soins du texte original : « *The Chillihuani herders still greet the rising sun with great respect in the morning with the words, "Ay Taytay Inti, ñoqa valikuyki sumaq p'unchayta kawsanaykupaq pacha paqarimanta chisiyanankama"* (*Oh my Father Sun, I implore you to make this a good day from dawn to dusk for anyone*). » En référence à (BOLIN, *Rituals of respect*, 1998, p. 167).

² Exemple dans un rituel de première coupe de cheveux : « *[The father] returns with coca leaves and chicha. In a gesture called phukuy, we blow over the k'intus, inviting the Apus, the sacred mountain lakes, and other spirits of nature to celebrate with us. We sprinkle drops of chicha on the ground for Pachamama and toss some of the drink between thumb and forefingers to the mountain peaks. Then we drink to the welfare of the [child], wishing her a healthy, happy and successful life.* »

³ Traduit par nos soins du texte original : « *While Julia's labor pains are still irregular, [Julia's mother] fashions a small bouquet using three coca leaves and offers this coca k'intu to Pachamama, asking her, in return, to grant her a fast labor, an uncomplicated delivery, and a healthy baby.* »

« *Whenever an animal is born, the herders rejoice. They thank Pachamama and the Apus with an offering of coca k'intus, asking, in return, that the new-born have a healthy and happy life.* »

⁴ Par exemple, à Chillihuani, les fêtes communes des bergers de *puna* sont les suivantes: *Pukllay* (carnaval), en février ou mars, en l'honneur des alpagas et des lamas; la saint Jean, le 24 juin, en l'honneur des moutons; la saint Jacques, les 25 et 26 juillet, en l'honneur des chevaux ; *Macho Pagaray* (paiement aux mâles), le premier août, en l'honneur des lamas et alpagas mâles (transports des pommes de terre et autres des champs aux maisons et des maisons à la vallée) (BOLIN, *Growing Up*, 2006, p. 35). L'aspect synchrétique des fêtes andines est développé à la fin de cette première partie, Cf. III-, D- Croyances et pratiques synchrétiques.

des bergers » ou « un patio de pierres (*estancia* rustique) [...] où se déroulent les fêtes ou les cérémonies centrales du bétail » (CARHUALLANQUI, 1998, p. 103)¹. Lors de ces fêtes, il faut sacrifier un animal pour honorer ces divinités. Inge Bolin décrit un sacrifice à Chillihuani :

On voit toujours de la tristesse sur les visages des membres de la famille alors qu'ils allongent le lama ou l'alpaga sur son côté, la tête vers l'est, posée sur l'épaule de son propriétaire, qui offre un *k'intus**² [*sic*] au dieu de la montagne. Tout en déposant un *k'intu* dans la bouche de l'animal, le propriétaire murmure dans son oreille, « mâche cette coca, tu te reposeras agréablement. » Les membres de la famille retirent leurs chapeaux par respect pour l'animal et son voyage vers le grand dieu de la montagne. Tandis que le sang jaillit, un échantillon est offert à *Apu Ausangate*, le plus haut sommet enneigé dans les environs. Il lui est demandé d'accepter l'esprit de l'animal et de le rendre sous la forme d'un nouveau-né. (BOLIN, *Growing Up*, 2006, p. 35)³

Les offrandes d'animaux sont à la fois une manière de remercier l'*apus* pour la fertilité des troupeaux et de solliciter sa protection sur eux afin qu'ils se multiplient encore⁴. Ces sacrifices d'animaux -réservés aux fêtes du bétail- sont beaucoup moins fréquents que les *k'intu* de coca -quotidiens dans les communautés les plus animistes.

Au contraire, du temps des Incas, les Indiens sacrifiaient de très nombreux animaux au dieu Soleil tout au long de l'année. Selon Gregorio García, missionnaire du XVII^e siècle, dans le temple de Cusco, on offrait chaque jour un auquénidé⁵ au soleil (GARCÍA, 1607, pp. 416-418). D'après Murúa, les Incas sacrifiaient des « bébés lamas, blancs, à laine longue » - toujours des mâles-, des cochons d'Inde ainsi que « d'autres animaux de diverses couleurs » et sans défauts. En outre, on leur offrait aussi des figurines d'animaux en « or et argent massifs », de la coca, des coquillages et des plumes d'oiseaux de toutes les couleurs

¹ Traduit par nos soins du texte original : « *Es el paisaje que presenta una pampa extensa, la cual está rodeada de colinas donde es común la presencia de cuevas adyacentes a las estancias* ganaderas; sólo de vez en cuando se divide un rebaño y un corral de piedra (rústica estancia) donde se realiza las fiestas o ceremonias centrales del ganado.* »

² Offrande de coca.

³ Traduit par nos soins du texte original : « *Once in a while, the spirit of a domestic animal must be sent to the mountain gods. Such a sacrifice, which normally occurs in the course of a festivity, honors the gods and simultaneously allows people to add meat to their meager diet of potatoes and other tubers. Sadness always shows on the faces of the family members as they lay the llama or alpaca on its side, with its head facing east and resting on the lap of its owner, who offers k'intus to the mountain god. Placing a k'intu in the mouth of the animal, the owner whispers into its ear, "Chew this coca so you can rest comfortably." Family members take their hats off in respect for the animal and its journey to the great mountain god. As the blood gushes forth, a handful is offered to Apu Ausangate, the highest snow-covered mountain in the vicinity. He is asked to accept the spirit of the animal and return it in the form of a newborn.* »

⁴ Outre les *k'intus*, les libations d'alcool et les cérémonies du bétail, les *apus* sont aussi honorés par le moyen de pèlerinages aux limites des neiges éternelles, au seuil de l'habitation du *wamani*, pour lui déposer des offrandes. « *Al pie de un Wamani, brota un puquial, y al lado existe un ushno (adoratorio), puquial seco donde depositan sus ofrendas* » (CARHUALLANQUI, 1998, p. 41).

⁵ Murúa parle de *carnero*, c'est-à-dire de mouton, terme qui, au Pérou du XVI^e siècle, désignait les lamas et les alpagas.

(MURÚA, [1611] 2001, pp. 407-409)¹. Les Incas pratiquaient par ailleurs les sacrifices humains.² On note donc une grande différence entre les pratiques antiques et les mœurs actuelles en matière de religion andine.

Aussi l'animisme andin n'est pas une religion antique héritée directement des Incas mais bien un ensemble de pratiques évolutives dont les racines remontent aux cultures tribales -pré-incaïques- et dont les influences multiples se succèdent à mesure des chocs culturels. Dans les sociétés andines les plus traditionnelles, les cultes aux divinités de la nature sont encore très présents. Ils manifestent l'interdépendance qui existe entre les hommes et leur environnement. Ils servent à se mettre continuellement sous la protection des divinités et à solliciter leurs bienfaits. En cas de malheur, ils permettent de demander aux éléments de la nature de rétablir l'ordre, la santé. En présence de missionnaires, cette démarche connaît une rupture très nette avec le passé : elle ne s'adresse plus aux divinités mais au créateur. Ainsi, les populations passent de l'animisme au monothéisme, perdant ainsi une grande partie de ses pratiques ancestrales.

C- Exorcismes et guérisons

Dans les sociétés traditionnelles de la haute Cordillère des Andes, on peut tomber malade pour avoir profané un lieu sacré, comme une grotte ou une rivière par exemple. La santé du corps et celle de l'esprit sont entremêlées (FLORES OCHOA, [1968] 1979, p. 80)³ (CARHUALLANQUI, 1998, p. 99)⁴. On fait alors appel à un guérisseur qui, en fonction du type de maladie, aura recours à des rituels ou à des plantes (BOLIN, *Growing Up*, 2006, p. 56).

¹ Traduit par nos soins du texte original : « *corderos blancos, de lana larga* »; « *otros ganados de diversos colores* ».

² Martín de Murúa nous rapporte à ce propos un épisode de la mort de *Maita Capac Inca* -quatrième inca-, dans lequel on enterre le monarque avec « quelques-unes de ses femmes les plus chères (note traduction) » (MURÚA, [1611] 2001, p. 54). Il donne une indication similaire, mais plus impressionnante de par les chiffres, sur la mort de l'Inca *Huayna Capac* -onzième inca-, à l'occasion de laquelle « on tua plus de mille personnes [...] parmi celles qu'il avait le plus aimées dans cette vie et auxquelles il avait montré le plus d'affection (notre traduction) » (MURÚA, [1611] 2001, pp. 125-126). Murúa ajoute que les Incas sacrifiaient les enfants de moins de dix ans, dans des actes religieux de supplication, en période de crise grave, comme par exemple en cas de famine ou de peste ou lors des funérailles d'un monarque (MURÚA, [1611] 2001, pp. 407-408).

³ « *When the people of Paratía feel that their personal powers need bolstering, they go to specialists – to healers in case of common illnesses like muro p'acha (a swelling of the eyes attributed to not wearing a hat) or lleqti (blisters on the lips); and to sorcerers for ailments supernaturally caused. The difference between the two is very subtle, and most of the time the same person combines the two specialties. Only men can dedicate themselves to these activities. Although women can perform certain cures, they do not assume the functions of the specialists.* »

⁴ « [...] *el hábil y curioso curandero en la sociedad de Cachi, sirve como intermediario para curar ciertas enfermedades causadas por la naturaleza.* »

Selon Carhuallanqui par exemple, à Cachi (*puna**, Junín), pour guérir d'un « *chacho* », c'est-à-dire d'un sort jeté par une rivière,

on mène le malade auprès de la rivière et, avant que le soleil ne se lève, le guérisseur lui aspire la tête en prenant un peu de l'eau préalablement préparée par eux, en priant le Notre Père trois fois¹. Ensuite, à minuit, on passe un cochon d'Inde le long du corps du malade, et on l'apporte comme offrande là où il a contracté la maladie. Sur le lieu où le malade s'est assis, ils placent le cochon d'Inde et les fleurs en dirigeant leur regard vers la rivière. Une fois l'offrande acceptée, le malade guérit. (CARHUALLANQUI, 1998, pp. 99-100)²

On observe que les autochtones ne gardent en mémoire que les cas dans lesquels l'intervention du guérisseur est suivie du rétablissement du malade. Les événements bons comme mauvais sont vus comme des interventions des divinités de la nature. Ce sont ces dernières qui les commandent, c'est pourquoi elles seules peuvent reproduire leurs bienfaits et réparer leurs méfaits. Pour demander leur intervention, les *comuneros** ont recours aux guérisseurs.³

Lorsque quelqu'un est atteint de *Tasho*, ou mal de la montagne, le guérisseur discerne dans la coca la maladie dont il s'agit et ce que demande la montagne en échange de la santé -par exemple du sang de chien, un cochon d'Inde, la plante *akash*⁴ ou un bébé lama. A minuit, il offre au mont ce qui est demandé. « Si le mont l'accepte, le malade guérit » (CARHUALLANQUI, 1998, p. 101)⁵. Déjà du temps de la colonie dans *Historia General*, à propos des *curanderos*⁶* Murúa écrit qu'ils

guéri[ssaient] les malades en leur pétrissant les parties douloureuses et [...] fai[saient] des sacrifices avec de la coca, de la graisse et des cochons d'Inde, leur oi[gnaient] le corps et les jambes et suç[aient] la partie douloureuse du malade, et leur dis[aient] qu'ils retir[aient] des vers de terre, des cailloux et du sang. (MURÚA, [1611] 2001, p. 405)⁷.

Ces pratiques sont donc très anciennes, mais elles évoluent à mesure des siècles, conservant les éléments les plus centraux des offrandes, à savoir la coca et le cochon d'Inde.

¹ L'aspect synchrétique des pratiques andines est développé à la fin de cette première partie, Cf. III-, D-Croyances et pratiques synchrétiques.

² Traduit par nos soins du texte original : « Para curar, se tiene que ver primero en la coca, y al adivinar que es "chacho", llevan al enfermo al puquial y antes que salga el sol el positario le chupa la cabeza tomando un poco de agua preparada por ellos, rezando el padre nuestro tres veces. Luego a media noche se pasa con cuy al enfermo; y esto se lleva como ofrenda a donde ha sido chaplado (agarrado); al lugar donde se sentó el enfermo colocan el cuy con fruta y flores mirando hacia el puquio, aceptado el pago el enfermo sana. »

³ Cf. Partie 3, II-, D-, 1- Remplacement des guérisseurs.

⁴ *akash* signifie dent, pour dent de cochon d'Inde, qui est le nom d'une plante curative : *Alchemilla pinnata*.

⁵ Traduit par nos soins du texte original : « Si el cerro acepta esta ofrenda, entonces el enfermo sana. »

⁶ Ou guérisseurs.

⁷ Traduit par nos soins du texte original : « [...] curan enfermos sobándoles las partes que les duelen y, a vueltas desto, de secreto sacrifican y con coca, sebo y cuyes, les untan el cuerpo y las piernas y chupan la parte dolorosa del enfermo, y dicenle que sacan gusanos, pedrezuelas y sangre ».

À Chillihuani (*puna**, Cusco), selon Inge Bolin, le guérisseur ne demande pas d'argent en échange de ses services. Les personnes sont accueillies généreusement, de jour comme de nuit, et « reçoivent toujours la nourriture, le confort et les soins » (BOLIN, *Growing Up*, 2006, p. 56)¹ dont elles ont besoin. En revanche, à Cuñirca (*suní**, Arequipa), les guérisseurs coûtent très cher : ils refusent toujours les soins dans un premier temps, afin que l'intéressé propose plus d'argent. En outre, il faut aussi leur donner de la *chicha*² et de la coca. Une dame du village voisin -Mocca- disait que parfois, quand elle tombait, ou quand elle faisait des cauchemars mettant en scène un homme ou des enfants, c'était que la *pachamama* lui avait pris son *ánimo**. Elle devait voir un guérisseur pour qu'il fasse une offrande à la terre afin que celle-ci lui rende son *ánimo*. Quand c'est la *pachamama*, cela peut donner sommeil ou des maux de tête, mais quand c'est le champ qui prend l'*ánimo*, c'est pire. Selon elle, suite à l'intervention du guérisseur, en trois jours, le patient est rétabli.³ Aussi le guérisseur joue-t-il un rôle très important qui, une fois en concurrence avec la médecine occidentale et une présence missionnaire permanente, aura tendance à s'effacer.⁴

Au sein des familles, afin d'éviter les maladies et les méfaits des esprits, on pratique des sortes d'exorcisme. Par exemple, à Chillihuani (*puna** de Cusco), lors de la naissance d'un enfant, sa mère le frictionne avec une pierre moulue, qui vient des bords des lacs d'altitude -sanctuaires des *wamanis*- « afin d'en éloigner les vents malveillants » (BOLIN, *Growing Up*, 2006, p. 20)⁵. Ou encore, à la mort d'un parent, à l'issue de l'enterrement, la famille du défunt nettoie la maison et en asperge les murs avec de l'eau bénite. Ils déposent de l'encens, du sucre et de l'anis sur une surface chaude près du feu. L'odeur fait fuir les mauvais esprits (BOLIN, *Growing Up*, 2006, p. 60). De la même manière, à Paratía, avant d'inaugurer une nouvelle maison, les gens « passent la nuit à surveiller et verser des libations tout en écoutant la musique des mandolines et le *kirkincho* (un petit instrument bois et cordes appelé *charango* en espagnol), dans l'intention d'effrayer tout démon » (FLORES OCHOA, [1968] 1979, p. 50)⁶.

¹ Traduit par nos soins du texte original : « *They always get free food, accomodation, and treatment.* »

² Alcool de maïs germé.

³ (Doris, 2013)

⁴ Cf. Partie 3, II-, D- Assistance sanitaire.

⁵ Au début d'un accouchement : traduit par nos soins du texte original : « *She proceeds to rub qollpa, a white mineral that she collected from a site close to a mountain lake and then ground it into a fine powder, all over [her pregnant daughter's] body to purify her and keep away the malevolent winds.* »

⁶ Traduit par nos soins du texte anglais : « [...] *they pass the night keeping watch and pouring libations while listening to the music of mandolins and the kirkincho (a small instrument of wood and strings, called a charango in Spanish), in this way hoping to frighten off any demons.* »

Par conséquent, qu'ils soient spirituels ou physiques, les maux qui affectent les populations des hautes Andes sont toujours traités par des rites -opérés par des guérisseurs, par des proches ou par soi. Faute de connaissance technique, les solutions aux problèmes sont donc entre les mains des divinités -montagnes, terres ou rivières. Cependant, les croyances sont aussi très teintées de catholicisme, dont les *comuneros** se réclament, c'est pourquoi leurs cérémonies religieuses sont le reflet de leur culture hybridée et en présence de missionnaires catholiques, elles se conforment très rapidement aux normes ecclésiales.

D- Croyances et pratiques syncrétiques

Dans la haute Cordillère des Andes, dans les villages les plus isolés, la première vague missionnaire est arrivée aux XVI^e et XVII^e siècles, au moment de la colonisation. Depuis, un grand nombre de communautés isolées vivent presque sans lien avec le catholicisme.

Certaines d'entre elles bénéficient de la visite annuelle d'un prêtre, à l'occasion de la fête patronale du village, mais d'autres sont trop petites et trop difficiles d'accès. Aussi ces peuples ont-ils reçu l'animisme incaïque par les conquérants incas, puis le christianisme catholique par les missionnaires du XVI^e siècle. Ils ont ensuite été pratiquement livrés à eux-mêmes et ont mêlé rituels et croyances. Naturellement, ils ont perdu une grande partie des dogmes et des pratiques animistes et chrétiens. Ainsi, par exemple, Rosa María Carhuallanqui écrit :

La fête principale est celle du marquage, qui est associée à l'apôtre saint Jacques, ou *Tayta Shanti*. La Saint-Jacques est une fête de la reproduction et de la fertilité du bétail, en l'honneur du *Wamani* en tant que gardien du troupeau. Cette fête se base sur le mythe qui considère le *Wamani* comme dieu et seigneur des monts. (CARHUALLANQUI, 1998, p. 109)¹

La Saint-Jacques est à la fois une fête patronale catholique et un culte animiste aux divinités du bétail. Aujourd'hui, les communautés andines dites traditionnelles conservent donc les croyances et les rites décrits ci-avant, tout en célébrant également chaque année avec solennité et dévotion la fête du saint patron catholique de leur village.

Comme nous l'avons vu lorsque nous avons présenté les rites de passage, les Andins traditionnels qui en ont la possibilité reçoivent généralement les sacrements de l'Église catholique, au moins ceux du baptême et parfois du mariage. Et lorsqu'ils passent près d'une

¹ Traduit par nos soins du texte original : « *Pero la fiesta principal es la herranza que está asociada al apóstol Santiago o Tayta Shanti. El Santiago es una fiesta de la reproducción y fertilidad ganadera considerando el Wamani como velador del ganado* (TAIPE CAMPOS, 1988, p. 59). *Esta fiesta tiene como base el mito de que se considera al Wamani, como Dios y Señor de los cerros* (QUIJADA JARA, 1957, p. 10). »

église ou d'une chapelle, ils font le signe de la Croix, car les autorités religieuses leur enseignent que c'est ce qu'il faut faire (CARHUALLANQUI, 1998, p. 14)¹. En bref, ils ont des pratiques catholiques, sans connaître les dogmes. Selon Flores Ochoa, à Paratía :

[...] les gens se disent catholiques, mais leur catholicisme a des traits particuliers. Le culte se limite aux saints eux-mêmes, sans grande attention à l'idée qu'ils puissent être représentatifs d'un dieu plus grand qu'eux. (FLORES OCHOA, [1968] 1979, pp. 71-72)²

Ce trait de la culture andine est fondamental dans cette étude. En effet, les autochtones identifient leurs syncrétismes avec le catholicisme, engendrant une incompréhension et des confusions chez les missionnaires évangéliques et les sectes. Dans les interviews qu'ils nous ont accordée, ces derniers associent très fréquemment catholicisme et animisme, et combattent l'un et l'autre comme une seule et même religion.³

Pour les autochtones, une statue ou une image d'un saint peut être source de miracles. Dans leur bouche, le terme de « saint » désigne d'ailleurs au moins autant la statue ou l'image que la personne qu'elle représente. Quant à la réalité désignée par l'image, elle est associée aux esprits du monde d'en bas (*Ukhu Pacha*). Le Dieu catholique et les saints les moins connus -esprits mobiles, passionnés et très craints- habitent avec les *wamanis* dans les sommets des montagnes (FLANNERY, 1989, p. 26)⁴. Les saints de premier rang⁵ -les plus connus- habitent la zone agricole, avec la *pachamama* : ils sont immobiles, indifférents et peu craints (FLORES OCHOA, [1968] 1979, p. 76)⁶ (FLANNERY, 1989, pp. 26-27)⁷.

Qu'ils prient Dieu, un saint ou un esprit de la nature, les Andins ont un principe commun : la ferveur. En effet, l'efficacité d'un rituel n'est pas automatique. Si l'on veut qu'il

¹ « [...] la mayoría de los michik (pastores) son cristianos por adoctrinamiento, pero fundamentalmente creen en la naturaleza, por eso suelen convidar la mejor coca a la madre tierra. Le rinden un culto especial a los wamanis, como protectores de sus ganados. Pero cuando pasan a una capilla se persignan. »

² Traduit par nos soins du texte anglais : « The people call themselves Catholics, but their Catholicism has some peculiar features. Worship does not extend beyond devotion to the saints themselves, without much attention to the idea that they could be representative of a higher god. »

³ Cf. Partie 2, II-, B- Relations de conflit.

⁴ « Catholic saints coexist with ancient supernaturalists rather than replacing them, and the "dios" of the Spaniards lives in the urqu as do the wamanis. » En référence à (ZUIDEMA, 1967).

⁵ Les saints de premier et de second rang sont différents selon les villages.

⁶ « If properly approached, the Paratians believe, the saints can grant what is asked of them. To support these beliefs they tell of people who visited the chapel, desperately begging for miracles which they claim were then granted. [...] Paratians believe in the guardian spirits and protectors of their pantheon, whom they worship every day without waiting for a big fiesta. Whenever the time seems propitious, they call on them. Communication with these spirits is greater and more continuous than with Catholic saints. [...] When Paratians speak of their gods they say "they are like us" in shape and appearance, but possess great powers. Therefore they are capable of causing harm or ensuring well-being. »

⁷ « Even today, major Catholic saints are associated with the kitchwa and are immobile, indifferent, and little feared. Minor saints are associated with the sallqa and are mobile, emotional, fearsome beings who interact regularly with humans and animals. » En référence à (PALOMINO FLORES, 1970, pp. 115-116). Et « [major spirits were] always in their wakas, or shrines [whereas minor spirits] who could be transported. »

porte ses fruits, il faut y focaliser toute son attention (BOLIN, *Growing Up*, 2006, p. 117)¹. L'enjeu est de taille : il s'agit de remercier les divinités pour les dons reçus de la nature et de se protéger de toute malédiction ou maladie, car dans leur environnement hostile les populations des altitudes savent que les malheurs ne sont jamais loin.

Ce paysage religieux connaît des cas isolés de changements dès le début du XX^e siècle, avec l'arrivée des premières missions évangéliques. Cependant, les communautés autochtones connaissent une transition culturelle beaucoup plus notoire dans les années 1990, suite à la guerre civile. En effet, dès l'année 1980, le Parti Communiste du Pérou (P.C.P.) -ou Sentier Lumineux- fomenta des guérillas dans tout le pays, en priorité dans les campagnes. Les rébellions commencent dans la région d'Ayacucho, qui sera la plus affectée par ses attaques. Il prend pour cible des personnes ordinaires et les assassine afin de prendre le pouvoir par la terreur. Par mesure de sécurité, les policiers postés en altitude sont renvoyés dans les villes, et les habitants des hautes Andes sont appelés à désertir leurs villages pour s'installer en bordure de ville afin de ne subir ni pillage, ni meurtre, ni embrigadement de la part des rebelles. En 1990, on compte plus de 600 000 familles déplacées. Parmi elles, les personnes qui viennent des zones rurales d'altitudes vivent une période très déstabilisante : elles doivent faire face à la discrimination, à la misère, à un changement total de mode de vie, perdant tout lien avec les éléments de la nature, qui formaient autrefois partie intégrante de la communauté. Leur système de croyances ne répond plus à leurs nouveaux besoins. De plus, l'individualisme urbain rompt avec leur sens aigu de la communauté, il leur faut donc un milieu et un système de croyances nouveaux.

Les missionnaires des nouveaux mouvements religieux², œuvrant alors dans les villes et leurs périphéries, viennent à leur rencontre et leur offrent un nouveau mode de transcendance et une nouvelle communauté. « Selon Jeffrey Gamarra, les prédicateurs axent alors beaucoup leurs enseignements sur l'état d'exil, donnant ainsi un sens à l'exode des communautés et aux souffrances qui en découlent » (ALLARD, 2016)³. Aussi les pasteurs comparent-ils les nouveaux arrivants au peuple d'Israël lors de son exil forcé à Babylone, leur donnant dès lors une identité biblique dans la continuité de leur propre histoire.

¹ « *Through the enqaychu, people manifest their wishes to the deities while focusing deeply on their requests. The power of thought or mental power has been significant to the andean people since pre-columbian times. Already children know about the power of the mind and the importance of deep concentration.* »

² Cette expression de « nouveaux mouvements religieux » (« *nuevos movimientos religiosos* ») ou « *New Religious Movements* ») est empruntée aux anthropologues Manuel Marzal (MARZAL M. , 1997) et Jeffrey Gamarra (GAMARRA, 2000) (GAMARRA, 1998).

³ En référence à (GAMARRA, 2000, p. 282).

Avec l'arrestation d'Abimael Guzman en décembre 1997 (GAMARRA, 2000, p. 276), les populations retournent dans les villages, où le paysage religieux revêt des traits nouveaux :

Un cinquième des déplacés retournera dans son lieu d'origine.¹ Un certain nombre d'entre eux aura été instruit dans les pratiques des nouveaux mouvements religieux, notamment en qualité de pasteurs. Ces derniers gardent alors un fort lien avec les nouvelles Églises en ville, devenant ainsi dans leur village des personnes d'influence, du fait de leur instruction : ils savent lire et écrire, et parler espagnol². Ces « urbains » seront facilement choisis comme chefs de villages et réorienteront les pratiques locales. (ALLARD, 2016)

De retour aux villages, après avoir été accueillies en ville par les nouvelles Églises, les populations des montagnes leur rendent la pareille : elles reçoivent les missionnaires évangéliques et les leaders des sectes rencontrées dans les périphéries urbaines. Ce phénomène migratoire aura des impacts matériels, culturels et religieux très forts dans les hautes Andes³.

Dans les sociétés encore traditionnelles, la cosmologie andine met en relation continue les personnes et les éléments de la nature. Ce lien se manifeste par les cultes voués aux divinités, qui servent à les remercier pour leurs dons et à leur demander de continuer à accorder aux hommes protection et richesses. Ces prières s'adressent aux montagnes, à la terre, aux rivières, mais aussi au Dieu créateur et aux saints catholiques. Aujourd'hui, dans un grand nombre de villages, les pratiques religieuses andines ont disparues au profit des nouveaux mouvements religieux*.

Nous venons de décrire les sociétés traditionnelles des zones *suni** et *puna** de la Cordillère péruvienne, qui sont le terrain de travail des missionnaires qui font l'objet de la deuxième partie de notre étude. Cette présentation a dégagé un certain nombre de traits religieux, culturels, sanitaires et sociaux que les entités religieuses présentes en altitude cherchent à faire évoluer. Comme nous l'avons vu, ces communautés habitent très loin des villes, très haut dans les montagnes, parfois loin des routes, et donc très en marge de la société majoritaire. Elles vivent et agissent bien différemment des populations mondialisées, ce qui leur vaut un désintéressement certain sinon un grand rejet, de la part de leurs concitoyens citadins. Même leurs systèmes de pensée et de croyance sont étrangers à la culture péruvienne de masse. Pourtant, comme nous allons le voir ci-après, le monde « hispano-mondialisé »

¹ (GAMARRA, 2000, p. 276) en référence à (Coronel, 1997).

² (GAMARRA, 2000, p. 281)

³ Cf.

rejoint ces lieux enclavés, notamment par le moyen de l'activité missionnaire. Ces visites ont un impact non négligeable sur la vie de ces communautés.

Partie 2

SPIRITUALITÉS MISSIONNAIRES EN
HAUTE CORDILLÈRE

L'activité missionnaire ne peut se comprendre en dehors du contexte particulier de chacune des institutions qui la fomentent. En effet, chaque Église et chaque congrégation* s'insère dans les hautes Andes selon une histoire et des modalités qui lui sont propres. De même, chacune vient y proposer une doctrine théologique particulière et un enseignement humain différent dans le cadre de la vie quotidienne. Nous ne détaillerons pas la doctrine de chaque Église, car la multiplication des entités rendrait ce travail impossible. C'est pourquoi en la matière, nous ne présenterons que les traits communs à toutes.

Si les entités missionnaires ont des objectifs et des méthodes souvent similaires, elles ont aussi des différences, qui sont dans certains cas tout à fait accessoires -telles que des pratiques distinctes mais qui ne s'excluent pas entre elles- et, dans d'autres cas absolument substantielles -comme par exemple des références doctrinales divergentes¹. La plupart des Églises évangéliques savent s'unir malgré les différences, mais elles le font à l'encontre des autres entités missionnaires, et en particulier de l'Église catholique qu'elles viennent combattre souvent explicitement.

Malgré les différends, les missionnaires de tous bords doivent faire face aux mêmes défis lorsqu'ils se rendent en altitude. Ils tentent -pour la plupart- de répondre aux nécessités des populations, et ils bravent les chemins escarpés, le climat, le mal d'altitude et les barrières culturelles. Dans cette partie, nous rendrons compte de ce qu'implique le fait d'être missionnaire -quelle que soit la confession-, puis nous dépeindrons les différentes Églises présentes dans les hautes Andes et les activités qu'elles y déploient, et enfin nous évaluerons les difficultés mais aussi opportunités que présentent les hautes Andes pour la mission.

¹ La foi catholique s'appuie sur la Bible et la Tradition de l'Église, qui s'alimentent l'une l'autre en termes de compréhension, alors que les croyances des évangéliques ne s'appuient que sur la Bible ; chaque Église en ayant une compréhension -et donc aussi une traduction- différente, éclairée par les propos du pasteur et quelques grandes orientations interprétatives distinctes. Cet état de fait empêche une recherche théologique commune.

I- DÉFINITIONS ET CONCEPTS

Nous cherchons à présent à comprendre le sens de la démarche des missionnaires, ce qui les mobilise. Pour ce faire, nous confrontons les différentes manières selon lesquelles ils se présentent eux-mêmes, puis nous exposons et analysons les principales approches pastorales adoptées au cours des XX^e et XXI^e siècles.

A- Conditions de la mission

Au cours des entretiens que nous avons eu avec eux, les acteurs des missions se définissent selon quatre axes principaux, à savoir la nature, les raisons, l'esprit et les finalités de leur travail.

1- Envoi en mission

Tout d'abord, la nature de la mission est à découvrir à travers son étymologie. En effet, le terme de mission, du latin *missio*, « envoyer », suppose un mouvement qui se fait de l'intérieur vers l'extérieur : le missionnaire « ouvre des brèches » (HUAMAN, 2013)¹. Au sens strict du terme, il sort de son pays pour aller dans un autre. Au début du XX^e siècle, c'est le concept le plus répandu au Pérou : un missionnaire est forcément un étranger.

Ce n'est plus le cas aujourd'hui. En effet, en 2013 dans trois provinces de *suní** et de *puna** d'Ayacucho, Arequipa et Cusco, nous avons pu nous entretenir avec sept catholiques étrangers missionnaires : un Rédemptoriste argentin (Huanta, Ayacucho), un prêtre diocésain autrichien (Caylloma, Arequipa), un prêtre franciscain espagnol (Caylloma, Arequipa) trois religieuses dominicaines colombiennes (Caylloma, Arequipa) et deux prêtres Missionnaires Serviteurs des Pauvres du Tiers-Monde, Belge et Italien (Cusco)². Ils représentent moins de 10% des missionnaires catholiques que nous avons rencontrés ou mentionnés³ dans l'ensemble de ces trois provinces. Les étrangers sont donc largement minoritaires. Aussi le développement missionnaire catholique dépend-il essentiellement des Péruviens eux-mêmes, souvent issus de leur lieu de mission.

En effet, dans un sens plus large, le missionnaire peut être originaire de la communauté dans laquelle il œuvre. Simplement, il est envoyé par son groupe religieux vers les autres, « le

¹ « [...] *abre brechas* ». Notre traduction.

² Leur congrégation est composée essentiellement de prêtres étrangers.

³ Dans les entretiens que nous avons eus avec les Églises locales.

monde ». C'est une situation courante chez les évangéliques, comme en témoigne le pasteur Huaman, pentecôtiste :

[...] avant, dans l'imaginaire de notre contexte évangélique, si une personne était blanche, c'est qu'elle était missionnaire. [...] Et si ce missionnaire blanc vient, c'est parce qu'il a de l'argent. Disons que c'était l'image qu'on en avait. Mais aujourd'hui non, aujourd'hui nous rééduquons les gens : non seulement [les étrangers] peuvent avoir [des missionnaires] mais nous aussi nous pouvons [en] envoyer actuellement. Parce que nous avons progressé en termes de connaissance, donc de nos jours il n'y a plus tant [d'ignorance]. Et si un blanc vient d'un autre endroit, il n'y a plus autant d'imaginaire autour de la mission, parce que nous sommes en train de changer de façon de penser, dans le sens où un missionnaire peut être une personne du lieu. (HUAMAN, 2013)¹

Dans cette définition plus ouverte, le missionnaire est un local qui a reçu une formation supplémentaire. Il n'est plus envoyé d'un pays à un autre, mais il sort de son groupe religieux généralement situé dans une ville, pour intégrer une autre population, qui est parfois tout simplement son village d'origine. Ainsi, dans les Andes, le concept du missionnaire a évolué : il ne désigne plus forcément des étrangers mais plus couramment des Péruviens convertis et envoyés dans les villages.

Aujourd'hui, le Pérou envoie lui-même des missionnaires dans d'autres pays. L'Église des Assemblées de Dieu -pentecôtiste-, par exemple, se fixe pour objectif d'avoir cent missionnaires péruviens à l'étranger avant 2020 (HUAMAN, 2013). On observe aussi ce genre d'évolution dans l'ordre catholique franciscain capucin² : autrefois, pour fonder une communauté religieuse capucine en Amérique latine, on envoyait des Européens, alors qu'actuellement, « le gouvernement général [de l'ordre³] a invité [...] spécifiquement les Capucins du Pérou à aller fonder l'ordre en Bolivie » (Piero, 2013)⁴. Le père Piero, franciscain capucin à Arequipa, explique le contexte dans lequel s'opère ce choix : « en réalité, il y a eu d'autres fondations de Brésiliens, de Chiliens, d'Argentins, d'Uruguayens... Mais étant données les circonstances, il semble que cela n'a pas eu de poids » (Piero, 2013)⁵.

¹ Entretien réalisé et traduit par nos soins : « [...] *antes la imaginación de nuestro contexto evangélico, si eran un gringo es que es misionero. Y si era una persona diferente es misionera. Y si ese misionero gringo viene es que tiene plata. O sea que eso era la imagen. Pero hoy no, hoy estamos reeducando a la gente que no sólo lo pueden tener sino que nosotros también podemos enviar ahora. Porque uno ha desarrollado ya en ese contexto del conocimiento, entonces hoy día ya no hay tanto... Y si algún blanco viene de otro lugar, ya no hay tanta imaginación en hacer misiones, porque ya estamos cambiando de forma de pensar, de que un misionero puede ser una persona del lugar* »

² Branche réformée de l'ordre franciscain fondé par saint François d'Assise en Italie au XIII^e siècle.

³ L'ordre Capucin s'organise en provinces, qui correspondent à des zones géographiques déterminées, en l'occurrence la province péruvienne.

⁴ Entretien réalisé et traduit par nos soins : « [...] *el ministro general, literalmente fue específico para invitar a los Capuchinos de Perú, para que vayan a fundar los Capuchinos en Bolivia.* »

⁵ Entretien réalisé et traduit par nos soins : « *En realidad ha habido otras fundaciones de brasileños, chilenos, argentinos, uruguayos... Pero dadas las circunstancias, parece que no hubo fuerza.* »

C'est donc suite aux échecs des Franciscains Capucins d'autres pays latino-américains que les Péruviens sont sollicités en Bolivie. Les autorités ne font pas appel à l'Europe. Il y a donc là, fin XX^e début XXI^e, une mutation des mouvements géographiques : l'envoi des missionnaires se fait aujourd'hui plus couramment de façon intra-nationale ou intra-continentale que de manière intercontinentale.

Par conséquent, la mission dans les Andes n'est plus tant une œuvre étrangère que nationale. Le Pérou est devenu un vivier de missionnaires qui travaillent chez eux et commencent à être eux-mêmes mobilisés à l'étranger.

2- Réponse à un double appel

Mais, avant même d'être envoyé, le missionnaire se sent « appelé ». Aux yeux de chacun d'entre eux, il s'agit d'un appel divin. Cette « vocation » s'incarne normalement dans l'appel des autorités ecclésiales, comme nous venons de le voir pour les Capucins¹. Les missionnaires sont donc appelés par leur Église à travers ses instances.

Cependant, l'appel peut aussi être lancé par le peuple lui-même -les communautés des hautes Andes-, comme en témoignent les pères franciscains du couvent de La Recoleta.² Par exemple, le père Gervasio González Barbero -ancien curé* de la paroisse* de Huanca et Lluta- « y va encore jusqu'à présent, parce que les gens viennent le chercher, ils viennent le chercher et l'emmènent » (Franciscaine Missionnaire de Marie, 2013)³. Ce que les habitants demandent aux prêtres, c'est « d'y aller pour une messe, ou pour voir comment fonctionnent les églises qu'ils y ont laissées⁴ et tout cela » (URDAY, 2013)⁵. En effet, les communautés des hautes Andes sont avides des visites des missionnaires, comme nous le verrons dans la troisième partie de ce travail.⁶ La plupart du temps, c'est en réponse à ces sollicitations que les Églises envoient leurs missionnaires.

¹ Ou comme pour le père Franciscain Carlos Lafuente Larrauri, envoyé par l'archevêque d'Arequipa pendant 18 ans comme curé de Huanca de 1976 à 1995.

² Dont procédait le père Lafuente.

³ Entretien réalisé et traduit par nos soins : « *Hasta ahora va, porque la gente le viene a buscar, lo viene a buscar y lo lleva.* »

Les propos d'Asunción Urday (collaboratrice laïque des Franciscains) corroborent ceux des Franciscaines « [...] *hasta ahora tenemos personas del pueblo que vienen a buscar a los padres. Quieren que vayan.* » (URDAY, 2013)

⁴ Les églises reconstruites par son prédécesseur le père Carlos Lafuente Larrauri, comme nous le verrons dans la troisième partie. Cf. Partie 3, II-, A-, 2- Acquisition d'infrastructures et de bâtiments.

⁵ Entretien réalisé et traduit par nos soins : « [...] *ir a la Misa o ir a ver cómo va marchando las Iglesias que dejaron y todo ello.* »

⁶ Cf. Partie 2, I-, A-, 2- Réponse à un double appel.

Si la vocation missionnaire passe par les directives de l'Église, et parfois par les sollicitations des populations rurales, elle est d'abord perçue comme une demande de Dieu. Le pasteur assembléiste*¹ Pablo Huaman va jusqu'à dire que si cet appel n'est pas divin, « on ne peut ni s'adapter ni s'habituer [aux environnements hostiles] » (HUAMAN, 2013)² :

Je suis admiratif, par exemple je suis allé dans les hauteurs de Juliaca la fois dernière. Une missionnaire d'Italie se trouve là-bas. Et donc elle dit « moi je mourrai ici et mes filles mourront ici, en prêchant l'Évangile. » Cela est un appel exclusif. On n'arrive pas par hasard. Donc [la famille italienne a] acheté une exploitation, elle travaille là-bas, par exemple en organisant des camps, en mettant sa maison à disposition pour des retraites. Ce sont des œuvres de mission pour lesquels Dieu nous appelle. Donc si le missionnaire arrive dans un village, c'est parce que Dieu l'y prépare, et Dieu lui fournira tout: les biens économiques, matériels, spirituels, en rendant leur dignité aux personnes, en les guérissant. C'est là qu'on se rend compte de la visibilité, du soutien de Dieu. Si je m'envoie moi-même³, je n'aurai pas de soutien. (HUAMAN, 2013)⁴

Pour lui, la missionnaire italienne n'aurait pas pu quitter son pays, vivre dans ces conditions difficiles, travailler pour les populations, avoir les ressources financières et matérielles suffisantes et opérer des guérisons si l'appel ne venait pas de Dieu. La mission, selon lui, est vouée à l'échec si elle n'est pas d'abord une réponse à une vocation divine.

L'appel vient donc à la fois de l'Église et du peuple, et il est considéré par le missionnaire comme adressé par Dieu. Cette triple motivation lui donne autant de conviction et de capacités à faire face aux obstacles -environnementaux et sociaux. Aussi la mission n'est-elle pas d'abord une initiative personnelle mais une réponse à la demande -observée ou perçue- d'une société et/ou d'une Église, et à travers elles, à un appel attribué à Dieu.

3- Devoir et liberté

Si la perception transcendante de l'appel donne à la mission un aspect rassurant, elle lui donne aussi une dimension d'obligation.

¹ Le terme « assembléiste » désigne les membres de l'Église pentecôtiste des Assemblées de Dieu.

² Entretien réalisé et traduit par nos soins : « *Así nomás [...] no puedes encajar no acostumbrarte.* »

³ Par opposition à « si Dieu m'envoie ».

⁴ Entretien réalisé et traduit par nos soins : « *Yo estoy admirado, por ejemplo en los altos de Juliaca, la vez pasada yo estuve. Y entonces una misionera de Italia ahí está ubicada. Entonces dice "yo muero acá, mis hijas mueren acá, predicando el Evangelio."* Eso es un llamado exclusivo. Así nomás uno no puede llegar. Entonces ellos compraron una hacienda, ahí trabajan ellos, por ejemplo haciendo campamentos, dando su casa para retiros. Son trabajos de misiones para cual Dios nos llama. Entonces si el misionero llega a un pueblito, es porque Dios le está equipando, y Dios le va a respaldar con todo: lo económico, lo material, lo espiritual, restaurando a la gente, sanando. Ahí, uno ve la visibilidad, el respaldo de Dios. Si yo me envío solo, no voy a tener respaldo. »

Le chrétien accomplit sa mission comme un devoir. « Tu dois être obéissant à la voix de Dieu » (HUAMAN, 2013)¹, nous dit le pasteur assembléiste Pablo Huaman. Le missionnaire comme l'autochtone dépend en toute chose d'un être supérieur avec qui il faut entretenir les meilleurs liens possibles. Comme les Andins cherchent à complaire aux *Apus* et à la *Pachamama* pour la prospérité des troupeaux et des cultures, le chrétien cherche à obéir à Dieu pour la croissance de sa vie spirituelle. La définition même de la mission selon le pasteur Ruben Zavala Hidalgo confirme cette approche : dans le domaine religieux, « le terme de “Mission” a un sens large qui comprend tout ce que Dieu veut que son Église accomplisse » (ZAVALA HIDALGO, 1989, p. 108)². Ainsi, l'activité missionnaire englobe un grand nombre de tâches, différentes pour chaque Église, et complémentaires entre elles. Ces tâches vont de l'annonce évangélique directe aux œuvres socio-sanitaires.³ L'évangélisation est donc un devoir religieux : il est le plus haut placé dans l'échelle des devoirs.

Ce sentiment d'obligation ou de devoir peut être empreint de crainte et de passion, c'est-à-dire d'une contrainte transcendante et d'un enthousiasme personnel. Au « tu dois » (HUAMAN, 2013)⁴ du pasteur Pablo Huaman s'oppose ou s'appose le sentiment de la plupart des missionnaires : « un missionnaire est un homme libre » (MATUTE, 2013)⁵. Pour reprendre les termes du père Víctor Matute, prêtre clarétien⁶ :

Parce qu'un missionnaire n'est pas un fonctionnaire. Un fonctionnaire [ne fait que remplir] un devoir [...]. Un missionnaire non. [...] Seul celui qui est libre peut se faire esclave de Dieu et des choses de Dieu. Pour celui qui n'est pas libre, [c'est] impossible. Il sera toujours retenu par ses affaires, ses préférences, ses manières d'être, ses goûts ou autre. Un missionnaire est un homme libre. Il est là où on a besoin de lui. (MATUTE, 2013)⁷

Pour lui, le missionnaire doit être entièrement détaché de tout pour se rendre disponible aux exigences de la mission. Par conséquent, la motivation missionnaire dépasse de loin le sens du devoir. Le choix de la mission réclame une totale liberté de la part de la personne qui le pose,

¹ Entretien réalisé et traduit par nos soins : « *Tienes que ser obediente a la voz de Dios.* »

² Traduit par nos soins du texte original : « *El término “Misión” tiene un sentido global que abarca todo lo que Dios quiere que su Iglesia cumpla como tarea que se le ha encomendado.* »

³ Cf. Partie 3, II-, C-Attention sociale et D-Assistance sanitaire.

⁴ « *Tienes que* ».

⁵ Entretien réalisé et traduit par nos soins : « *Un misionero es un hombre libre* ».

⁶ Ordre de prêtres catholiques fondé par saint Antoine-Marie Claret en Espagne au XIX^e siècle. Les missions qui lui sont confiées sont extrêmement variées selon les lieux et les membres disponibles, car la congrégation ne se réserve pas de service spécifique dans l'Église.

⁷ Entretien réalisé et traduit par nos soins : « *Porque un misionero no es un funcionario. Un funcionario cumple con [...]. Un misionero no. [...] Sólo quien es libre puede esclavizarse a Dios y a las cosas de Dios. Uno que no es libre, imposible. Siempre estará atado a sus cosas, preferencias, maneras de ser, gustos, lo que sea. Un misionero es un hombre libre. Donde se le necesita, allí está.* »

car l'investissement personnel est trop important pour être mis en œuvre sans y engager toutes ses émotions.

En outre, ce sentiment fort, à la fois de devoir et de liberté, le missionnaire le synthétise dans la passion. C'est la motivation *sine qua non* pour accomplir sa mission jusqu'au bout. Cette passion est indispensable pour lui-même et pour la réussite de son travail. En effet, celui qui choisit d'être missionnaire n'a plus ni le temps ni les moyens d'assumer une autre priorité, comme le précise le père Matute :

Un missionnaire est missionnaire toute la vie, à temps complet. Il n'y a pas de retraite. J'ai deux frères qui continuent à travailler, et ils ont 87 et 85 ans. Il n'y a pas de retraite. [...] Les uns mettent leur passion dans leur travail parce qu'ils savent qu'ils vont recevoir un bon salaire, mais un missionnaire dépense sa vie et même son argent, et passionnément. C'est incompréhensible, ce n'est pas humainement logique, mais c'est en vue de quelque chose, c'est en vue de quelque chose [*sic*]. Cette passion remplit sa vie. Et c'est cette passion qui contamine les autres. (MATUTE, 2013)¹

Ainsi, selon lui, pour un religieux ou un prêtre, la mission ne constitue pas seulement un travail mais remplit toute sa vie personnelle. Le missionnaire se rend disponible autant que possible, à toute heure du jour ou de la nuit, en tout lieu, et cela toute sa vie durant, pour répondre aux sollicitations de son Église et des personnes auprès desquelles il est envoyé.

La mission n'est donc possible que si celui qui choisit de s'y engager est totalement libre de toute autre contrainte, pour s'employer entièrement à atteindre son objectif.

4- Intention première

Pour tous les missionnaires², cet objectif consiste en tout premier lieu à partager l'Évangile.

Si les textes sont souvent transmis de manière très directe -par la vente de Bibles ou de Nouveaux Testaments par exemple- l'évangélisation doit aussi passer par les œuvres sociales et éducatives, car elles sont la mise en œuvre concrète du message évangélique, qui s'incarne alors dans les personnes. Pour une sœur franciscaine Missionnaire de Marie à Arequipa, l'enjeu est aussi social : l'Évangile permet aux personnes de « rencontrer le Christ et de devenir meilleures, [pour que dans les familles] il y ait la paix, la compréhension, le

¹ Entretien réalisé et traduit par nos soins : « *Un misionero es misionero toda la vida, a tiempo completo. No hay jubilación. Tengo a dos hermanos que siguen trabajando, y tienen 87 y 85. No hay jubilación. [...] Unos ponen pasión a su trabajo porque saben que van a recibir un buen sueldo. Pero un misionero gasta su vida y hasta gasta su plata, y apasionadamente. No se entiende, no es lógico en lo humano, pero es por algo, es por algo. Esa pasión le llena la vida. Y esa pasión es lo que contagia a los demás.* »

² Interviewés.

dialogue... » (Franciscaine Missionnaire de Marie, 2013)¹. Asunción Urday -collaboratrice laïque dans un établissement scolaire franciscain²- spécifie qu’être missionnaire, en plus de « porter le message de Dieu », c’est « favoriser la paix et le bien » (URDAY, 2013)³. Selon elle, le missionnaire doit se libérer du stress, être en paix, pouvoir être vraiment attentif aux personnes et à leurs nécessités, pour qu’à terme ces personnes acquièrent elles aussi la paix (URDAY, 2013)⁴. Enfin, pour les Servantes du Plan de Dieu⁵, à Ayacucho, il s’agit simplement pour un missionnaire d’apporter l’espérance (SIERVAS DEL PLAN DE DIOS, 2012). Enfin, pour frère Piero –franciscain capucin d’Arequipa-, au contraire, le missionnaire vise avant tout le bien spirituel des personnes : « il va porter la Parole de Dieu, comme un moyen de salut, pour ceux qui en ont besoin, et qui d’une certaine manière, ont soif de Dieu » (Piero, 2013)⁶.

À la lumière de ces entretiens, on comprend alors que le missionnaire transmet d’abord le message de la Bible, mais qu’à travers cela il vise aussi à apporter « paix », « compréhension », « dialogue », « salut » et « espérance ».

Pour les évangéliques comme pour les catholiques, l’intention première de la mission est avant tout l’évangélisation : faire connaître l’Évangile par la parole et par sa mise en œuvre. Si les communautés des hautes Andes sont avides de visites missionnaires, plus que de recevoir des soins ou des biens matériels, elles manifestent particulièrement leur désir d’être instruites en matière de croyances.⁷ Dans les hautes Andes, la simple présence des missionnaires répond déjà à la demande spirituelle des populations.

¹ Entretien réalisé et traduit par nos soins : « [...] que todos conozcan a Cristo y pues se conviertan en buenas personas. Formarlos para que siga extendiéndose el Reino de Dios a todas las familias, y haya la paz, la comprensión, haya el diálogo »

² Couvent de La Recoleta, à Arequipa.

³ Les Franciscains du monde entier ont pour usage de se saluer en se souhaitant la paix et le bien.

⁴ Entretien réalisé et traduit par nos soins : « Ser misionera es llevar el mensaje de Dios, de Cristo, y propiciar la paz y el bien. Porque mediante los Franciscanos, que son personas muy sencillas, su salud inclusive está relacionado con paz y bien. Porque cuando tenemos paz, podemos hacer el bien a otras personas. Cuando tenemos paz, nos damos cuenta qué necesita el otro. Cuando tenemos paz, podemos dar de nosotros, porque si vamos a vivir en estrés o ajetreados (épuisés), no nos vamos a dar la necesidad que tiene el otro. »

⁵ *Siervas del Plan de Dios* : Branche religieuse féminine de la société de vie apostolique *Sodalitium Christianae Vitae* fondée en 1971 par Luis Fernando Figari -un laïc péruvien (SODALICIO DE VIDA CRISTIANA). Cf. Partie 2, II-, A-, 2- Laïcs missionnaires.

⁶ Entretien réalisé et traduit par nos soins : « [...] que va a llevar la Palabra de Dios, como un medio de Salvación, para [los] que lo necesitan, y que de alguna manera pues están sedientos de Dios. »

⁷ Cf. Partie 2, I-, A-, 2- Réponse à un double appel.

B- Approches missionnaires au XX^e siècle

Pour répondre aux attentes des autochtones de la manière la plus appropriée possible, les chrétiens réfléchissent ensemble aux améliorations à apporter aux pratiques missionnaires. Ces réunions se déroulent dans des cadres tels que les Conférences des Évêques Latino-Américains (C.E.L.Am.) et les Conférences Évangéliques Latino-Américaines (C.E.L.A.). De ces questionnements jaillissent, parfois, de nouvelles stratégies missionnaires qui peuvent aller jusqu'à remettre en cause les usages fondamentaux des institutions catholique et évangéliques.

1- Théologie de la libération

En termes de pastorale, le XX^e siècle est traversé par deux tendances notables en Amérique latine, à savoir la théologie de la libération et l'approche inculturationniste.

La première est en grande partie défendue par les Jésuites. Elle est propagée notamment dans les années 1970, et « enseign[e] que les chrétiens [sont] appelés à corriger les injustices sociales “immorales” de pauvreté et d'oppression » (ORTA, 2004, pp. 8-9)¹.

L'anthropologue Andrew Orta en résume les grandes lignes :

Inspirés par la théologie de la libération, les agents pastoraux ont eu tendance à délaisser les styles traditionnellement ritualistes de prière, promouvant plutôt un style rationalisé, textuel et discursif de prière autour de petits groupes communautaires (CEBs²) et d'un procédé éducatif évolutif (conscientisation). [...] Un des soucis corollaires des agents pastoraux libérationnistes a consisté en la dévalorisation du rôle des prêtres et des religieuses et la consolidation de l'autorité des animateurs laïques formés, dont la légitimité ne reposait pas sur des pouvoirs sacramentels mais sur leur connaissance de la Bible, leur propension à une exégèse évocatrice et leur condition comme représentants du populaire. Cette montée du « discours évangélique, avec son emphase sur l'exégèse biblique » plus que sur « le discours liturgique »³ était promue à travers des activités éducatives centrées sur la connaissance et une valorisation [...] croissante des petits groupes de prière et d'étude. (ORTA, 2004, pp. 82-83)⁴

¹ Traduit par nos soins du texte original : « [...] which taught that Christians were called upon to correct the 'sinful' social injustices of poverty and oppression ».

² Communauté Ecclésiale de Base. (LÖWY, 1999, p. 69)

³ (NELSON, 1986)

⁴ Traduit par nos soins du texte original : « Inspired by liberation theology, pastoral workers have tended to minimize traditionally ritualistic styles of worship promoting instead a rationalized, text-centered, discursive style of worship centered around small community-based worship groups (CEBs) and a transformative educational process (concientización). [...] A corollary concern of liberationist pastoral agents has involved minimizing the role of priests and nuns and empowering trained lay leaders, whose authority was based not in sacramental powers but rather in their knowledge of the Bible, their facility with resonant exegeses, and their condition as representative of the popular. This ascendance of “evangelical discourse, with its emphasis on biblical exegesis” over “liturgical discourse” was promoted through programs of education that have stressed

Cette théorie permet de regarder avec sérénité les situations d'enclavement et les pénuries de prêtres et de religieux. Si cette manière de penser convient aux évangéliques, elle n'est pas une solution suffisante pour l'Église catholique. En effet, chaque baptisé -laïc, clerc ou religieux- a une place très particulière dans l'institution, et en particulier le prêtre puisqu'il est le seul à pouvoir conférer la plupart des sacrements, essentiels à la vie de l'Église.

Orta ajoute que, lors de son travail de terrain dans les hautes Andes¹ à la fin des années 1980, la majorité des missionnaires catholiques a déjà rejeté cette approche non-applicable au catholicisme, pour une nouvelle, celle de l'inculturation (ORTA, 2004, p. 100)². Cette tendance est observable dans l'ensemble de la zone andine.

2- Inculturation

L'inculturation -en missiologie- est un procédé pastoral selon lequel les pratiques religieuses incorporent les éléments culturels traditionnels propres à la population qui y participe.

Dans l'Église catholique, l'objectif premier de l'inculturation est de « parvenir à ce que la foi ne soit pas superficielle » (JEAN-PAUL II, 1985)³. Pour ce, il faut que les convictions religieuses soient exprimées sous des formes culturelles locales, comme par exemple la langue, le style musical et les danses du lieu. L'inculturation réclame des missionnaires « l'effort systématique et conscient [...] de traduire le message universel de l'Évangile aux catégories religieuses de la société évangélisée » (MARZAL M. M., 1991, p. 35)⁴. Cette approche demande un travail d'adaptation qui requiert une certaine connaissance des cultes et croyances autochtones et de la culture musicale andine. Il s'agit d'un changement pour l'Église catholique qui, dans les siècles précédents, se contente de calquer un modèle hispano-romain pour le reproduire dans les Andes.

Toutefois, si l'inculturation n'est pas mise en œuvre avant le XX^e siècle, elle est pourtant déjà une préoccupation chez les théologiens du XVI^e siècle. En réponse aux

literacy, and a growing pastoral emphasis on small worship and study groups. »

¹ En Bolivie, auprès, des sociétés aymaraphones.

² « *By the time my field research began in the late 1980 and early 1990s, liberation theology was widely regarded as a failed pastoral experiment. [...] The emergence of the pastoral paradigm of inculturation fortified by newly arriving cohorts of missionaries and resonant with a global rise of ethnic politics, marks a very self-conscious rupture with the modern moment of liberation theology. »*

³ Traduit par nos soins du texte original : « [...] *para lograr que la fe no sea superficial. »* In. (MARZAL M. M., 1991, p. 27)

⁴ Traduit par nos soins du texte original : « [...] *el esfuerzo sistemático y consciente de los evangelizadores para traducir el mensaje universal del evangelio a las categorías religiosas de la sociedad evangelizada ».*

missionnaires qui diabolisent les religions autochtones, Acosta¹ (1540-1600) invite les prêtres à accueillir les cultures indigènes avec bienveillance. En 1588, il écrit : « il y a beaucoup de choses à dissimuler, d'autres à louer, et celles qui sont le plus enracinées et font le plus de mal, il faut les remplacer par d'autres semblables mais bonnes. » Et d'ajouter : « là où leurs coutumes ne s'opposent pas à la religion ou à la justice, je ne crois pas qu'il faille les changer [...]. Il faut conserver leurs coutumes civiles et traditionnelles » (ACOSTA, [1588] 1984, p. 502 et 587)². Ici, l'auteur invite les missionnaires à considérer les différentes cultures à travers ce qu'elles ont de bon. C'est le prérequis essentiel d'une pastorale inculturationniste.

Cette approche ancienne est aussi évoquée par Andrew Orta, anthropologue américain spécialiste de l'évangélisation catholique dans les hautes Andes boliviennes, qui précise que les missionnaires des premiers temps de l'époque coloniale « cherchaient dans les pratiques culturelles indigènes les *semilla verbi* : “les semences de la Parole divine” » (ORTA, 2004, p. 3)³. Plus tard, au XVII^e siècle, l'Église catholique « redéfinit son action pastorale, élargissant le champ des pratiques considérées comme simples superstitions ». À mesure qu'elle se familiarise avec la culture par le biais des missions, elle devient moins méfiante à l'égard des usages andins.

Plus récemment, en 1963, les autorités catholiques réaffirment cette approche avec insistance, notamment dans le cadre du dernier concile -qui prend fin en 1965-⁴ :

L'Église, dans les domaines qui ne touchent pas la foi ou le bien de toute la communauté, ne désire pas, même dans la liturgie*, imposer la forme rigide d'un libellé unique : bien au contraire, elle cultive les qualités et les dons des divers peuples et elle les développe ; tout ce qui, dans les mœurs, n'est pas indissolublement lié à des superstitions et à des erreurs, elle l'apprécie avec bienveillance et, si elle peut, elle en assure la parfaite conservation ; qui plus est, elle l'admet parfois dans la liturgie elle-même, pourvu que cela s'harmonise avec les principes d'un véritable et authentique esprit liturgique. (VATICAN, 1963, p. n°37)⁵

¹ Jésuite engagé en faveur d'approches plus compréhensive des populations natives.

² Traduit par nos soins du texte original : « [...] *muchas cosas hay que disimularlas, otras alabarlas, y las que están más arraigadas y hacen más daño, con maña y con destreza hay que sustituirlas con otras buenas semejantes.* » In. (MARZAL M. M., 1991, p. 34) ; « *sus costumbres no se oponen a la religión o a la justicia, no creo que se las deba cambiar [...]. Hay que conservar sus costumbres patrias y tradicionales.* » In. (MARZAL M. M., 2002, p. 398)

³ Traduit par nos soins du texte original : « [...] *sought in indigenous cultural practices for semilla verbi: “seeds of the divine word”* ».

⁴ Le Concile Vatican II eut lieu de 1962 à 1965.

⁵ Traduit par nos soins du texte espagnol : « “*La Iglesia no pretende imponer una rígida uniformidad en aquello que no afecta a la fe o al bien de toda la comunidad, ni siquiera en la Liturgia: por el contrario, respeta y promueve el genio y las cualidades peculiares de las distintas razas y pueblos. Estudia con simpatía y, si puede, conserva íntegro lo que en las costumbres de los pueblos encuentra que no esté indisolublemente vinculado a supersticiones y errores, y aun a veces lo acepta en la misma Liturgia, con tal que se pueda armonizar con el verdadero y auténtico espíritu litúrgico.*” » In. (MARZAL M. M., 1991, p. 400)

Dans cet extrait, l'Église manifeste un très grand respect pour les cultures des terres de mission, et va jusqu'à les faire fusionner avec les rites chrétiens.¹ C'est dans la continuité de ces directives que se construit la pastorale inculturationniste dans différentes missions.

Dans les hautes Andes péruviennes, au sein des Églises issues du protestantisme, les missionnaires les plus inculturés sont les pentecôtistes. Ces entités sont très nombreuses dans toute l'Amérique latine, et notamment en Cordillère. Nées d'un souhait commun de liberté liturgique*, elles adoptent très rapidement les instruments, les rythmes, les langues et les danses propres aux populations auprès desquelles elles envoient leurs missionnaires. Pablo Huaman, pasteur des Assemblées de Dieu (pentecôtistes) à Huanta, Ayacucho, indique que les évangélistes adoptent jusqu'au costume local afin d'être acceptés plus facilement dans les villages (HUAMAN, 2013). Carlos Alvarez et Zavala Hidalgo, historiens des Assemblées de Dieu du Pérou, décrivent l'approche inculturationniste pentecôtiste comme suit :

[...] les pentecôtistes se sentant librement guidés par l'Esprit, se livrent à une louange à Dieu en chantant dans leur propre musique folklorique, en faisant usage des instruments autochtones, « en exprimant dans leurs chansons les expériences vécues avec le Seigneur »², en priant à voix haute, en battant des mains, en rendant témoignage et en exerçant les dons spirituels. (ZAVALA HIDALGO, 1989, p. 148)³

Chez les évangéliques, c'est donc essentiellement par la musique et la langue que se manifeste l'inculturation.

En effet, si les missionnaires dans leur ensemble s'efforcent de permettre aux populations locales d'exprimer leur foi selon leurs propres usages, en revanche, les Églises évangéliques et les sectes abolissent les pratiques catholiques et animistes de façon systématique.

3- Acculturation

Pour préserver la culture andine, il faudrait maintenir les pratiques animistes là où elles perdurent encore. Or cela reviendrait à transmettre des messages contradictoires. En effet, on ne peut affirmer à la fois qu'il n'existe qu'un seul Dieu et que les éléments de la nature sont des dieux. C'est la raison pour laquelle les missionnaires, quels qu'ils soient, interdisent généralement de pratiquer les offrandes et les actes d'adoration envers la terre mère, les lacs

¹ Cf. Partie 3, I-, A-, 2- Apprentissage linguistique et traductions, et Partie 3, I-, B- Activités religieuses.

² (ALVAREZ, 1981, p. 3)

³ Traduit par nos soins du texte original : « [...] los pentecostales sintiéndose libremente guiados por el Espíritu se entregan a una alabanza a Dios cantando en su misma música folklórica haciendo uso de los instrumentos autóctonos, "expresando en sus canciones las experiencias vividas con el Señor" (ALVAREZ, 1981, p. 3), orando en voz alta, batiendo las manos, testificando y ejercitando los dones espirituales. »

ou les sommets¹. Dans une logique plus radicale, les Églises évangéliques interdisent à leurs fidèles toute pratique liée au catholicisme, comme le sont les prières de la messe et du chapelet, l'adoration eucharistique*, les fêtes religieuses à date fixe², les fêtes patronales³, la mastication de la coca et toute prise d'alcool⁴. Au cours de nos entretiens, les Andins évoquent souvent les « interdictions » imposées par les pasteurs évangéliques. N'en comprenant pas les raisons, ils choisissent parfois de sauvegarder en cachette un certain nombre de ces pratiques.

Contre toute attente, les tentatives inculturationnistes des prêtres peuvent être mal vécues. En effet, les communautés des hautes Andes défendent le catholicisme colonial comme leur patrimoine. C'est ce qu'Orta observe chez les Aymaras dans les hautes Andes boliviennes et que l'on retrouve au Pérou :

La rhétorique de l'inculturation est également entravée par les acquis coloniaux qu'elle cherche à corriger. Alors que les missionnaires font tout leur possible pour purger les pratiques aymaras du catholicisme colonial (caractérisées par une connaissance par rabâchage de la doctrine de l'Église, l'exécution superficielle du rituel catholique et les juxtapositions syncrétiques surfaites des pratiques indigènes et chrétiennes) et ainsi retrouver une tradition aymara pure, aux yeux de beaucoup d'Aymara la doctrine catholique coloniale est un composant vital de la tradition ancestrale. (ORTA, 2004, pp. 127-128)⁵

Pour les autochtones, la tradition pure assume le catholicisme colonial. Par conséquent, l'approche inculturationniste est paradoxalement vécue comme une acculturation. Pour comprendre ce refus de l'inculturation, il faut garder à l'esprit que, dans la pensée andine, tout changement rituel a des répercussions sur l'équilibre social et la production agricole.

Les *comuneros** réagissent parfois vivement contre ces nouvelles mesures missionnaires. Marzal parle de communautés andines péruviennes où « les catholiques populaires et syncrétiques manifestent des cas extrêmes de radicalisme et, par fidélité à la première évangélisation, expulsent les prêtres réformateurs de leurs villages » (MARZAL M. M., 2002, p. 407)⁶. Il donne là une illustration supplémentaire du fossé qui existe entre le

¹ Ces pratiques se font généralement dans le but de guérir d'une maladie ou prospérer dans le travail.

² De peur d'idolâtrer un jour de l'année.

³ De peur d'idolâtrer les saints patrons de villages.

⁴ Cf. Partie 3, II-, C-, 1- Sensibilisation aux dépendances.

⁵ Traduit par nos soins du texte original : « *The rhetoric of inculturation is also confounded by the colonial entanglement it seeks to redeem. While missionaries strive to purge Aymara practices of colonial Catholicism (characterized by rote knowledge of Church doctrine, the superficial performance of Catholic ritual, and the inauthentic syncretic juxtaposition of indigenous and Christian practices) and so recover a pristine restored Aymara tradition, in the eyes of many Aymara colonial Catholic doctrine is a vital component of ancestral tradition.* »

⁶ Traduit par nos soins du texte original : « [...] *los católicos populares y sincréticos protagonizan casos extremos de radicalismo y, por fidelidad a la primera evangelización, arrojan de sus pueblos a los sacerdotes*

mode de pensée occidental, toujours en recherche de nouveauté, et celui d'une société traditionnelle, basée sur des acquis qui se veulent stables. Les réformes missionnaires, qui sont inculquées par les prêtres, et passent souvent par les sessions de formation des catéchistes* autochtones, ne sont pas bien accueillies par ces derniers.

Donc, l'acculturation peut consister d'une part en la suppression des pratiques catholiques, animistes et syncrétiques, mais aussi d'autre part en des changements de pratiques au sein même du catholicisme. Les populations ne s'identifient qu'au catholicisme pré-conciliaire, celui dont elles héritent de leurs parents et de leurs grands-parents.

Aussi les missionnaires ont-ils une priorité -celle d'évangéliser- et des motivations -l'appel de Dieu à travers la demande d'un peuple ou d'une Église- communes. Si tous perçoivent la mission comme un devoir, pour lequel ils doivent se libérer de toute autre attache, chaque congrégation* réalise des tâches distinctes, avec des méthodes qui fluctuent dans le temps et selon les entités. Ainsi, les Églises et leurs congrégations œuvrent théoriquement dans le même sens, mais leurs charismes* sont divers. C'est pourquoi certaines se complètent tandis que d'autres s'opposent.

II- DIVERSITÉ ET RELATIONS DES ENTITÉS MISSIONNAIRES

La grande variété des entités missionnaires se décline en Églises et en congrégations*, qui elles-mêmes comptent des personnes aux rôles très divers. Toutefois, les Églises entrent souvent en concurrence dans les villages, engendrant des conflits dans les communautés autochtones. Cependant, il est des initiatives de rencontres interreligieuses pacifiques.

A- Congrégations et Églises

Pour comprendre les dynamiques qui se jouent entre ces entités missionnaires dans les communautés d'altitude, il nous faut tout d'abord présenter chacune d'entre elles avec ses spécificités.

1- Congrégations

Le terme de congrégation ne désigne pas la même réalité selon qu'il est employé dans un contexte catholique ou évangélique. En effet, dans le premier cas, il désigne un ensemble de personnes partageant une même spiritualité* ou charisme*, et dans le deuxième une unité géographique avant tout -équivalent des paroisses*. On peut donc synthétiser les imbrications des Églises et des congrégations selon les schémas ci-dessous :

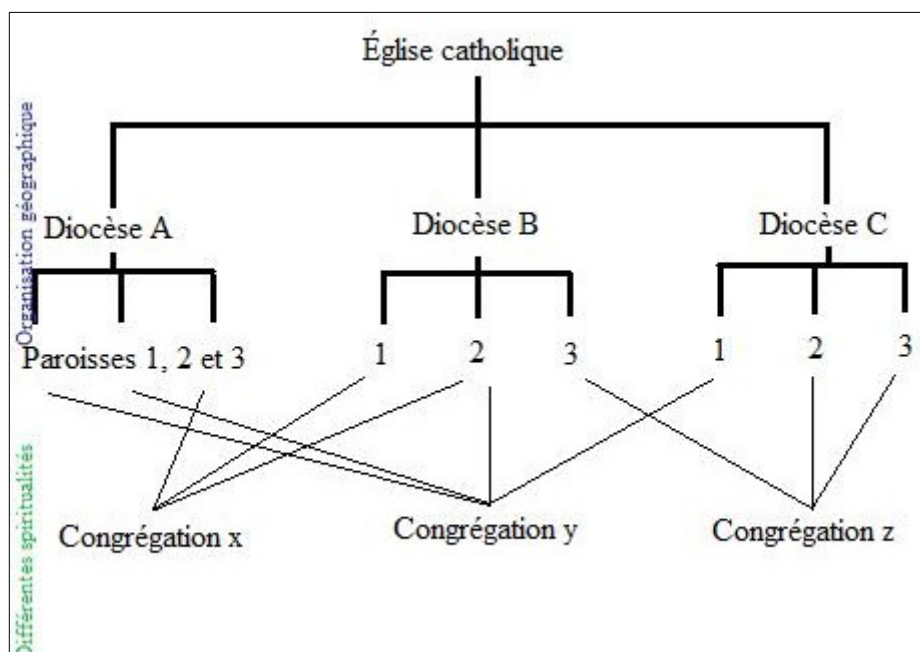


Figure 22 : Diocèses et congrégations dans l'Église catholique

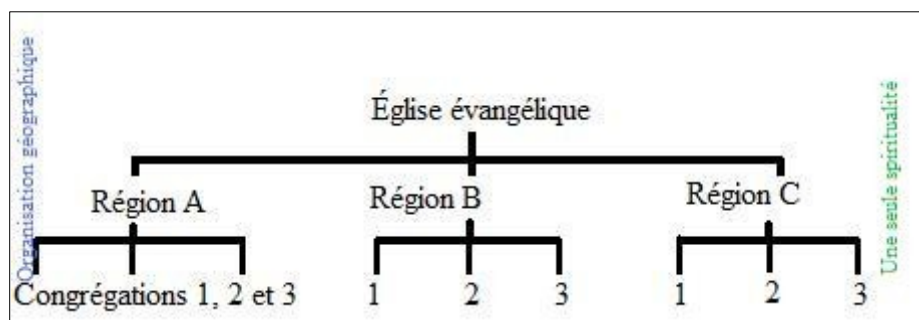


Figure 23 : Congrégations* dans les Églises évangéliques¹

Dans le premier schéma, l'Église catholique s'organise selon deux découpages : l'un par zone géographique -diocèses eux-mêmes répartis en paroisses*- ; et l'autre par charisme* -congrégations distribuées en petites communautés entre plusieurs diocèses. Quant au deuxième schéma, il montre que chaque Église évangélique contient autant de congrégations -ou Églises locales- que de lieux d'implantation. Chacune de ces congrégations est dirigée par un presbytre*². Une congrégation est donc chez les catholiques un regroupement de personnes ayant une spiritualité* commune, et chez les évangéliques un ensemble de fidèles fréquentant le même lieu de culte.

En 2013, pour l'Église catholique, et dans les diocèses d'Ayacucho, Cusco et Arequipa, les congrégations* missionnaires envoyées dans les hautes Andes sont les suivantes : dans le diocèse d'Ayacucho les Servantes du Plan de Dieu, les Rédemptoristes, les Chanoinesses de la Croix, les sœurs Missionnaires de Jésus Verbe et Victime, les sœurs de la Présentation de Marie et les sœurs de Notre Dame de la Paix ; dans le diocèse de Cusco les prêtres Missionnaires des Pauvres du Tiers-Mondes, les Missionnaires Servantes des Pauvres du Tiers-Monde, les Augustines, les Salésiens, et les Ursulines ; et enfin dans le diocèse d'Arequipa, les Franciscains de La Recoleta, les Franciscains Capucins, les Clarétiens, les Missionnaires de Marie, les Dominicaines enseignantes, les Dominicaines de la Doctrine Chrétienne, les Jésuites³, les *Sodalicios*⁴ et les *Pro Ecclesia Sancta*⁵. Chaque congrégation a

¹ Schémas conçus par nos soins sur la base de nos entretiens.

² Un prédicateur local, qui n'est pas forcément pasteur.

³ Fondés en 1540 par saint Ignace de Loyola à Rome, ils arrivent au Pérou en 1568, d'où ils sont chassés en 1767, pour y retourner dans les années 1880. (SEVILLA PÉREZ, 2011)

⁴ *Sodalitium Christianae Vitae* est une société de vie apostolique fondée en 1971 par Luis Fernando Figari -un laïc péruvien- et composée essentiellement de laïques, selon diverses branches : le *Sodalicio de Vida Cristiana*, le *Movimiento de Vida Cristiana*, la *Fraternidad Mariana de la Reconciliación*, l'*Asociación de María Inmaculada* et la *Hermandad Nuestra Señora de la Reconciliación*. Elle est également dotée d'une branche religieuse féminine: les servantes du Plan de Dieu (*Siervas del Plan de Dios*). (SODALICIO DE VIDA CRISTIANA)

⁵ Mouvement de vie consacrée fondé en 1992 par le père Pablo Menor -jésuite espagnol- et doté de trois

une approche missionnaire et des lieux de mission différents. Néanmoins, ces familles religieuses partagent une seule et même théologie et un seul gouvernement : elles ont toutes les mêmes croyances et s'insèrent dans une hiérarchie commune -celle de l'Église catholique.

Par conséquent, les congrégations issues d'une même Église travaillent dans différents domaines mais toujours dans un esprit de complémentarité, chacune ayant sa place et sa responsabilité propres.

2- *Laïcs missionnaires*

Au sein du catholicisme, on distingue une pluralité de rôles, de degrés d'engagement et de sensibilités.

En premier lieu, on différencie le rôle des clercs -directement au service des fidèles par l'administration des sacrements- de celui des fidèles laïques, envoyés plus particulièrement dans la société à travers leur profession et leur service. Cependant, nombreux sont les laïcs envoyés en mission dans les hautes Andes, comme par exemple le tiers-ordre franciscain séculier de Lima dans les villages de la commune de Pueblo Libre (Huaylas, Ancash), celui d'Arequipa dans le village de Chachas¹ (Castilla Alta, Arequipa) ; le mouvement Jean XXIII, qui parcourt les villages de la province de Huanta (Ayacucho) pour inviter les autochtones à des retraites de deux jours ; les *Sodalicios* et les élèves des collèges clarétien, dominicain et franciscain, envoyés chaque année en visite missionnaire dans deux paroisses* d'altitude² (Caylloma, Arequipa). Par conséquent, par le biais des missions ponctuelles, même les laïcs peuvent être envoyés dans les hautes Andes.

Au fur et à mesure des entretiens que nous avons menés avec les missionnaires, nous avons découvert que la mission dans les villages d'altitude n'était pas réservée aux adultes. Certains établissements scolaires proposent des séjours d'évangélisation, en montagne, dans leur formation religieuse. Les Dominicaines enseignantes d'Arequipa, par exemple, invitent les jeunes filles de quatrième année de collège³ à faire une mission de trois jours en montagne avec les Dominicaines de la Doctrine Chrétienne implantées dans les paroisses d'altitude. Les élèves choisissent presque toutes de faire le voyage et les enseignantes partent chaque année

branches : celle des prêtres, celle des religieux et celle des religieuses. Un mouvement de laïques lui est associé, appelé *Avanzada Católica* (Avancée Catholique). (PRO ECCLESIA SANCTA) (DIRECCIÓN DE COMUNICACIÓN INSTITUCIONAL, 2009)

¹ Le bourg est à 3 055 mètres d'altitude, mais la commune monte jusqu'à 5 400 mètres. (C.O.P.A.S.A., p. 2)

² Huanca, et Chuquibamba.

³ Elles ont environ quinze ans.

avec un groupe d'environ soixante-dix jeunes filles. Elles font un deuxième déplacement annuel avec un groupe plus restreint¹ (Dominicaine Enseignante, 2013). La mission en haute montagne est donc aussi accessible aux adolescents.

De leur côté, les enseignants du collège clarétien d'Arequipa proposent également à leurs élèves des missions en altitude. Ces jeunes gens sont désireux de découvrir la réalité missionnaire mais ils ne peuvent pas tous participer. En effet, les places sont limitées à seulement vingt à vingt-cinq personnes, comme l'explique le père Víctor Matute :

En termes d'organisation, dont la logistique, on ne peut assumer qu'un certain [nombre] de personnes, parce que c'est une responsabilité [...]. Ensuite, il faut respecter les communautés. Par exemple, les équipes sont généralement de quatre, maximum cinq en fonction du lieu. Mais si vingt [personnes] vont dans un lieu, c'est une invasion, c'est-à-dire, il faut respecter les gens. Les gens se sentent envahis. (MATUTE, 2013)²

Aussi les jeunes souhaitent-ils faire l'expérience des sorties missionnaires.

La mission catholique concerne donc non seulement les clercs, les religieux et religieuses, mais aussi des laïcs, adultes et adolescents. Cependant, les icônes de la mission andine sont des religieux.

3- Grandes figures catholiques

Le catholicisme des XX^e et XXI^e siècles a ses personnalités missionnaires marquantes pour les hautes Andes.

Dans la région de Cusco un mouvement missionnaire tout récent prend son essor, initié par *Fray Magno*, dominicain du couvent de Qoricancha, à Cusco. Depuis la deuxième moitié des années 2000, ce dernier avait invité les prêtres du diocèse à des réunions sur la problématique missionnaire dans les hautes Andes, mais peu d'entre eux avaient répondu à son appel. C'est seulement en 2012 que ces rencontres mensuelles commencent à prendre de l'ampleur et à déboucher sur une réelle activité conjointe des prêtres des paroisses* d'altitude (CCA HUAYA MAMANI p. M., 2013). La genèse de ce mouvement part d'une expérience ponctuelle dans un village : ce dominicain accompagne un jour un religieux de son couvent, frère Braulio, qui, depuis la fin des années 1990, a développé une œuvre sociale dans le village de Sipaskancha (Colquepata, Cusco). Là, il note l'engouement des locaux pour le chant. Il décide de les accompagner dans ce « ministère musical » (CCA HUAYA MAMANI

¹ Quinze à vingt élèves de cinquième année.

² Entretien réalisé et traduit par nos soins : « *En cuestión de organización, incluso logística, se puede asumir cierta gente, porque es una responsabilidad [...]. Luego se respeta las comunidades. Por ejemplo, los equipos generalmente son de cuatro, a lo mucho cinco dependiendo del lugar. Pero si van 20 a un lugar, ya es invasión, o sea se respeta a la gente. La gente ya se siente invadida.* »

p. M., 2013). Il crée donc un groupe d'animation liturgique avec des personnes du lieu. Ensemble, ils composent des chants et élaborent des carnets, des C.D. et des D.V.D., ce qui leur vaut aujourd'hui un immense succès parmi les populations quechuaphones. Il s'agit d'une musique andine dont les paroles sont des prières catholiques chantées en quechua et dansées en costume traditionnel, à la façon des paysans. Un grand nombre de *comuneros** d'altitude possède le D.V.D.¹ de *Samit'ika*², et connaissent par cœur tous les chants de ce groupe. Ce dernier fait l'objet d'un tel enthousiasme qu'il est sans arrêt sollicité par les communautés des hautes Andes pour y donner ses « festivals ». Chaque semaine, les samedis et les dimanches, *Fray Magno* et son équipe se présentent dans un village différent. Ils se rendent alors disponibles pour offrir -avec l'aide des prêtres des paroisses qui accueillent- des enseignements³, des confessions, une messe, une adoration eucharistique*, plusieurs temps de louange chantée et dansée, tandis que le village fournit le matériel nécessaire et le repas à partager. Ainsi, le père *fray Magno* est devenu une grande figure de la nouvelle évangélisation des villages d'altitude dans la région de Cusco.

Dans le diocèse d'Arequipa, c'est le père Carlos Lafuente Larrauri, franciscain de La Recoleta à Arequipa qui semble être la figure emblématique du missionnaire d'altitude. Après dix-huit années de travail dans la paroisse* de Huanca et Lluta (Caylloma, Arequipa), il écrit ses mémoires de mission. Il mourra d'un infarctus en 1999 (Franciscaine Missionnaire de Marie, 2013). Lors de notre séjour d'observation, sa présence est encore très vive dans les conversations ; et les avancées techniques témoignent de son importante activité dans tous les villages. En effet, il laisse derrière lui des communautés enfin dotées de routes, d'électricité, de réservoirs d'eau, de canaux d'irrigation réhabilités, de temples, de logements supplémentaires et d'écoles (LAFUENTE LARRAURI, 1996, pp. 23 et 33-37). Il reste donc lui aussi une personne emblématique de la mission catholique contemporaine en altitude.

Les congrégations* catholiques présentent donc des personnalités très différentes, engagées dans des œuvres très distinctes, pourtant toutes tournées vers un objectif commun : l'évangélisation des villages des hautes Andes.

¹ Dans la région, la plupart des villages, même très reculés, ont accès à l'électricité et aux routes, avec un essor très net des voies carrossables depuis 1995 (WEBB R. , 2013, p. 177 et sq.). À plus de 5 000 mètres d'altitude, les familles ont des télévisions qui servent à visionner des D.V.D.

² Nom du groupe musical de Sipaskanacha.

³ Conférences spirituelles.

4- Églises évangéliques

À l'inverse, chez les évangéliques, les Églises sont multiples. Si chacune est détentrice d'une spiritualité* particulière, leurs œuvres ne se veulent pas complémentaires mais indépendantes les unes des autres.

En 2013, dans les régions d'Ayacucho, Cusco et Arequipa, les Églises évangéliques rencontrées et missionnaires dans les hautes Andes sont les suivantes : pour Ayacucho, l'Église Presbytérienne, les Assemblées de Dieu et les Ambassadeurs du Christ (ou Mission Chrétienne Cantique des Cantiques). La première est issue des États-Unis, et les deux dernières procèdent du pentecôtisme péruvien, lui-même né du pentecôtisme américain. Chaque Église a sa théologie, son gouvernement et ses pratiques propres. Elles sont indépendantes les unes des autres, bien que coordonnées par des rencontres ponctuelles provinciales, régionales, nationales et internationales, comme nous le verrons plus loin. Ainsi, elles s'organisent entre elles afin de ne pas se gêner mutuellement.¹

Parmi les Églises évangéliques présentes au Pérou et dans les hautes Andes, les plus nombreuses -avec 300 000 membres et dix-sept entités indépendantes (ZAVALA HIDALGO, 1989, pp. 98 et 135-136)- sont celles du mouvement pentecôtiste (ZAVALA HIDALGO, 1989, p. Prologue). De 1919 à 1989, ces Églises atteignent le nombre de 55 au Pérou (ZAVALA HIDALGO, 1989, p. 136). À elles seules, les Assemblées de Dieu -qui représentent 80% des pentecôtistes et 50% des évangéliques (ZAVALA HIDALGO, 1989, p. 98)-, connaissent plus de dix-sept divisions en soixante-dix ans² d'existence (ZAVALA HIDALGO, 1989, p. 117 et sq. et 166). Ces séparations entraînent une multiplication des centres missionnaires qui contribue à leur développement.

Ce sont des Églises très charismatiques : elles sont axées sur le ressenti et les manifestations surnaturelles. Selon le pasteur assembléiste* Ruben Zavala Hidalgo, les spécificités des pentecôtistes concernent :

[...] leurs manifestations charismatiques ou de l'Esprit Saint, l'importance qu'ils accordent au phénomène de la glossolalie ou « le parler en langues » et un grand déploiement de liberté spirituelle dans leur manière de louer et d'adorer Dieu, ainsi que leur ferveur évangélique (ZAVALA HIDALGO, 1989, p. 18)³.

¹ Cf. Partie 2, II-, C- Fraternités de pasteurs.

² De 1919 à 1989.

³ Traduit par nos soins du texte original : « [...] sus manifestaciones carismáticas o del Espíritu Santo, por su énfasis en el fenómeno de la glosolalia o "el hablar en lenguas" y por un gran despliegue de libertad espiritual en su manera de alabar y adorar a Dios, así como por su fervor evangelístico ».

La mission évangélique est donc composée d'entités très nombreuses, avec une forte prépondérance du mouvement pentecôtiste. Comme chez les catholiques, elle a également ses grandes personnalités, et cela dès le début du XX^e siècle.

5- Grandes figures évangéliques

Chez les pentecôtistes, les icônes de la mission sont Forrest Barker et Hipólito Astete. Le premier arrive au Pérou comme missionnaire avec sa femme¹, sa fille² et un jeune homme³ de son Église en 1919⁴ (ZAVALA HIDALGO, 1989, p. 69). Il s'installe en 1922 à Huancayo, où il prêche dans les villages, « passant à pied d'un village à l'autre de cette zone appelée la vallée du Mantaro, distribuant des exemplaires de la Bible et du Nouveau Testament » (ZAVALA HIDALGO, 1989, p. 57)⁵. Il est l'initiateur et le fondateur de l'Église pentecôtiste au Pérou.

Le pionnier national -premier Péruvien pentecôtiste missionnaire dans les hautes Andes- est Hipólito Astete. Originaire du petit village *cordillerano** d'Isco (Chupaca, Junín, Huancayo) (ASTETE p. D., 2012) (VICTORIO, 1977, p. 5) (ZAVALA HIDALGO, 1989, p. 76), il se convertit en 1925⁶, au contact d'un jeune missionnaire américain, Ralph Lightner (ZAVALA HIDALGO, 1989, pp. 75-76). Avec son frère Juan Astete, il devient l'interprète des missionnaires « F. Barker, H. Cragin, et L. y W. Erickson dans les départements de Junín, Ancash, Huancavelica, Ayacucho et Lima » (ZAVALA HIDALGO, 1989, p. 78)⁷. Il se met donc dans un premier temps au service des missionnaires américains.

La conversion d'Hipólito Astete est l'une des premières dans l'histoire du pentecôtisme dans les communautés d'altitude. Beaucoup de jeunes pentecôtistes donnent aujourd'hui des témoignages très similaires sur leur propre conversion⁸. Dans un de nos entretiens, son fils, Daniel Astete, rapporte le récit de son père à ce propos. En 1924, répondant à l'invitation d'un paysan local, l'Américain Ralph Lightner monte vivre dans un petit village de la région de

¹ Ethel York

² Esther Barker.

³ Raymond Hurlburt.

⁴ Le 13 octobre.

⁵ Traduit par nos soins du texte original : « [...] *caminando a pie por todos los pueblos de aquella zona llamada el valle del Mantaro, distribuyendo ejemplares de la Biblia y del Nuevo Testamento.* »

⁶ 1924 selon son fils le pasteur Daniel Astete. (ASTETE p. D., 2012)

⁷ Traduit par nos soins du texte original : « *F. Barker, H. Cragin, y L. y W. Erickson en los departamentos de Junín, Ancash, Huancavelica, Ayacucho y Lima* ». En référence à (ASTETE H. , 1971, p. 15).

⁸ Ces témoignages font l'essentiel des discours lors des campagnes d'évangélisation dans les places publiques.

Huancayo, et devient le voisin d'Hipólito Astete¹. Le missionnaire se met à prier pour ce jeune lycéen. Plus tard, il l'aide pour ses devoirs d'anglais, puis lui offre un Nouveau Testament et en vient à lui parler de sa foi. Le pasteur Daniel Astete raconte :

Mon père termina le secondaire, et pendant quinze jours il dialogua avec le missionnaire. Le quinze janvier, on l'appela de bonne heure et on lui dit : « Viens vite, le missionnaire est en train de mourir ! » Il alla le voir mais [l'Américain] ne pouvait pas parler. Il était diabétique. Il était jeune. [...] Il ne gémissait pas. Et mon père sentait qu'il était en train de prier pour le salut de son âme. Il prit le missionnaire dans ses bras, et [ce dernier] mourut. Les gens [...] partirent en procession [...] vers le cimetière. Et quand ils ouvrirent la tombe, le pasteur qui présidait dit ces paroles : « Le ciel s'ouvre et cet homme s'en va à la tombe. Mais Dieu en appelle un autre. » Et il montra la foule, et mon père était là. Et il lui disait : « Ne vous cachez pas, Dieu vous appelle. » Et il dit la même chose une deuxième fois. Quand mon père revint à lui, ce missionnaire [le prédicateur du jour des funérailles] était en face [de lui] en train de [lui] parler de cette amitié -[qui n'avait duré que] quinze jours- avec [ce] missionnaire [qui venait de mourir]. Ensuite il perdit à nouveau la conscience du lieu, quand quelqu'un lui toucha l'épaule. Il était à genoux, seul, au pied de la tombe. Devant cette tombe il livra sa vie au Christ. Deux mois passeront, en luttés et en conflits. Il n'y avait personne vers qui aller, avec qui parler. Et au mois de mars, [dans sa] maison, il pria le Seigneur et Lui dit : « Mon Dieu, quelle est la vérité, quel est le chemin ? » [...] Il alla à Lima chercher quelqu'un qui lui parlât de Dieu. Et cela se passait en 25, 26. Il travailla à Lima avec des missionnaires. Et en 1927, ces missionnaires l'envoyèrent dans les Cordillères. Il parlait le dialecte quechua. Il comprenait un peu l'anglais et l'espagnol. Il faisait partie des premiers prédicateurs autochtones. [...] Alors, il vécut des étapes de persécution ces années-là [...], en 28, 27 ou 30... [...] Il évangélisa toute la Cordillère. Il vécut des expériences de solitude. Cette évangélisation dura quelques années. (ASTETE p. D., 2012)²

Ce récit inédit de la vie du pasteur est une illustration frappante des conditions dans lesquelles les premiers indigènes se sont convertis et de comment leurs premières missions dans les communautés andines se sont déroulées. Par la suite, « les frères Astete³ [...] prêchèrent

¹ Alors en fin de cycle secondaire dans la ville de Huancayo.

² Entretien réalisé et traduit par nos soins : « *Mi padre terminó la secundaria, y durante quince días conversó con este misionero. El 15 de enero, le llaman muy temprano a mi papá y le dicen "¡corre, porque el misionero muere!" Y va a verlo y él no hablaba. Era diabético. Era joven. [...] decía mi madre, [...]. Y él no hablaba. Le tiró el brazo a mi padre, y mi padre le da la mano y se la aprieta. Y lloraba y gemía. Y mi padre siente que está orando para la salvación de su alma. Y le abraza [...] al misionero, y muere. Y la gente se [...]. [...] una marcha de toda [...] la población hacia el cementerio. Y cuando abren la tumba, el pastor que preside el servicio dice estas palabras "El cielo se abre y este hombre se va a la tumba. Pero Dios está llamando a uno." Y señala a la multitud y allí está mi papá. Y él le decía no se esconda, Dios le está llamando. Y por segunda vez dijo lo mismo y cuando mi padre vuelve en sí, estaba frente pero ese misionero hablando de esa amistad de 15 días con un misionero. Después vuelve a perder así el sentido de la conciencia del lugar, y cuando alguien le toca el hombro, estaba de rodillas, solo, al pie de la tumba. [...], En esta tumba le entregó su vida a Cristo. Pasarán dos meses de luchas, conflictos, no tenía a quien ir, con quien conversar, y en el mes de marzo, estando en la sala de su casa, ora al Señor y Le dice "¿Dios mío, cuál es la verdad, cuál es el camino?" [...] iba a Lima buscando alguien quien le hablara de Dios. Y eso fue en 25, 26. Estuvo trabajando en Lima, con unos misioneros. Y estos misioneros en 1927 le enviaron a la cordillera [por Huaraz a dentro]. Fue a predicar, porque él evangelizaba por las cordilleras. Hablaba el dialecto quechua. Entendía un poco el inglés y castellano. Esos fueron los primeros predicadores nativos. [...] Entonces, son etapas que vivió de persecución en esos años [...] veintiocho, veintisiete, treinta y tanto. [...] evangelizó toda la cordillera. Vivió experiencias de soledad. Y esa evangelización duró algunos años. »*

³ Hipólito et Juan.

l'Évangile dans plus de cent villages » (ERICKSON, 1974)¹. Ces pionniers des missions autochtones de la fin des années 1920 suscitent aujourd'hui encore l'admiration des pasteurs pentecôtistes.

6- Sectes

Outre l'Église catholique et les évangéliques, il existe dans les hautes Andes des entités missionnaires qui se disent chrétiennes mais qui ne sont pas reconnues comme telles par les deux premières. Il s'agit des adventistes, des témoins de Jehova et de l'Association Évangéliques de la Mission Israélite du Nouveau Pacte Universel (A.E.M.I.N.P.U.*).²

L'Église adventiste³ et l'A.E.M.I.N.P.U.⁴, ont pour particularité d'officier le samedi⁵ -jour du sabbat juif- et non le dimanche -jour de la Résurrection du Christ- comme pour les catholiques et les évangéliques. Les Églises chrétiennes considèrent donc que ces entités se fondent sur l'Ancien Testament -celui du judaïsme- plus que sur le nouveau -celui du christianisme. Elles les désignent par le terme de sectes.

L'adventisme et la Mission Israélite suivent un mouvement de retour aux pratiques juives antiques, comme l'illustre la vie d'Ezequiel Ataucusi Gamonal (1918-2000), fondateur de l'A.E.M.I.N.P.U.. En effet, bien qu'issu d'une famille catholique de paysans quechuaphones du trapèze andin, il intègre l'Église adventiste dans les années 1950. Par la suite, il quitte cette entité pour fonder sa propre religion en 1968. L'A.E.M.I.N.P.U. va plus loin que l'Église adventiste dans la réhabilitation des traditions juives, puisqu'elle remet en vigueur la loi mosaïque, pratiquant les holocaustes d'animaux et prônant le port du vêtement juif antique. Elle donne donc une nette priorité aux pratiques de l'Ancien Testament par rapport au nouveau, d'où son statut marginal par rapport aux entités chrétiennes.

Ces groupes religieux représentent un nombre réduit de fidèles, notamment dans les communautés autochtones.⁶ On estime l'A.E.M.I.N.P.U. à environ 20 000 adeptes en 1988 dans le pays (MARZAL M. M., 1991, p. 259 et 262) et 800 000 en 2015 (EL PERUANO,

¹ Traduit par nos soins du texte original : « *Los hermanos Astete [...] predicaron el Evangelio en más de cien pueblos* ». Cité par (HUAMÁN, 1982, p. 57) in. (ZAVALA HIDALGO, 1989, p. 78)

² Dans les régions concernées par nos séjours d'observation, les Saints des Derniers Jours –dits Mormons- ne sont implantés dans aucune communauté d'altitude de manière permanente. Ils sont néanmoins présents dans des villes élevées telles que Cuzco, Arequipa ou même la bourgade de Chivay (Caylloma, Arequipa).

L'Église des Saints des Derniers Jours naît en 1830 aux États-Unis. (DIGNAT, 2014)

³ Fondée en 1850 aux États-Unis.

⁴ Fondée en 1968 au Pérou.

⁵ Selon les visions d'Ellen White, une millénariste qui vécut de 1827 à 1915.

⁶ Malheureusement, le recensement péruvien ne fournit pas de chiffres pour ces entités.

2015). Cependant, les membres de ce nouveau mouvement religieux vivent rarement en altitude, car les missionnaires qui en dépendent sont basés dans les grandes villes et dans des villages de la forêt amazonienne. Parmi les hameaux qui font l'objet de nos observations, un seul compte des membres de la mission israélite et ces derniers ne représentent qu'une part dérisoire de la population. Malgré son succès à l'échelle nationale, la présence de cette entité est donc négligeable dans les hautes Andes : les missionnaires ne s'aventurent que peu loin des villes.

Les témoins de Jéhova, quant à eux, à la différence des Églises citées plus haut, ont la particularité de ne pas croire en la divinité du Christ. Fondée en Suisse en 1879, cette Église centre sa mission sur l'étude biblique, notamment au domicile des personnes concernées. Elle envoie parfois des missionnaires en altitude, mais trop peu pour que la proportion de ses adeptes soit représentative dans les villages.

7- Grandes figures des missions adventiste et « israélite »

Dans la littérature missiologique, chacune de ces Églises mentionne ses pionniers. Il s'agit des premiers missionnaires de chaque dénomination. Par exemple, dans les missions andines, la figure centrale de l'Église Adventiste du Septième Jour est la personne de Fernando Stahl qui, dès 1911 -année de son arrivée dans le pays- œuvre sur le haut plateau et dans la Cordillère centrale, prêchant auprès des communautés locales et prêtant assistance aux paysans indigènes : « il ne négligea pas la responsabilité sociale et fonda plusieurs écoles et dispensaires à partir de 1911 dans le sud du pays » (ZAVALA HIDALGO, 1989, p. 67)¹. L'adventisme a à cœur, encore aujourd'hui, ce double engagement, à la fois spirituel et éducatif.²

L'A.E.M.I.N.P.U.* , au contraire, est une entité à vocation purement religieuse. Elle a pour grande figure son fondateur, Ezequiel Ataucusi Gamonal qui, après l'école primaire, quitte son village -Huarhua (Pampamarca, Arequipa)- (BIRCKEL, 2000, p. 172) pour trouver du travail, à Matarani (Arequipa) puis Cerro de Pasco (Pasco, Pasco) et enfin Tarma (Tarma, Junín).

[...] à douze ans, une nuit, une lumière blanche se manifesta à lui en forme d'étoile du matin et cette vision se répéta avec une certaine régularité ; à quatorze ans, un vieillard mystérieux

¹ Traduit par nos soins du texte original : « [...] no descuidó la responsabilidad social y fundó varias escuelas y postas sanitarias a partir de 1911 en el Sur del país. »

² Cf. Partie 3, II-, B-, 1- Écoles.

lui révéla que les « saints » étaient des images fabriquées par les curés* (MARZAL M. M., 1991, p. 260).¹

Dans tous les discours évangéliques, les « saints » sont en fait les représentations plastiques du Christ et des saints. Aussi cette manière de percevoir les œuvres d'art comme des idoles fait-elle déjà entrer Ezequiel Ataucusi dans une logique protestante. À l'âge adulte, il intègre l'Église adventiste, puis reçoit à l'âge de cinquante ans la révélation qui donne lieu à sa nouvelle fondation :

En 1956, alors que je me trouvais dans la province de Chanchamayo (El Palomar), je fus ravi en esprit pour la première fois et transporté au troisième ciel ; là je connus notre Père, le Fils, [l']Esprit saint qui me conférèrent le ministère de la prédication [...]. L'Esprit Saint me parla et me dit : « Ezequiel, tu es arrivé ? » Moi je répondis : « Je suis arrivé, Seigneur », et lui me répondit : « Nous n'attendions que toi pour commencer l'œuvre ». Ensuite le Père céleste se leva et, se dirigeant vers un tableau, il écrivit les Dix Commandements ; il me dit pour la troisième fois : « Écris cela sur un bristol comme c'est écrit, sans ajouter ni enlever aucune parole ». Et après, il m'ordonna en me disant : « Allez et enseignez et prêchez l'Évangile et où que vous alliez vous direz : "Ceci est la Loi que vous avez vue sans comprendre avec le cœur." » (ATAUCUSI GAMONAL, 1986)²

Sa mission est donc de réhabiliter la loi juive, en particulier à travers les dix commandements. Aussi, selon Marzal, ses adeptes le considèrent comme :

[...] un nouveau Moïse, à qui Dieu confie le décalogue et qu'Il envoie prêcher la repentance. [...] La grande masse des Israélites attribue à Ezequiel un certain caractère divin, même si naturellement on ne parle pas de ce sujet avec facilité. L'un des principaux dirigeants me dit : « Comme le Fils de Dieu s'est incarné en Jésus de Nazareth, l'Esprit Saint s'est incarné en Ezequiel Ataucusi Gamonal ». (MARZAL M. M., 1991, pp. 261-262)³

Ce dernier serait donc perçu comme Dieu, au même titre que Jésus Christ. D'ailleurs, à propos de lui-même, il dit : « le Fils de l'homme marche dans la ville, et on le voit sans le voir... Aussi invraisemblable que cela puisse paraître, il procède du Pérou. Il est déjà debout, mais très bientôt il sera célèbre » (MARZAL M. M., 1991, p. 261)⁴. Par conséquent, plus que

¹ Traduit par nos soins du texte original : « [...] a los doce, una noche se le manifestó una luz blanca en forma de estrella de la mañana y tal visión se le repitió con cierta regularidad; a los catorce, un anciano misterioso le reveló el origen de los "santos" en las imágenes que los curas fabricaban ».

² Traduit par nos soins du texte original : « En el año 1956, encontrándome en la provincia de Chanchamayo (El Palomar), fui arrebatado en espíritu por primera vez y transportado al tercer cielo; allí conocí a nuestro Padre, al Hijo, Espíritu santo quienes me confirieron el ministerio de la predicación (...) El Espíritu Santo hablóme y dijo: "¿Ezequiel, ya llegaste?" Yo respondí: - "Ya llegué, Señor", y él me contestó: - "Solo te esperábamos a ti para comenzar la obra". Luego se levantó el Padre celestial y dirigiéndose a una pizarra escribió los Diez Mandamientos; dijo por tercera vez: - "Escribe esto en una cartulina conforme que está escrito sin añadir ni disminuir palabra alguna y después se me ordenó diciendo: - Id y adoctrinad y predicad el evangelio y a donde fuéreis diréis: - Esta es la Ley que viendo no habéis entendido de corazón. » In. (BIRCKEL, 2000, p. 172)

³ Traduit par nos soins du texte original : « [...] un nuevo Moisés, a quien Dios confía el decálogo y le envía a predicar el arrepentimiento. [...] la gran masa israelita atribuye a Ezequiel cierto carácter divino, aunque naturalmente no se hable con facilidad del tema. Uno de los principales dirigentes, me dijo: "Como el Hijo de Dios se encarnó en Jesús de Nazaret, el Espíritu Santo se ha encarnado en Ezequiel Ataucusi Gamonal". »

⁴ Traduit par nos soins du texte original : « [...] el Hijo del hombre anda en la ciudad, y viéndole, no lo ven...

des pionniers de l'A.E.M.I.N.P.U.*, Ezequiel Ataucusi et son fils Ezequiel Jonás après lui¹, sont des autorités incontestables, voire divines, pour leurs disciples.

Dans ces trois entités situées à la marge du christianisme, on rencontre une fois encore des orientations bien distinctes. L'adventisme est attentif à l'éducation des populations en particulier, l'A.E.M.I.N.P.U. se consacrent à la révolution spirituelle des Andes par un retournement complet des pratiques religieuses et les témoins de Jehova s'emploient à faire étudier les textes bibliques de manière intellectuelle et assidue.

Les grandes figures des missions andines illustrent la variété des profils et des modes d'évangélisation aujourd'hui à l'œuvre dans les hautes Andes. De la rencontre de ces Églises très différentes voire opposées naissent des tensions qui ont des impacts négatifs sur les communautés andines.² Les relations des missionnaires entre eux ne sont pas toujours sereines.

B- Relations de conflit

Tandis que l'Église catholique concentre sa force dans les villes, les Églises évangéliques et l'adventisme, très investies dans l'évangélisation, viennent la combattre voire la supplanter dans les communautés de la Cordillère, laissant le moins possible de place aux autres sectes, qui par ailleurs s'aventurent moins en altitude. On constate donc d'abord des oppositions entre les groupes missionnaires.

1- Ignorance mutuelle

Toutes ces entités missionnaires nouvelles -Églises évangéliques et sectes- sont nées de divisions par branches à partir d'un tronc commun³. Dans ce mouvement centrifuge, elles s'éloignent les unes des autres, ce qui engendre de l'ignorance mutuelle et donc des préjugés.

La seule origine commune à toutes est l'Église catholique. Elle est comme le tronc de leur arbre généalogique, comme le suggère un dessin explicatif des Missionnaires Servantes des Pauvres du Tiers-Monde (Punacancha, Yaurisque, Paruro, Cusco) :

Procede, créanlo o no lo crean, del Perú. Ya está de pie, pero muy pronto será notorio. »

¹ Dès l'année 2000.

² Cf. Partie 3, III-, A-, 2- Divisions.

³ L'Église catholique.

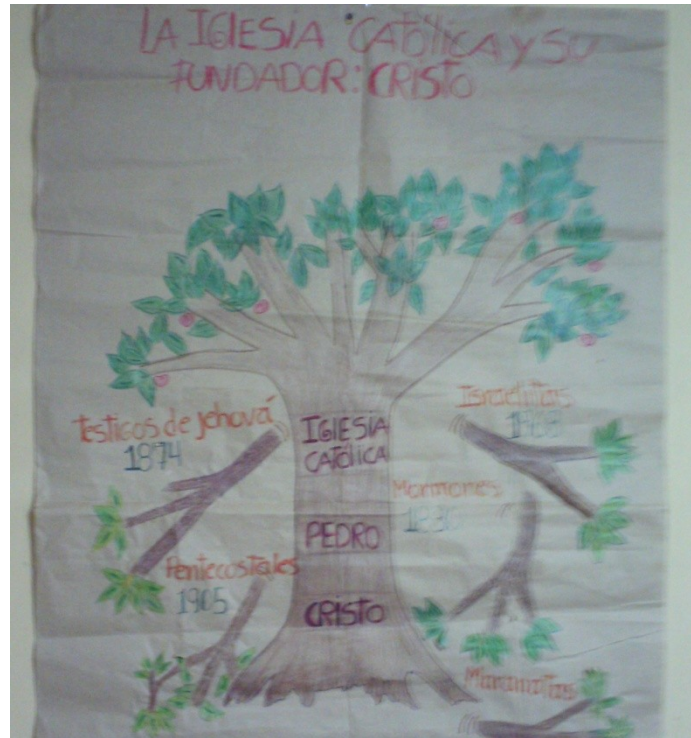


Figure 24 : Généalogie des Églises chrétiennes dans les Andes¹

Les branches coupées représentent les Églises évangéliques et les sectes.² L'idée des religieuses est que les chrétiens forment une seule famille, et que les Églises qui s'en excluent affaiblissent le tout et perdent leurs racines.

Au contraire, aux yeux des évangéliques, l'Église catholique ne peut représenter un tronc car elle s'écarte du message chrétien. Le schéma ci-dessous illustre la vision du pasteur Zavala Hidalgo à ce sujet :

¹ Photo prise par nos soins chez les Missionnaires Servantes des Pauvres du Tiers-Monde, Punacancha, Cuzco, en 2012.

² Les dates ne correspondent pas à la rupture, car ces entités naissent de scissions au sein d'Églises déjà séparées du tronc commun. Les seules séparations de l'Église catholique datent du XVI^e siècle, avec les rébellions de Luther et de Calvin.

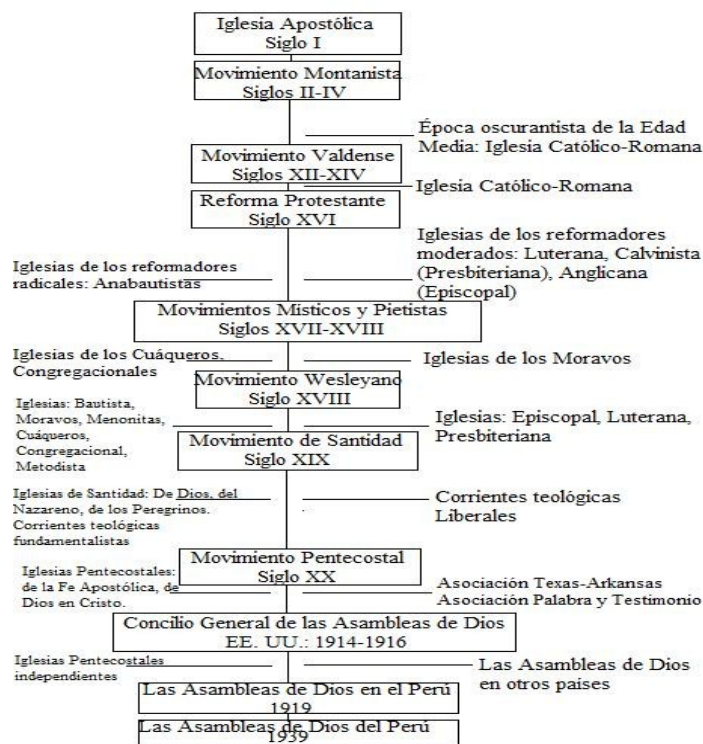


Figure 25 : Généalogie des Assemblées de Dieu du Pérou¹

D'après ces deux modèles, tous les missionnaires partent d'une racine commune, l'Église primitive. Néanmoins si les catholiques conservent leur doctrine et leurs pratiques, une partie des chrétiens fomentent un schisme au XVI^e siècle : la réforme protestante. À partir de cette première séparation de l'Église-mère, les dénominations naissent de contestations successives selon le même schéma, entraînant des ruptures relationnelles et donc de l'ignorance mutuelle.

Aujourd'hui dans les Andes, cette ignorance entraîne un conflit doctrinal. En effet, dans son étude sur Ayacucho, Luyo Venegas évoque déjà le radicalisme iconoclaste des premiers missionnaires presbytériens. Ces derniers pouvaient aller jusqu'à accuser d'idolâtrie toute personne portant ou possédant un symbole religieux comme une croix ou une représentation picturale (LUYO VENEGAS, 2008, p. 99). D'après les entretiens que nous avons menés auprès des pasteurs, ces derniers condamnent encore aujourd'hui le port de médailles, de croix ou de rosaires, en particulier s'il est vécu comme une démarche religieuse, comme l'exprime le pasteur Braulio Zavaleta -de l'Église baptiste (Chivay, Caylloma, Arequipa)- :

[...] c'est comme porter un chapelet, comme en ont les catholiques, un chapelet. « C'est mal, ça aussi, mon frère? » « Non, cela n'a rien de mal. Maintenant, si tu le fais parce que tu crois en ces choses, c'est-à-dire prier sur chaque perle, [...] cela, le Seigneur n'a jamais [dit de le faire]. » Au fond, c'est aussi une malédiction. Et le Seigneur est venu nous libérer de ces choses. Moi, je leur ai montré que faire le signe de croix n'était pas bon pour un vrai

¹ (ZAVALA HIDALGO, 1989, p. 60)

chrétien. [...] C'est encore de l'ignorance. Je vais te dire pourquoi. La Croix est une malédiction, lis la Bible, elle est une malédiction. (ZAVALETA, 2012)¹

Dans ces propos, le pasteur cherche à expliquer les interdictions mais sans donner de raison claire. Il part simplement du principe que ces pratiques sont mauvaises, sans pouvoir dire pourquoi. Il reprend les enseignements qu'il a lui-même reçus, dans la logique de ses prédécesseurs : il s'agit de décatholiciser les populations. Si le signe extérieur est culturel, comme le port du chapelet, il est toléré à condition de n'impliquer aucune dévotion. Tout acte religieux impliquant un objet matériel reviendrait à adorer cet objet. Le conflit iconoclaste est donc encore bien actuel dans les Andes, et il révèle l'ignorance de l'Église officielle de la part des évangéliques.

En effet, les reproches qui sont faites aux catholiques partent de principes eux-mêmes contraires à la doctrine de leur Église. Les images religieuses² ne sont considérées ni comme des dieux ni comme des saints, mais bien comme une aide visuelle pour orienter plus facilement ses pensées vers Dieu. En tant que telles, elles sont vénérées et non adorées. On ne peut donc pas considérer l'usage des images pieuses comme une idolâtrie.

Dans la même logique, toute fête religieuse est aussi considérée comme une sacralisation induite, à moins d'être vidée de sa signification. C'est pourquoi les pasteurs rappellent autant que possible que, spirituellement parlant, cette date n'est pas plus importante que les autres, comme l'illustrent les propos du pasteur Braulio : « Moi, je leur ai appris ici que "nous ne fêtons pas Noël." Pourquoi ? Parce que Jésus n'est pas né le 25 décembre. Il est né à un autre moment » (ZAVALETA, 2012)³. Le pasteur Braulio part du principe que le catholicisme entend connaître la date de naissance du Christ. Or pour lui, associer une date à la naissance du Christ revient à adorer cette date. À ses yeux, il s'agit là aussi d'une idolâtrie. Comme beaucoup d'autochtones, il s'est laissé persuader par d'autres missionnaires avant lui que, comme catholique, il adorait des statuette en plâtre et des jours de l'année. Aujourd'hui, il s'approprie entièrement ce discours et critique avec conviction des pratiques qui autrefois

¹ Entretien réalisé et traduit par nos soins : « [...] *es como tener un rosario, como tienen los católicos, un rosario. "¿Es malo también ese asunto hermano?" "No, no tiene nada de malo. Ahora si tú ya lo haces por creer en esas cosas, o sea por cada bolita rezan, por cada bolita. Eso el Señor nunca... Su trasfondo es maldición también. Y el Señor vino a liberarnos de esas cosas. Yo les enseñé de que persignarse no está bien para un verdadero cristiano. "¡Qué, hermano!" Pues la mayoría tienen esa religión, entonces, ¿porqué se asustan ellos? Porque mira, esto todavía es ignorancia. Te voy a decir porqué. La Cruz es maldición, lean la Biblia, esta es maldición.* »

² Dans les conflits iconoclastes, le terme d' « image » désigne tout objet symbolisant une réalité religieuse, comme les médailles, les croix, les tableaux et les sculptures.

³ Entretien réalisé et traduit par nos soins : « *Yo les enseñé acá, "No festejamos Navidad. ¿Porqué? Porque en primer lugar, veinticinco de diciembre no ha nacido Jesús. Él ha nacido en otro tiempo.* »

lui semblaient chrétiennes. Ceci montre que la compréhension qu'ont les indigènes syncrétistes et les pasteurs évangéliques des pratiques et croyances catholiques n'est pas en adéquation avec la réalité des paradigmes de l'Église dominante.

En effet, le calendrier catholique n'est pas construit entièrement à partir de dates certaines mais sur la base de cycles naturels significatifs. Si le 25 décembre a été choisi pour faire mémoire chaque année de la naissance du Christ, c'est parce que cette fête est nocturne, et que la nuit la plus longue est celle du solstice d'hiver.¹ Noël devait aussi être placé de manière cohérente avec les autres fêtes du calendrier liturgique. C'est donc en fonction de contraintes chronologiques et non de certitudes scientifiques que ce jour a été choisi. Ce jour de l'année est par ailleurs hautement symbolique dans beaucoup d'autres religions.² On ne peut donc pas regarder la fête de Noël comme une idolâtrie qui aurait comme objet une date du calendrier. Cet exemple montre que les *a priori* d'une Église sur une autre ne sont souvent pas fondés, alors qu'ils représentent une grande partie des raisons pour lesquelles ces Églises s'opposent.

En somme, il faut garder à l'esprit que les évangéliques sont avant tout des réformateurs. Leur origine, à travers le schisme engendré par Martin Luther, s'inscrit dans l'opposition à l'Église catholique. Il est étonnant de constater que la référence première des évangéliques au Pérou est aujourd'hui encore le catholicisme, dont il s'agit de discréditer les pratiques.

Les ruptures au sein du christianisme entraînent cette ignorance mutuelle des Églises entre elles. L'absence de communication engendre des préjugés puis des oppositions entre missionnaires, qui auront des répercussions dans les villages de mission.

2- Statut particulier de l'Église catholique

Dans ce contexte de divisions, l'Église catholique est considérée comme l'ennemi premier des évangéliques et des sectes, et elle a un statut tout à fait à part dans l'environnement religieux.

Cette marginalisation ne semble pas avoir d'explication autre que l'esprit d'opposition du protestantisme originel. Nous demandons un jour à un pasteur assembléiste* si l'Église

¹ Le 25 décembre du calendrier grégorien correspond au 21 décembre du calendrier julien, jour du solstice.

² Occasion de culte à Saturne et à la naissance du soleil chez les romains, à Mithra chez les Perses, aux Dises puis au dieu Freyr chez les nordiques, fête du nouvel an en Egypte antique, Hanoucca chez les juifs et à la fête du sapin chez les slaves, entre autres exemples. (Thordruna, s.d.) (FRANCE 3, 2013) (NICOLE, 1902, pp. 325-333)

catholique pourrait intégrer la « fraternité de pasteurs »¹. La réponse est difficile à formuler, il n'arrive pas à l'expliquer :

L'Église catholique, il y a une différence, c'est que par nature elle ne s'unit pas à l'Église évangélique. Parce qu'il y a une... la liturgie* même, la manière de vivre ensemble, et sa tradition ne lui permet pas d'être unie. Mais quand c'est une... Quand c'est... On comprend quand on parle de Dieu, eux aussi parlent de Dieu, mais... Eux ne sont pas éligibles pour la fraternité. C'est exclu, sinon on aurait envisagé de l'y faire entrer. Elle est considérée comme une Église traditionnelle. (HUAMAN, 2013)²

Une Église traditionnelle, dans le langage évangélique, cela revient à dire une Église païenne, donc idolâtre. Cette confusion naît du syncrétisme, qui assimile les divinités de la nature et les saints du panthéon catholique.³ Chez eux, les cultes rendus aux divinités et les cultes rendus aux saints sont souvent de même nature. Dans la mesure où les syncrétistes s'identifient de manière très forte à l'Église officielle, les évangéliques considèrent que leurs pratiques sont catholiques. C'est la raison pour laquelle les personnes abordées par les prédicateurs ne se défendent pas face aux accusations d'idolâtrie, et ainsi les idées reçues sur le catholicisme perdurent et se renforcent à mesure des conversions aux nouveaux mouvements religieux*. Ainsi, dans les villages évangéliques, se dire catholique revient à se dire « non-chrétien ».

Cette approche était déjà très ancrée dans les esprits des premiers missionnaires protestants au début du XX^e siècle. L'historien presbytérien David Luyo Venegas évoque par exemple les critères selon lesquels certains missionnaires presbytériens choisissent leurs terres de mission :

Monsieur Alonzo se préparait pour un voyage de trois mois à la recherche d'un lieu non occupé par des missionnaires étrangers, parce qu'il croyait que Dieu l'appelait à prêcher l'Évangile « non point là où Dieu avait déjà été nommé, pour ne pas construire sur les fondations d'un autre (Romains 15 :20) », mais là où il n'y avait encore aucune Église protestante. (LUYO VENEGAS, 2008, p. 74)⁴

¹ Qui s'est créée à Huanta.

² Entretien réalisé et traduit par nos soins : « *La Iglesia católica, hay una diferencia de que por su propia naturaleza no se junta con la Iglesia evangélica. Porque hay una... la liturgia mismo, la convivencia mismo y su tradición no le permite estar unidos. Pero cuando es una... Cuando es este... Se entiende cuando hablamos de Dios, ellos también hablan de Dios, pero... ellos no están considerados dentro de la fraternidad. Sino eso es exclusivo sino pues dentro de la fraternidad hubiéramos considerado a ella. Ella está considerada como una Iglesia tradicional.* »

³ Cf. Partie 1, III-, D- Croyances et pratiques syncrétiques.

⁴ Traduit par nos soins du texte espagnol : « *el Sr. Alonzo se preparaba para una gira de tres meses buscando un lugar no ocupado por misioneros extranjeros, porque él creyó que Dios le estaba llamando a predicar el evangelio 'no donde antes Cristo fuese nombrado, para no edificar sobre fundamento ajeno (Rom. 15:20)', sino donde todavía no hubiera iglesia protestante alguna.* » En référence à (The Independent Board Bulletin, 1936, pp. 13-14) in. (EMERSON, 1940, p. 15)

Ces propos démontrent que pour ce missionnaire, la présence chrétienne ne peut être que « protestante ». Les terres qu'il s'apprête à arpenter sont catholiques, or cette religion semble exclue de son concept du christianisme.

Malgré ces conflits et cette opposition très nette de l'évangélisme vis-à-vis du catholicisme, le phénomène de multiplication des nouveaux mouvements religieux* n'inquiète que peu les prêtres. Beaucoup le considèrent comme:

[...] un phénomène passager, contingent. Ce n'est pas un phénomène divin et éternel, parce qu'il n'a pas d'origine divine. Mais cela ne nous inquiète pas beaucoup. C'est contingent. Comme c'est temporaire, cela meurt comme cela naît. (ALARCÓN, 2012)¹

Même si la situation actuelle de chaos religieux amène les prêtres à évoquer les évangéliques dans leurs homélies, la réaction catholique est minime. Celle-ci se limite à quelques enseignements sur l'histoire de l'Église et à quelques allusions aux différences doctrinales avec les nouveaux mouvements religieux. Il s'agit seulement de donner quelques éléments de réponse aux fidèles face aux tentatives de persuasion des autres entités.

Le catholicisme n'est pas le seul à avoir un statut tout à fait à part dans l'environnement religieux des hautes Andes.

*3- Statut particulier des Israélites (A.E.M.I.N.P.U. *)*

L'A.E.M.I.N.P.U. est elle aussi absolument exclue du christianisme vu par les évangéliques et les catholiques. Le pasteur Pablo Huaman -pentecôtiste- l'atteste :

Non, nous n'avons aucun dialogue. Ils ne suivent pas les principes doctrinaux [chrétiens] mais se basent sur l'ancien pacte, comme Moïse. Nous ne prions plus à la façon de l'Ancien Testament. Eux, ils pratiquent le culte mosaïque²; nous, nous pratiquons le culte du Nouveau Testament. (HUAMAN, 2013)³

Ici, la raison de la non-admission de l'A.E.M.I.N.P.U. dans la fraternité de pasteurs, est très nette : les pratiques de cette Église sont plus juives que chrétiennes. Par conséquent, malgré son nom, l'A.E.M.I.N.P.U. ne peut être reconnue comme évangélique.

Elle reste donc marginale dans le paysage religieux national et dans les hautes Andes.

¹ Entretien réalisé et traduit par nos soins : « [...] un fenómeno pasajero, temporal. No es un fenómeno divino y eterno, porque no tiene origen divino. Por eso no nos preocupamos mucho. Es algo temporal. Como temporal, así como nace, tiene que morir. »

² De Moïse.

³ Entretien réalisé et traduit par nos soins : « No, no tenemos ningún diálogo. Ellos no están en los principios doctrinales sino se basan en lo que es el Antiguo Pacto, como Moisés, ya no estamos en este tipo de oración del Antiguo Testamento. Ellos practican los que es el culto mosaico. Nosotros practicamos lo que es el culto del Nuevo Testamento. »

4- Conflits ouverts dans les villages

Dans les communautés, les relations entre missionnaires catholiques et évangéliques sont concurrentielles, voire hostiles.¹

Au début du XX^e siècle, dès l'arrivée des premiers prédicateurs, les provocations des évangéliques et les ripostes des catholiques constituent l'essentiel des communications établies entre les leaders des deux bords. En effet, à Ayacucho par exemple,

[...] des conflits éclatèrent dans la capitale du département entre les presbytériens de la mission Hitchcock et les catholiques suiveurs de l'Évêque Francisco Solano Munte, qui présentent une forte dose d'agressivité et d'intolérance des deux côtés et qui culminent avec la victoire des seconds sur les premiers, qui doivent abandonner la ville, déménageant dans la bourgade voisine, Huanta, qui depuis le milieu du siècle dernier, est le centre d'opérations pour le travail missionnaire. (LUYO VENEGAS, 2008, p. 18)²

Le premier presbytérien de la branche américaine engendre donc déjà des conflits ouverts violents avec l'Église catholique qu'il cherche à détrôner.

Aujourd'hui encore, dans leurs prédications, les évangéliques dénigrent souvent les prêtres mais aussi parfois les religieux et les laïcs catholiques. Nous avons pu en faire état à maintes reprises lors des différents cultes. Le père Lafuente en témoigne également dans ses mémoires :

Un des problèmes les plus épineux auquel les animateurs ont dû se confronter a été l'apparition des sectes. L'agressivité de ces groupes et leur façon d'essayer d'éloigner les catholiques de leurs pratiques religieuses sont bien connus. Ils ridiculisent la dévotion à la vierge Marie et aux saints, les processions et même la messe, prétendant trouver un fondement pour cela dans quelque texte biblique interprété selon leurs caprices. (LAFUENTE LARRAURI, 1996, p. 22)³

Ces discours sont généralement insultants pour les populations locales encore très attachées à leurs traditions. Aussi les missionnaires évangéliques sont-ils violemment rejetés des villages catholiques lorsqu'ils s'y rendent pour la première fois, comme en témoigne le *teniente** de Cusibamba -évangélique- :

¹ Cf. Partie 3, III-, A-, 2- Divisions.

² Traduit par nos soins du texte original : « [...] conflictos [...] estallaron en la capital del departamento entre presbiterianos de la misión Hitchcock y católicos seguidores del obispo Francisco Solano Munte, que contienen fuerte dosis de agresividad e intolerancia por parte de ambos bandos y que culminan con la imposición de los segundos en desmedro de los primeros, quienes tienen que abandonar la ciudad, trasladándose a la vecina campaña de Huanta, que desde mediados del siglo pasado será el centro de operaciones para su trabajo misionero. »

³ Traduit par nos soins du texte original : « Uno de los problemas más espinosos con el que se han enfrentado los animadores ha sido la aparición de las sectas. Es de todos conocida la agresividad de estos grupos y cómo tratan de alejar a los católicos de sus prácticas religiosas, ridiculizando la devoción a la Virgen María y a los santos, las procesiones e, incluso, la misma Misa, pretendiendo encontrar fundamento para ello en algún texto bíblico caprichosamente interpretado. »

Ils venaient seulement de nuit, parce qu'avant, les gens ne les recevaient pas pacifiquement. Ils les insultaient, « c'est le Diable », ils disaient tous : « C'est Satan. » Ils voulaient même les tuer, les battre, les brûler. (Francisco, Teniente* de Cusibamba, 2013)¹

Face aux attaques des prédicateurs, la défense des catholiques, au premier abord, est tout aussi violente, et ce pas uniquement de la part des clercs. En effet, à Cusibamba, lors des premières visites de l'Église Évangélique Péruvienne, en 1978, il n'y a pas encore de présence missionnaire catholique. La révolte vient donc uniquement des *comuneros**.

Dans certains villages, catholiques et évangéliques ne se parlent plus si ce n'est pour s'opposer. Par exemple, dans un village², nous recueillons les propos d'une religieuse qui soupçonne les évangéliques de tout mettre en œuvre pour favoriser les cambriolages. Ce serait dans ce but qu'ils proposeraient des horaires nocturnes –dix-neuf heures– et des durées exagérées –une heure et demie voire deux heures.³ De plus, le pasteur propose aux hommes un match de foot chaque semaine, précisément à l'heure de la messe dominicale, ce qui est une provocation aux yeux des missionnaires catholiques. Ces derniers reprochent aux pasteurs de donner aux évangéliques la consigne de ne pas les saluer. Par conséquent, les deux groupes antagonistes n'ont presque aucune relation entre eux, ce qui alimente l'ignorance mutuelle, d'où les préjugés et donc les conflits.

Il est important de connaître et de comprendre les tensions qui existent entre les missionnaires, car elles ont des conséquences sur la vie des villages.⁴ Cependant, à force de cohabitation, il arrive que les Églises finissent par créer des liens.

C- Volonté d'union

Les relations les plus anciennes entre Églises sont celles des entités évangéliques entre elles.

¹ Entretien réalisé et traduit par nos soins : « *Venían de noche nomás, porque antes, la gente [...] no recibían tranquilamente. Insultaban, “éste es Diablo”, todo decían. “éste es Satanás.” Así, hasta quería matar, hasta quería pegarlo, querían quemarlo.* »

² Lorsque nous présentons des conflits, nous gardons l'anonymat des villages et des personnes afin de ne pas prendre le risque d'alimenter les tensions.

³ Les catholiques se rassemblent chaque soir de 18h à 19h30.

⁴ Cf. Partie 3, III-, A-, 2- Divisions.

1- Fraternités de pasteurs

Si les Églises protestantes n'ont pas toujours été en bons termes, elles ont en revanche toujours organisé ensemble leur travail, au moins du point de vue du partage géographique des missions.

En effet, elles disposent de structures qui les coordonnent entre elles et qui décident de la distribution des Églises missionnaires sur le territoire, comme l'atteste l'historien Ruben Zavala Hidalgo :

Suite à la Conférence de Panama (1916) et la formation du comité local de coopération (1917), le fait que les pentecôtistes aient été mal vus par les missions confessionnelles au Pérou valut à la Mission des Assemblées de Dieu d'être assignées en 1919 à un endroit assez enclavé de la haute montagne d'Ancash. (ZAVALA HIDALGO, 1989, p. 67)¹

La mission évangélique dispose donc d'une sorte d'organisation générale au sein de laquelle il faut savoir se montrer crédible afin de se voir attribuer les terres de mission les plus accessibles. La coopération évangélique existe depuis le début du XX^e siècle, au moment des premières missions protestantes au Pérou.

Aujourd'hui encore, les Églises se rencontrent à l'échelle du pays au sein du Conseil National Évangélique du Pérou (Co.N.E.P.).² De plus, récemment, les pasteurs ont initié une coordination locale de leur travail par le biais des fraternités de pasteurs. Ces associations se forment dans les villes andines, centres d'où partent les missionnaires pour les villages d'altitude. Le pasteur Pablo Huaman en décrit l'objectif premier :

La fraternité de pasteurs veille sur l'Église, pour [créer et alimenter] un lien fraternel, de pasteurs, d'Églises, donner un élan et un témoignage de l'Évangile, et faire acte de présence... Au près du public, de la communauté, pas seulement comme une Église de dénominations, mais comme Corps du Christ, pour représenter toute la province de Huanta. (HUAMAN, 2013)³

Le but est de donner l'image, au-delà des divisions, d'une chrétienté évangélique unie. Dans la fraternité de Huanta (Ayacucho) par exemple, les Églises qui prennent part à la fédération sont les suivantes:

¹ Traduit par nos soins du texte original : « *El hecho de que los pentecostales fueron mal vistos por las misiones de fe en el Perú, resultó en que después de realizarse la Conferencia de Panamá (1916), y después de formarse el comité local de cooperación (1917) se le asignara a la Misión Asambleas de Dios en 1919 un lugar bastante alejado en la alta serranía ancashina.* »

² *Concilio Nacional Evangélico del Perú.* (ZAVALA HIDALGO, 1989, p. 83)

³ Entretien réalisé et traduit par nos soins : « *La fraternidad de pastores es velar por la Iglesia, confraternizarse, de pastores, Iglesias, y dar marcha y testimonio del Evangelio, y hacer presencia... Al público, a la comunidad no sólo como una Iglesia denominacional único sino como Cuerpo de Cristo, representar toda la provincia de Huanta.* »

[...] l'Église Alliance Chrétienne [...], l'Église Presbytérienne Réformée, l'Église Pentecôtiste du Pérou, l'Église Cathédrale de Foi qui vient de s'implanter, et l'Église I.E.P. – l'Église Évangélique Péruvienne. Ce sont les seuls, les autres Églises sont indépendantes. (HUAMAN, 2013)¹

Les Églises indépendantes sont des petites entités évangéliques schismatiques tandis que les unités mentionnées sont organisées à grande échelle et jouissent d'une reconnaissance mutuelle. Les catholiques et les « Israélites » restent en marge tandis que les principaux acteurs de l'évangélisme tentent de dépasser leurs divisions internes.

Les fraternités de pasteurs représentent donc un cadre adapté pour le dialogue et l'entente entre entités de même mouvance.

2- Occasions de dialogue

Outre les fraternités de pasteurs, parmi les efforts déployés pour le dialogue interreligieux, on compte les initiatives internes à certaines Églises. Ce mouvement d'ouverture prend des formes différentes en ville et en campagne.

Le milieu urbain est propice aux rencontres formelles entre les grands leaders. Par exemple, les Adventistes de Cusco ont constitué une unité de liberté religieuse qui vise à défendre la liberté de culte. C'est dans ce cadre que, chaque année, l'Église rassemble juifs, musulmans, évangéliques et catholiques pour travailler ensemble à cet objectif (JULCA CHUQUISTA, 2013). Ces rassemblements offrent un milieu propice à la rencontre et à la connaissance mutuelle.

En milieu rural, les initiatives sont plus modestes et plus spontanées. On note parfois une attitude d'ouverture de la part des villageois et des missionnaires, allant jusqu'à rassembler des personnes des différentes religions simplement pour prier. Le témoignage du père Víctor Matute est un exemple parmi d'autres de ce genre de pratique :

[...] dans chaque communauté, de fait on nous accueille comme catholique, et de bon cœur. Nous y allons, en cherchant à être proches de tous. Et nous savons qu'il y a un groupe évangélique, nous savons qu'il y a un groupe de témoins de Jehova, qui vont surtout vers les communautés, vers les gens, pour les attirer et ainsi de suite, mais il se crée un dialogue complet. Parfois ils participent aux assemblées eux aussi, alors c'est là que s'établit une amitié de base, on cherche à veiller à ce que nous marchions tous vers la rencontre du Seigneur et que, en nous respectant et non en nous dupant, nous construisions ce chemin vers la rencontre du Seigneur. (AYALA, 2013)²

¹ Entretien réalisé et traduit par nos soins : « [...] la Iglesia Alianza Cristiana [...], la Iglesia presbiteriana reformada, y la Iglesia pentecostal del Perú; y la Iglesia Catedral de Fe que también recién está plantándose ahí, la Iglesia I.E.P., la Iglesia Evangélica Peruana. Son los únicos, el resto son unas Iglesias independientes. »

² Entretien réalisé et traduit par nos soins : « [...] en cada comunidad, de hecho que a nosotros los católicos nos

Une communauté fonctionne parfois comme une seule famille : lorsqu'une visite de tiers rassemble le village, tout le monde est représenté. Il s'agit alors simplement de continuer à se côtoyer au-delà de son appartenance à un groupe religieux donné.

Le témoignage de sœur Ester –franciscaine¹ à Cusco–, donne lui aussi une illustration de cette réalité. En effet, dans son doyenné, chaque année, un groupe missionnaire visite une communauté de Qolqepata. Dans un village où les Églises évangéliques et les sectes sont très présentes, le groupe convie toute la population à un enseignement spirituel suivi d'une messe et d'un repas. Il est constitué de vingt missionnaires, et il réunit soixante personnes, toutes religions confondues (Ester, 2013). C'est une initiative modeste car elle n'est connue pratiquement que de ses participants, mais elle représente un pas de plus dans la connaissance mutuelle des Églises.

De même, *fray* Magno relate une de ses missions près de Lamay (Calca, Cusco). Dans un village, il réunit l'Église Maranata du lieu, ainsi que l'Église adventiste et, ensemble, les participants chantent et expliquent des extraits bibliques. Une heure est accordée au prêtre, et une demi-heure à chacun des deux pasteurs. Ensuite, ils clôtureront la journée par une messe, à laquelle les évangéliques assisteront aussi (CCA HUAYA MAMANI p. M., 2013). Bien qu'unique, cette expérience manifeste une ouverture de la part de certains missionnaires envers les autres mouvements religieux.

Ces rencontres corrigent un certain nombre de préjugés ou de rejets et participent à l'amélioration des relations.

3- Rapports de bienveillance

Malgré les divisions et les conflits, quelques-uns des propos recueillis lors de nos entretiens montrent aussi de la bienveillance et une attitude d'acceptation des Églises entre elles, notamment de la part des prêtres catholiques.

En effet, chez certains missionnaires catholiques on remarque une attitude de bienveillance vis-à-vis des évangéliques. Par exemple, le père Víctor Matute note que l'évangélisation ne devrait pas se vivre comme une compétition entre les entités : « là-bas, la

reciben y están contentos. Caminamos buscando, en cada comunidad, un acercamiento a todos. Y sabemos que hay algún grupo evangélico, sabemos que hay algún grupo de testigos de Jehová, acercándose más que nada ellos a las comunidades, o sea a la gente, atraerlas y todo, pero se genera un diálogo total. A veces participan por ejemplo de las asambleas también ellos, entonces ahí se establece una amistad básica, se busca que veamos que todos caminamos hacia el encuentro del Señor y que respetándonos, no engañándonos, nos vamos a ir construyendo ese camino hacia el encuentro de Dios. »

¹ Missionnaire du Sacré Cœur.

présence évangélique s'introduit peu à peu. [...] Si tu ne peux pas évangéliser, en fin de compte, c'est le même Dieu » (MATUTE, 2013)¹. Ce prêtre se donne une raison de rester serein face aux progrès des autres mouvements religieux. Le père Piero, manifeste la même tranquillité :

[...] ils savent que nous n'y allons jamais pour imposer l'Église catholique, comme qui oblige à adopter la foi catholique, non. Nous, nous y allons pour évangéliser, et si d'autres veulent faire de même, d'une autre religion, « entrez, bienvenue ! » Et s'ils ne le veulent pas, bien, pas d'inquiétude, cela n'a pas d'importance. (Piero, 2013)²

Pour l'un comme pour l'autre, la présence évangélique ne semble pas être vécue comme une concurrence. Cette attitude est loin d'être partagée par tous, mais elle manifeste qu'il existe aussi un courant optimiste et ouvert chez les catholiques face au développement des missions évangéliques.

Il arrive même que des catholiques aient des propos plutôt élogieux sur les évangéliques. Sur certains points par exemple, le père Giovanni Salerno va jusqu'à demander à ses missionnaires de prendre exemple sur les autres Églises :

Nombreux sont ceux qui s'étonnent du fait que les sectes protestantes gagnent tant et tant de prosélytes. Ils le doivent aux visites qu'ils font aux familles, au contact direct et personnel qu'ils établissent avec chacun de leurs membres, et aux tracts qu'ils laissent, où ils expliquent la Bible d'une manière simple et attirante. [...] Je pense que nous devrions imiter les sectes dans leur manière de faire, en visitant souvent les familles. Il faut rompre les barrières qui nous séparent des pauvres. (SALERNO, 2002-2003, pp. 156-157)

S'il ne va pas jusqu'à considérer la mission évangélique comme une réalité bénéfique et positive, il reconnaît néanmoins la validité des moyens mis en œuvre par les évangéliques, au point de s'en inspirer.

Cette bienveillance et cette acceptation mutuelle, on la retrouve surtout dans les relations des Églises évangéliques entre elles. C'est ce qu'illustrent les propos du pasteur Ruben Zavala Hidalgo :

Si nous voulons tout expliquer [les nombreuses conversions] par le spirituel seulement [la force de l'Esprit Saint], [...] nous affirmerions aussi le monopole des pentecôtistes sur l'Esprit Saint et ainsi nous nierions la puissance de la Parole de Dieu (Cf. Heb. 4 :12) et la sincérité des conversions dans les autres Églises évangéliques. Il est évident que les assembléistes* ne prétendent pas faire du don de l'Esprit Saint leur patrimoine. (ZAVALA HIDALGO, 1989, p. 144)³

¹ Entretien réalisé et traduit par nos soins : « [...] se encripta ahí la presencia evangélica. [...] Si tú no puedes evangelizar, al final, es el mismo Dios. »

² Entretien réalisé et traduit par nos soins : « [...] saben que nosotros nunca vamos pues como los impositores de la Iglesia católica, como los imponentes de la fe católica, no. Nosotros vamos a evangelizar, y si algunos desean, de otra religión, adelante, bienvenido. Y si no desea, bien, no pasa nada, tranquilos. »

³ Traduit par nos soins du texte original : « Si pretendemos explicarlo todo [las numerosas conversiones] en base a esta única razón espiritual [el poder del Espíritu Santo], [...] afirmaríamos también el monopolio del Espíritu

Ce pentecôtiste considère que l'Esprit-Saint est celui qui conduit tous les chrétiens. C'est sur cette manière de penser que s'appuient les initiatives d'unité parmi les évangéliques.

Ces tentatives de connaissance mutuelle et ces attitudes de bienveillance sont fondamentales pour le devenir des villages partagés entre différentes Églises. Chaque Église continue néanmoins à se développer de manière indépendante.

D- Développement missionnaire des Églises

Chaque entité évolue à un rythme qui lui est propre, les évangéliques gagnant, nous l'avons vu, très rapidement du terrain tandis que les catholiques essaient de maintenir autant que possible leur présence dans toutes les zones habitées.

1- Catholiques

Le développement missionnaire catholique rencontre un certain nombre de difficultés que nous présenterons plus loin.¹ L'Église dispose néanmoins de beaucoup d'atouts par rapport aux entités évangéliques et aux sectes, ce qui lui permet d'être particulièrement bien accueillie dans les communautés indigènes, comme nous le verrons également ci-après.²

Pour se faire une idée de la présence institutionnelle catholique dans les villages des hautes Andes, nous pouvons nous référer au nombre de prêtres dans une province d'Ayacucho. Dans la province de Huanta, par exemple, l'Église ne dispose que de cinq prêtres diocésains et trois prêtres rédemptoristes pour desservir un territoire de 3 879 km², avec « 30 communautés [...] dans la montagne et beaucoup plus dans la forêt » (BOTTEGAL BALZÁN, 2013). La présence institutionnelle auprès des communautés autochtones est donc très faible, laissant la voie libre aux presbytériens et aux pentecôtistes principalement.

Dans la région d'Arequipa, en revanche, il semble que la présence évangélique ait peu d'impact. En effet, la population reste très majoritairement catholique. Le père Piero, missionnaire dans les hauteurs de la province de Castilla Alta, observe : « Malgré les nombreuses tentatives dans divers hameaux, ils n'ont pas de force »³ (Piero, 2013). Ce phénomène, ce prêtre l'attribue à la forte présence de sa congrégation*¹ dans les villages :

Santo por parte de los pentecostales, y así estaríamos negando el poder de la Palabra de Dios (Cf. Heb. 4:12) y la genuinidad de las conversiones en las otras iglesias evangélicas. Por cierto, los asambleístas no pretenden hacer del don del Espíritu Santo su patrimonio. »

¹ Cf. Partie 2, III-, D- Difficultés géographiques et humaines.

² Cf. Partie 2, III-, E- Conditions favorables.

³ Entretien réalisé et traduit par nos soins : « *A pesar de que han habido muchos intentos en distintos anexos, no*

[...] avec plus de vingt-cinq ans dans toute cette zone, nous avons toujours offert au moins un bon témoignage. [...] Les gens ont de l'affection pour nous. Je crois que c'est une valeur qui aide beaucoup à ce qu'aucune autre religion ne puisse s'implanter. Parce que nous, nous sommes là en permanence. Même si un [missionnaire évangélique] vient, notre présence fait déjà autorité. Oui, notre présence seule, sans [besoin d']aucune parole, notre présence a suffisamment de poids, et les gens ont un grand respect pour nous. (Piero, 2013)²

La congrégation* du frère Piero se rend chaque samedi et dimanche dans cette zone et cela suffit à maintenir un lien fort avec la population locale. Pour lui, l'œuvre missionnaire fondamentale est donc avant tout l'acte de présence.

Les prêtres diocésains assignés aux paroisses* d'altitude vivent souvent en ville, limitant leurs missions dans les villages à des visites sporadiques. Cependant, un certain nombre d'entre eux sont implantés dans des chefs-lieux de districts.³ Outre cette présence des curés* en altitude, le diocèse de Cusco bénéficie également de l'œuvre des Missionnaires Serviteurs des Pauvres du Tiers Monde. En effet, la branche féminine⁴ de cet ordre habite elle aussi en permanence dans deux villages de *suní** et de *puna** : Cusibamba et Punacancha. La branche masculine envoie un prêtre dans les villages les dimanches ou lors des fêtes religieuses⁵. La présence des soeurs M.S.P.T.M.* permet donc d'assurer le passage d'un prêtre au moins une fois par semaine. En outre, Salésiens et Ursulines font des excursions missionnaires dans les villages d'altitude autour de Cusco (CHAVEZ, 2013)⁶. Ces visites ne sont que ponctuelles, mais elles permettent de venir en aide aux populations et garder des liens avec elles. Enfin, l'Église catholique maintient sa présence en altitude par le biais des ondes, notamment dans le diocèse de Cusco, grâce à la congrégation Lumen Dei, qui émet la bande sonore de la chaîne télévisée *E.W.T.N.*⁷, ou grâce à la congrégation des pères salésiens, qui émettent eux aussi des programmes chrétiens sur la fréquence de la paroisse de Quebrada Honda (Lumen Dei, 2013). Les divers modes de présence dans les communautés d'altitude sont donc les permanences continues, les visites ponctuelles et les ondes radio, les media assurant une certaine pérennité au travail des missionnaires en leur absence.

tienen fuerza. »

¹ Des frères Franciscains Capucins.

² Entretien réalisé et traduit par nos soins : « [...] *más de 25 años en toda esa zona, siempre hemos tenido al menos un buen testimonio. [...] La gente nos tiene cariño. Yo creo que esto es un valor que ayuda mucho a de que cualquier otra religión no tenga la fuerza de poder implantarse. Porque nosotros estamos constante ahí. De repente viene uno, pero ya nuestra presencia es una autoridad. Sí, nuestra presencia sin ninguna palabra, solita, ya tiene peso nuestra presencia, y la gente nos tiene mucho respeto.* »

³ C'est le cas des curés de Chivay (Arequipa), Caylloma (Arequipa) ou Lamay (Cusco) en 2013.

⁴ Dont la maison mère est à Cusco.

⁵ À l'exception du jour de visite du prêtre diocésain.

⁶ Quebrada Honda, Lares et Emparaes (CHAVEZ, 2013). Cf. Partie 2, II-, E- Organisations internes.

⁷ *Eternal World Television Network.*

Par conséquent, la mission catholique se rend présente pratiquement partout, mais rarement en permanence. La mission passe surtout par des visites brèves et espacées qui ne permettent pas de créer un lien profond avec les populations. Les missions régulières voire permanentes –beaucoup plus rares– permettent en revanche une vraie pérennité de l’institution dans les communautés concernées.

2- Évangéliques

Parallèlement aux missions catholiques, les Églises évangéliques s’étendent et se multiplient dans les communautés d’altitude, selon un seul schéma, à savoir le modèle ville-annexes. Ce dernier consiste en une équipe de base en ville, ponctuellement envoyée dans les communautés alentour, afin d’y rassembler de nouveaux convertis.

Le recrutement des *comuneros** se fait selon cinq méthodes distinctes, à savoir le porte-à-porte¹, les tractages, la vente de Bibles et de Nouveaux Testaments, les communications publiques sur les places et les programmes chrétiens sur les ondes radio. Par exemple, chez les presbytériens de Huanta, le pasteur Orlando Bellido décrit l’activité des missionnaires comme suit :

Quand ils visitent [un lieu], les missionnaires rassemblent la communauté, parce que [ces sociétés] sont encore très obéissantes. Quand c’est la première fois, ils vont de maison en maison pour inviter [les villageois]. (BELLIDO, 2013)²

Il s’agit donc surtout de porte-à-porte suivi de réunions. Récemment, la technologie permet de se faire entendre de loin, comme en témoigne le pasteur Pablo Huaman, pentecôtiste :

Nous prêchons parfois [...] sur la place, et ensuite nous évangélisons aussi de maison en maison, [...] par le biais des visites chez l’habitant, [...] d’un tract ou d’un livre. On peut aussi évangéliser de manière massive, emportant le matériel de sonorisation³ à l’air libre. (HUAMAN, 2013)⁴

Pour eux, tous les moyens sont bons, à partir du moment où ils permettent d’attirer l’attention. Par la suite, les convertis des villages se réunissent chaque semaine, formant ainsi un groupe appelé « annexe de l’Église ». Puis au sein de ces groupes, les pasteurs de la ville choisissent un futur prédicateur qu’ils forment chez eux avant de le renvoyer dans sa communauté. C’est

¹ Cette approche était la plus répandue chez les pentecôtistes de la première moitié du XX^e siècle, alors installés dans la région de Huaraz.

² Entretien réalisé et traduit par nos soins : « *Cuando visitan, los misioneros juntan a la comunidad, que todavía es muy obediente. Cuando es primera vez, van de casa en casa para invitarlos.* »

³ Microphones et haut-parleurs.

⁴ Entretien réalisé et traduit par nos soins : « *Predicamos a veces [...] en la plaza, y luego también evangelizamos casa en casa, [...] a través de visitas en casas, [...] a través de un folleto, de una literatura. Se puede evangelizar de una manera masiva también, jalando equipos al aire libre.* »

ainsi qu'à terme, l'annexe prend son indépendance comme Église à part entière, avec son propre leader (ZAVALA HIDALGO, 1989, pp. 85-86). Par conséquent, la grande majorité des missionnaires évangéliques d'altitude sont des locaux ou des nationaux. *In fine*, ce sont donc les paysans eux-mêmes qui dirigent leur propre Église au sein de leur communauté.

Cet état de fait permet aux Églises du Pérou de se détacher de plus en plus de leurs Églises-mères aux États-Unis ou en Europe. Ainsi, sauf pour la formation au séminaire national, les Assemblées de Dieu du Pérou ne sollicitent plus d'aide étrangère, ni financière ni humaine, comme l'indique ce propos du pasteur Zavala :

À la fin des années 1970 [...] de nouveaux leaders de la deuxième génération¹ prirent en charge l'Œuvre Nationale qui commença à se décentraliser² sur le plan de l'administration et du gouvernement. (ZAVALA HIDALGO, 1989, p. 138)³

L'Église des Assemblées de Dieu est donc devenue totalement indépendante des États-Unis. Elle fait ponctuellement appel à des étrangers –de pays voisins– pour la formation de ses pasteurs mais elle est autonome pour ses activités missionnaires (HUAMAN, 2013).

De plus, les Églises péruviennes effectuent à leur tour des missions également à l'étranger. C'est le cas par exemple des Assemblées de Dieu, selon le pasteur Pablo Huaman :

Actuellement, pour les années 2020, il s'agit d'envoyer non seulement des missionnaires autochtones dans le pays, dans leurs lieux d'origine, mais encore des missionnaires transculturels en dehors du pays. Pour 2020, nous avons un objectif de cent missionnaires dans le monde. Pour notre pays, nous avons toujours des missionnaires autochtones pour évangéliser leurs communautés. (HUAMAN, 2013)⁴

Donc, par le biais du schéma Église-annexes, la mission produit ses propres missionnaires, offrant ainsi une grande autonomie de renouvellement et de développement à l'Église nationale.

Pour se faire une idée de la présence évangélique dans les hautes Andes, prenons l'exemple de la province de Huanta, dans la région d'Ayacucho. Les deux entités les plus présentes sont l'Église assembléiste* –pentecôtiste– et l'Église presbytérienne. La première estime à trente-cinq le nombre des villages qu'elle évangélise dans la province (HUAMAN, 2013). Quant aux presbytériens, ils maintiennent leur présence dans presque tous les villages

¹ Les fils et filles des premiers convertis péruviens.

² De son gouvernement d'origine, aux États-Unis.

³ Traduit par nos soins du texte original : « *A fines de la década de 1970 [...] nuevos líderes de la segunda generación asumieron la responsabilidad de la Obra Nacional que empezó a descentralizarse administrativa y ministerialmente.* »

⁴ Entretien réalisé et traduit par nos soins : « *En este tiempo, nosotros a la década de 2020, es enviar no solamente a misioneros autóctonos en nuestro país en su mismo lugar, sino los misioneros transculturales fuera del país, por lo menos al 2020, tenemos una meta de cien misioneros en el mundo. Para nuestro país, siempre tenemos misioneros autóctonos para evangelizar a sus comunidades.* »

par le biais de leur fréquence Radio Amauta. Selon le responsable de l'antenne, le pasteur Orlando Bellido, « la radio a cinquante-deux ans. Ce sont les fondateurs de l'Église à Huanta qui l'ont installée. Elle couvre une très grande distance, et aide toutes les dénominations » (BELLIDO, 2013)¹. Elle dessert la ville et les villages d'altitude, même si beaucoup ne la reçoivent qu'à certaines heures de la journée. Par exemple, dans le village de Chuqui, la fréquence est audible en quechua de 4h30 à 6h le matin, et de 18h à 19h le soir. Par le biais des ondes radio, les missions évangéliques exercent une influence certaine dans la province².

Dans la région de Cusco, l'Église évangélique la plus présente en altitude est la Maranata, dont la maison mère se trouve à Cusco.³ Selon le pasteur Lucho : les missions chrétiennes les plus présentes en haute Cordillère sont la Maranata, les Assemblées de Dieu, l'Église Évangélique Péruvienne –que l'on appelle « *la peruanita* »–, les baptistes et le Mouvement Missionnaire Mondial⁴ (Lucho, 2012). Leur présence s'accroît de manière telle que, dans les villages d'altitude de la région, les Églises évangéliques prennent le pas sur la catholique :

[...] comme c'est tenu par des laïcs, [les missions évangéliques] n'ont pas besoin d'un prêtre, pour devenir ministres et serviteurs. Parfois elles ont plus d'espace, plus d'amplitude, plus de persévérance dans les communautés, parce que ce sont des villages voisins. (AYALA, 2013)⁵

C'est là qu'apparaît la force des missions des autochtones dans les hautes Andes : les évangélistes sont identifiés par les indigènes comme l'un des leurs, qui vit parmi eux. De plus, grâce à leur proximité géographique, les pasteurs maintiennent une présence continue ou très régulière dans les hameaux.

Par conséquent, là où l'Église catholique ne fait que survivre avec une à deux visites par an, l'évangélisme entre facilement grâce à la permanence de ses prédicateurs sur le terrain, ce qui n'est pas le cas des autres entités religieuses.

¹ Entretien réalisé et traduit par nos soins : « *La radio tiene 52 años. Los fundadores de la Iglesia en Huanta son los que la instalaron. Cubre una distancia muy amplia, y ayuda a todas las denominaciones.* »

² Il s'agit de la province de Huanta.

³ Fondée par le pasteur suisse Werner Spanger en 1981 à Madre de Dios, elle s'est étendue à Puno puis Cusco. Elle compte aujourd'hui 280 temples sur trois régions.

⁴ Pentecôtiste.

⁵ Entretien réalisé et traduit par nos soins : « [...] *como está llevado por laicos, no necesitan a un sacerdote, para volverse ministros y servidores. A veces como que tienen más espacio, más cabida, más perseverancia en las comunidades, porque son sus pueblos vecinos.* »

3- Sectes

Les sectes ont très peu de poids dans les trois régions étudiées. Un pasteur adventiste de Cusco parle de l'impacte de son Église dans les villages :

[...] nous n'avons pas de village dans lequel nous pourrions dire qu'au moins 50% des gens sont adventistes, mais dans la région centrale si, la région du Perene, la zone de Huancayo, très près de Huancayo, et la zone du lac Titacaca, où des villages entiers sont devenus chrétiens à travers l'Église adventiste. (JULCA CHUQUISTA, 2013)¹

Si l'Église adventiste est très présente dans la région de Puno, son impact est moindre dans les autres secteurs. En effet, son installation sur le pourtour du lac précède les missions évangéliques, et elle y possède des établissements scolaires et sanitaires. Ailleurs, le développement des sectes demeure encore un phénomène marginal.²

Ainsi, le développement missionnaire le plus dynamique actuellement est celui des Églises évangéliques, tandis que l'Église catholique couvre la quasi-totalité des districts mais n'y maintient qu'une présence faible. Quant aux sectes, leur existence est moins visible que celle des autres entités missionnaires, à l'exception de l'Église adventiste dans la région de Puno. Cette présence plus ou moins forte dans les hautes Andes, chaque mouvement religieux y œuvre selon une répartition des tâches à accomplir entre ses membres, en fonction des nécessités de la mission et des compétences de chaque personne.

E- Organisations internes

En termes d'organisation interne, les Églises ont toutes un fonctionnement hiérarchique plus ou moins complexe en fonction de leur importance.

Chez les catholiques par exemple, on connaît l'organigramme de base : il consiste en une autorité mondiale en la personne du Pape qui, avec son conseil pontifical, supervise des conférences d'Évêques à dimensions continentales et nationales, comme l'illustre le schéma ci-dessous :

¹ Entretien réalisé et traduit par nos soins : « [...] no tenemos pueblos en que digamos el 50% por lo menos sean adventistas, pero si tenemos en la zona central, la zona del Perene, la zona de Huancayo, muy cerca de Huancayo, y la zona del lago Titicaca, donde pueblos enteros llegaron al cristianismo a través de la Iglesia adventista. »

² Les adventistes sont beaucoup plus présents dans la région de Puno.

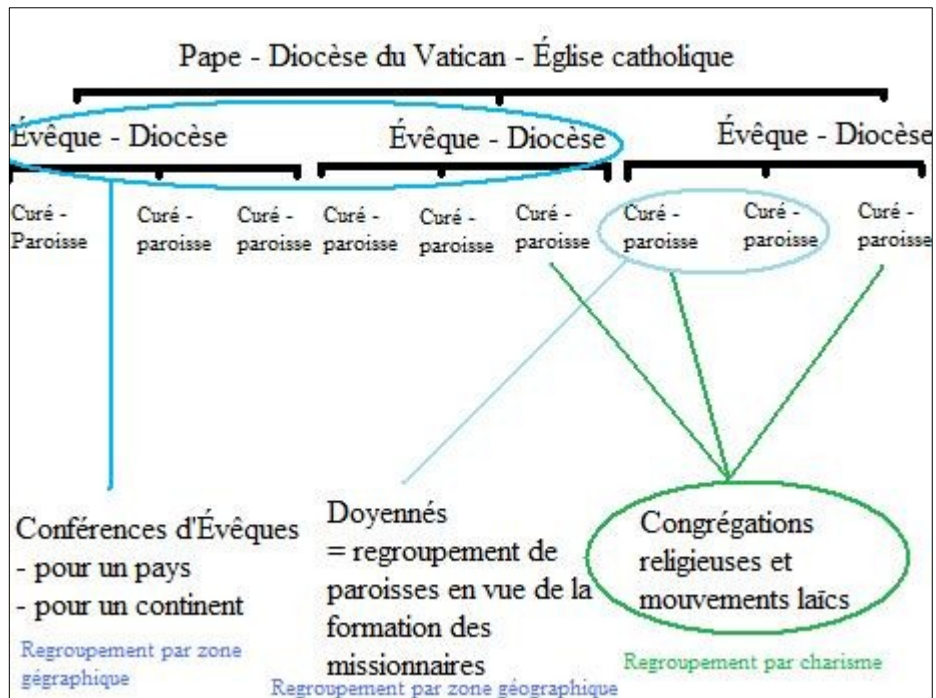


Figure 26 : Organigramme de l'Église catholique¹

Chacun de ces Évêques est à la tête d'un diocèse constitué de paroisses*. Chacune de ces paroisses est gouvernée par un prêtre qui en est le curé*. Pour ce qui est du travail missionnaire en altitude, par exemple, les paroisses catholiques les plus proches se réunissent en doyenné, afin de coordonner leurs actions. Ainsi, la formation des laïcs, en l'occurrence des catéchistes* ruraux², se fait de manière regroupée, généralement dans le chef-lieu de district, qui est aussi le chef-lieu de la paroisse. Les pères salésiens de Cusco, missionnaires dans les villages et annexes de Quebrada Honda, Lares et Emparaes, ont ainsi regroupé les trois paroisses en un doyenné, où tous les catéchistes sont formés ensemble (AYALA, 2013). Par conséquent, les missions catholiques dans les hautes Andes s'organisent d'abord selon l'ordre hiérarchique de base de l'Église, avec un curé en titre pour chaque paroisse. Néanmoins, ces paroisses étant à la fois extrêmement étendues et très pauvres en missionnaires, elles sont parfois regroupées en doyennés, par mesure d'économie.

Dans le cas de communautés religieuses, l'organisation est mondiale pour les plus étendues, puis nationale le cas échéant, et enfin provinciale selon les diverses zones d'implantation. Considérons par exemple le cas des Franciscains Capucins. Au sein de leur paroisse liménienne, un groupe de laïcs s'est constitué en 2011 pour la mission en altitude.

¹ Schéma conçu par nos soins.

² Cf. Partie 3, II-, C- Les catéchistes.

Les volontaires sont donc envoyés dans une des provinces des hautes Andes où la congrégation* est présente, à savoir la province de Huaylas (Ancash). Là, les missionnaires laïques sont accueillis par un des prêtres¹ franciscains capucins de Caraz –capitale provinciale. Comme curé* de la paroisse* Saint Jean-Baptiste –district de Pueblo Libre–, ce religieux accompagne le groupe liménien dans les villages² pour qu’il y accomplisse les activités qu’il a préparées à l’avance. Dans ce cas précis, l’organisation se fait donc à l’intérieur de la congrégation et à l’échelle nationale.

En outre, un prêtre diocésain peut faire appel à des religieux, à des mouvements laïques du diocèse ou à des missionnaires de l’extérieur, pour des missions ponctuelles dans les villages et annexes de sa paroisse, à l’instar du père Marcos Alarcón, curé de la paroisse de Chivay (Caylloma, Arequipa), qui accueille régulièrement des missions Jésuites, *sodalicias** et *Pro Ecclesia Santa**. De la même manière, les dominicaines de la Doctrine Chrétienne, implantée à Huanca (Caylloma, Arequipa), reçoivent chaque année d’Arequipa des missions des pères clarétiens et des pères franciscains, accompagnés de leurs élèves.³ La mission mobilise donc les ressources humaines locales ainsi que les congrégations –présentes dans la zone concernée ou appelés d’une paroisse ou d’un diocèse voisin.

Chez les Évangéliques, chaque Église a une organisation qui lui est propre. Chez les Assemblées de Dieu du Pérou, Église nationale, l’autorité suprême est le « surintendant »⁴, qui coordonne les assemblées exécutives régionales⁵, elles-mêmes chargées de la coordination des assemblées exécutives sub-régionales –délimitées par les provinces administratives. Ce sont ces dernières qui coordonnent le travail des pasteurs et des « presbytres*⁶ », qui dirigent leur juridiction –soit leur district. Le presbytre⁷ est le leader d’une Église, qu’il soit pasteur ou simple prédicateur (HUAMAN, 2013). Chaque Église tend à fonctionner par branche selon les axes représentés par les associations suivantes: « École Dominicale, Ambassadeurs du Christ (Société de Jeunes), Conseil Missionnaire Féminin (Société des Dames) et [Conseil]

¹ Le frère Luís Godínez en 2012. En 2014, ce frère est envoyé en Bolivie pour y fonder un couvent pour sa congrégation.

² Coirocsho et Catucancho.

³ Le curé actuel de cette paroisse est un prêtre diocésain (MATUTE, 2013) (Franciscaine Missionnaire de Marie, 2013) (URDAY, 2013). Les Franciscains ne s’y rendent que de manière ponctuelle, parfois aussi accompagnés de leurs élèves. Ils avaient la charge de la paroisse jusqu’en 2011.

⁴ « *Superintendente* ».

⁵ Qui suivent le découpage administratif des régions.

⁶ Équivalent d’ancien dans certaines Églises, ou d’Évêque chez les catholiques.

⁷ « *Presbítero* ».

Évangélique » (ZAVALA HIDALGO, 1989, p. 100)¹. Dans les zones les plus rurales, les missionnaires cherchent à implanter de nouvelles Églises, pour occuper peu à peu de plus en plus de districts. Pour ce qui est de l'Église Évangélique Péruvienne, elle a une hiérarchie similaire à celle des autres entités, avec à la tête un président. Puis, dans chaque Église centrale on retrouve la Ligue Féminine, l'École Dominicale pour les enfants et l'Effort Chrétien pour les jeunes. Les évangéliques ont donc une organisation d'abord géographique, qui veille à inclure partout les mêmes associations de fidèles –répartis par âge avec une place particulière pour les dames.

En ce qui concerne les adventistes, au niveau national, l'Église est divisée en deux grandes régions appelées l'union du nord et l'union du sud. En termes administratifs, chaque union est composée d'un certain nombre de missions, comme par exemple la mission sud-orientale du Pérou, qui correspond aux régions de Cusco, Apurímac et Madre de Dios, adjacente à la mission du Lac Titicaca –qui correspond à la région de Puno–, et à la mission péruvienne du sud –région d'Arequipa. À la région de Lima correspond la mission centrale, à Trujillo la mission nord-Pacifique, à Chiclayo la mission du nord, à Tarapoto la mission nord-orientale, qui concerne la forêt amazonienne, et ainsi de suite. Le Pérou rassemble douze missions. Chaque mission comprend un président, une délégation d'éducation et un chargé des affaires de la famille (JULCA CHUQUISTA, 2013). L'Église adventiste est donc organisée à l'échelle nationale afin d'envoyer ses agents d'un lieu à l'autre en fonction des besoins.

Chaque entité missionnaire constitue donc un ensemble de réseaux locaux, nationaux et mondiaux qui lui permettent de travailler de manière complémentaire et communautaire sur toute l'étendue du pays. C'est avec le soutien de ces réseaux que les missionnaires envoyés en altitude dépassent les contraintes législatives, financières, logistiques, géographiques et humaines qui se présentent à eux.

¹ Traduit par nos soins du texte original : « *Escuela Dominical, Embajadores de Cristo (Sociedad de Jóvenes), Concilio Misionero Femenil (Sociedad de Damas), y Evangelístico* ».

III- CONTRAINTES MISSIONNAIRES

Comme le suggère le tableau que nous venons de dépeindre de l'activité missionnaire, les hautes Andes deviennent une sorte de marché concurrentiel où chaque Église a son importance, proportionnelle à son ancienneté, à sa présence, aux œuvres déployées et aux liens créés avec les habitants. En effet, les missionnaires ne sont pas tous égaux dans ces régions.

A- Environnement législatif

À leurs débuts, les nouveaux mouvements religieux* sont défavorisés par rapport au catholicisme, car la loi n'a pas toujours autorisé le prosélytisme évangélique.

Avant 1915, comme le rappelle Luyo Venegas : « l'expérience de la prison pour diffuser des idées protestantes est bien connue » (LUYO VENEGAS, 2008, p. 57).¹ Cependant, en un siècle, les circonstances législatives changent complètement :

[...] au Pérou dont la Constitution de 1860 exprime la posture religieuse depuis l'Indépendance, « la nation professe la religion catholique, l'État la protège et ne permet l'exercice public d'aucune autre » (art.4), la liberté de cultes n'a pas été décrétée jusqu'à ce qu'en 1915 la dite Constitution soit réformée, bien que la séparation de l'Église et de l'État ne se fit qu'en 1979, peu avant la promulgation de la Constitution de 1979 (MARZAL M. M., 2002, p. 492)².

Le prosélytisme protestant ne devient donc légal qu'en 1915. La loi n'entre en vigueur que progressivement, mais dès la première moitié du XX^e siècle, tous les mouvements religieux sont légitimés.

Dans l'Église catholique latino-américaine, le changement de perspective se fait nettement sentir. En 1899, le Concile plénier de l'Amérique latine³ s'adresse à une Église déjà bien assise parmi des populations unanimement catholiques.⁴ Au contraire, face aux influences étrangères, la deuxième Conférence de l'Épiscopat latino-américain, réunie à

¹ Traduit par nos soins du texte original : « *Es muy conocida la experiencia carcelaria por difundir ideas protestantes* ».

« [...] privatización de la religión al separarse la Iglesia del Estado: Colombia en 1853, México en 1861, Guatemala en 1871, Brasil en 1889, Ecuador en 1895 y Chile en 1925. » (MARZAL M. M., 2002, p. 213)

² Traduit par nos soins du texte original : « [...] en el Perú, en cuya Constitución de 1860, que expresa la postura religiosa desde la Independencia, "la nación profesa la religión católica, el Estado la protege y no permite el ejercicio público de ninguna otra" (art.4), no habiendo sido decretada la libertad de cultos hasta que en 1915 se reformó dicha Constitución, mientras que la separación de la Iglesia y el Estado no se hizo hasta 1979, poco antes de la promulgación de la Constitución de 1979 ».

³ Tenu à Rome.

⁴ Il s'agit de l' « approche pastorale de chrétienté » (*pastoral de cristiandad*), « qui requiert l'union de l'Église et de l'État et maintient l'unanimité chrétienne et une même foi (noter traduction) » (GUTIERREZ G. , 1968).

Medellín en 1968, encourage le catholicisme populaire, à savoir les dévotions aux saints et les processions publiques (MARZAL M. M., 2002, pp. 272-275). Pour l'Église catholique, c'est une façon de garder une place privilégiée dans l'espace public.

Si la loi favorise le catholicisme¹, c'est avant tout parce que cette religion représente une part importante des racines culturelles de la nation. De plus, il faut aussi garder à l'esprit que sa structure ecclésiale est nécessaire à l'accomplissement des œuvres sociales du pays tel qu'il s'organise. Par exemple, là où elle gère des orphelinats, les juges lui confient les enfants autochtones abandonnés. Ainsi, à Huanta (Ayacucho), quatre religieuses Chanoinesses de la Croix² prennent en charge quinze orphelins, tous issus des villages des environs (Chanoinesse de la Croix, 2013). Au contraire, en l'absence de missionnaire catholique, l'État est comme paralysé en matière d'œuvres sociales. La situation du village de Coporaque (Arequipa) en est une illustration : une villageoise rapporte que les enfants abandonnés ne sont pas acceptés dans les orphelinats d'Arequipa, car les juristes ne veulent pas faire les démarches administratives indispensables à leur prise en charge (Informatrice à Coporaque, 2012). Ce constat est valable pour l'ensemble des zones enclavées en Cordillère. Aucune autorité n'est là pour plaider auprès des magistrats en faveur de ces jeunes. Les bébés que personne ne veut prendre en charge sont déposés loin du village et meurent (SALERNO, 2002-2003). Quant aux enfants, ceux qu'aucun voisin ne veut prendre en charge, ils errent dans le village, sales et dénutris, avec des vêtements usés et insuffisants pour supporter le froid. Ils ne se nourrissent que de ce que leurs proches veulent bien leur offrir (Dominga, 2013). À leur arrivée dans de nouveaux hameaux de mission, les M.S.P.T.M.* accueillent dans leur orphelinat de Cusco un certain nombre d'enfants jusqu'alors livrés à eux-mêmes. Sans leur intervention, l'État semble ignorer ces situations familiales.

Par conséquent, si la loi permet le prosélytisme évangélique, l'État –en ville comme à la campagne–, privilégie plutôt l'Église catholique. Cependant, l'autorisation d'évangéliser n'est pas suffisante, les missionnaires doivent aussi en avoir les moyens.

B- Ressources financières

Dans la mesure où ils prodiguent vêtements et nourriture aux communautés, les populations rurales voient les missionnaires comme des personnes aisées.

¹ Amendement de l'article 4 de la constitution.

² *Canonessas de la Cruz.*

Pourtant, le niveau de vie d'un prédicateur est comparable à celui du reste de la communauté, et celui d'un prêtre diocésain isolé dans les hautes Andes est même parfois inférieur. Le père Carlos Lafuente témoigne :

Depuis des temps immémoriaux, les paroisses* et les temples avaient en propriété des terrains cultivables qui permettaient aux curés* une vie convenable et digne. [...] Dans nos villages, elles se maintinrent jusqu'à la Réforme Agraire¹, promue par le gouvernement de Juan Velasco Alvarado², qui les expropria, laissant les églises appauvries et les curés* sans moyen de subsistance. [...] Les « droits d'Étole », comme on les appelait, n'ont jamais permis, dans les paroisses rurales comme la nôtre, d'obtenir un revenu modeste et suffisant pour le prêtre. Les intentions de messe son rares, les aumônes inexistantes, les baptêmes peu nombreux et les mariages presque inexistantes. (LAFUENTE LARRAURI, 1996, pp. 136-139)³

Les revenus d'un prêtre d'altitude –quêtes, honoraires de sacrements– seraient loin de couvrir ses frais –alimentation, habitat, déplacements–, s'il ne pouvait compter sur un emploi par ailleurs et des aides de son entourage. Plus récemment, le père Franz –prêtre autrichien diocésain de la province de Caylloma, Arequipa– évoque lui aussi la difficulté financière des prêtres diocésains dans ces zones. Pour sa part, il ne pourrait pas faire face aux charges de la mission sans les dons qu'il perçoit de ses réseaux européens –paroisses autrichiennes sensibilisées à sa mission dans les Andes.

En effet, dans les hautes Andes, les dépenses sont lourdes et nombreuses, d'autant plus pour un missionnaire qui cherche à améliorer le niveau de vie des communautés : elles vont des transports aux travaux de construction, en passant par l'alimentation et le logement de la main d'œuvre, l'acquisition d'équipements pour les écoles, de matériaux de travaux publics et le paiement des salaires des ouvriers, outre les dépenses de la liturgie* et de la formation chrétienne : l'achat d'huiles, de pain, de vin, de Bibles, de catéchismes, de manuels et de chapelets, sans compter le coût du transport. Le père Franz rapporte que l'Évêque a demandé à un curé d'altitude combien il avait récolté à la quête dominicale, le prêtre lui a répondu qu'il avait reçu « 2,50 soles »⁴, alors que le prix d'un repas revient à presque dix soles (Franz,

¹ En 1969.

² 1910-1977.

³ Traduit par nos soins du texte original : « *Desde tiempo inmemorial, las parroquias y templos tuvieron en propiedad terrenos de cultivo que permitieran a los párrocos una vida decorosa y digna. [...] En nuestros pueblos se mantuvieron hasta la llegada de la Reforma Agraria, promovida por el Gobierno de Juan Velasco Alvarado, que se los expropió, dejando a las iglesias empobrecidas y a los párrocos sin medios de subsistencia. [...] Los así denominados "derechos de Estola" nunca han permitido, en parroquias rurales como la nuestra, obtener un ingreso cóngruo y suficiente para el sacerdote. Las intenciones de misas son escasas, las limosnas nulas, los bautismos no muy numerosos y los matrimonios casi inexistentes.* »

⁴ Soit 72 centimes d'euros selon les taux de conversion en 2015.

2013). Le prêtre ne peut donc pas compter sur les dons des fidèles. Il doit employer un temps supplémentaire à la recherche de revenus.

Pour les prêtres diocésains péruviens, tout ce qui a trait à la mission n'est couvert que par les subventions qu'ils réclament auprès d'institutions d'aide à la mission, telles que *Caritas*¹, *Adveniat*² ou *Kirche in Not*³ (LAFUENTE LARRAURI, 1996, p. 30). Outre les dédommagements reçus des villages lors des fêtes patronales (LAFUENTE LARRAURI, 1996, pp. 138-139)⁴, la survie des curés* d'altitude est souvent assurée en partie par un travail supplémentaire, souvent l'enseignement en établissement scolaire, à l'instar du père Lafuente (LAFUENTE LARRAURI, 1996, p. 13) et des Franciscaines de Huanca (Franciscaine Missionnaire de Marie, 2013). Le père Víctor Matute exprime ainsi son admiration envers le curé de Huanca :

Il est diocésain. Et il a du mérite du fait qu'il est diocésain, parce que généralement, tu sais que ce sont les religieux qui s'aventurent le plus sur le terrain missionnaire. Pour une raison simple : non seulement pour une question de charisme*, mais aussi, pourquoi ne pas le dire, pour une question de moyens. Un prêtre diocésain, eh bien, souvent il survit, économiquement parlant. Alors qu'un prêtre religieux a le soutien de sa congrégation*. Et s'il est dans une communauté pauvre par exemple, la congrégation pallie, au moins pour manger, alors qu'un prêtre diocésain non, il doit chercher [des revenus], ce qui veut dire qu'il est seul, en pratique. (MATUTE, 2013)⁵

En effet, les ressources étant extérieures à la paroisse* et au diocèse, les obtenir demande déjà du temps et du travail. Par conséquent, entre œuvres missionnaires et recherches de financements, les journées sont doubles pour les diocésains des hautes Andes.

Dans ce domaine, les missionnaires catholiques étrangers jouent un rôle important dans les paroisses d'altitude. S'ils n'ont pas l'atout de la maîtrise de la langue ou de la culture locale, du moins pas au début de leur travail sur place. En revanche, ils ont l'avantage de savoir faire jouer les réseaux sociaux dans leurs pays d'origine pour obtenir des fonds destinés à la mission. Par exemple, jusqu'en 1995, la paroisse de Huanca et Lluta (Caylloma, Arequipa) comptait la présence du père Carlos, missionnaire franciscain espagnol. Comme

¹ Secours Catholique.

² Œuvre de la Conférence des Évêques d'Allemagne pour l'Amérique latine et les Caraïbes.

³ Aide à l'Église en Détresse (A.E.D.).

⁴ Entre 1976 et 1995.

⁵ Entretien réalisé et traduit par nos soins : « *Es diocesano. Y tiene su mérito por ser diocesano, porque generalmente tú sabes que los religiosos son los que más se aventuran en la cuestión misionera. Por una sencilla razón. No solamente por cuestión de carisma, sino también, porqué no decirlo, por cuestión de medios. Un sacerdote diocesano, pues muchas veces sobrevive, económicamente hablando. En cambio un sacerdote religioso tiene el amparo de su congregación. Y si está en una comunidad por ejemplo pobre, la congregación subsidie, por lo menos para comer, entonces un sacerdote diocesano no, se las tiene que buscar, o sea está solo, prácticamente.* »

nous le verrons plus loin¹, l'œuvre déployée par ce prêtre est colossale. Or elle a été financée en grande partie par des subventions provenant de son pays :

Pour faire toutes ces œuvres quand [les Franciscains] étaient curés, ils [ont dû] concevoir des projets. Ce projet doit contenir [...] des plans, [...] l'aspect matériel, élaboré par des personnes qualifiées, et cela, le gouvernement basque l'approuvait. Et c'est là que l'argent était débloqué. [Mais le gouvernement ici pas forcément?] Non, ici non. [Par contre ils étaient au courant des travaux?] Bien sûr. [...] c'est l'argent des pères franciscains du couvent La Recoleta, et aussi des aides qu'ils ont reçues grâce à la gestion et à la présentation du projet : pourquoi ils voulaient, pourquoi ils avaient besoin de cet argent. Le gouvernement basque et le Secours Catholique diocésain de Bilbao [ont] également [subventionné les projets des franciscains]. (URDAY, 2013)²

Les demandes de financement sont donc un travail de longue haleine pour les missionnaires étrangers. Par conséquent, si ces derniers sont aujourd'hui beaucoup moins nombreux, ils ont des atouts uniques dans le domaine des appels à subventions. Cependant, ils travaillent aux mêmes œuvres que le Péruviens et se succèdent au même titre qu'eux dans les paroisses* de montagne.

En revanche, pour les Églises protestantes, les ressources financières sont exclusivement internes. Par exemple, chez les Assemblées de Dieu, les ressources financières viennent des fidèles eux-mêmes, par le biais d'une dîme. L'usage veut que chaque participant donne un dixième de ses revenus aux œuvres de l'Église : 75% de ce don part à la trésorerie centrale et 25% à la trésorerie régionale. Pour les pasteurs, c'est 50% de leur dîme qui part à la trésorerie centrale, et 50% à la trésorerie régionale. Cet argent est ensuite redistribué aux congrégations*, en premier lieu pour la bonne marche de l'Église –dirigée à plein temps par son presbytre*–, puis pour le fonctionnement des diverses organisations internes, à savoir l'École Dominicale³, la Société de Jeunes (Ambassadeurs du Christ)⁴, le Conseil Missionnaire Féminin (Société de Dames)⁵ et le Conseil Évangélique⁶ (ZAVALA HIDALGO, 1989, p. 100). Les revenus des leaders religieux ne réclament donc pas de démarche particulière de leur part, aussi peuvent-ils accorder plus de temps et d'énergie à la mission.

¹ Cf. Partie 3, II-, A-, 2- Acquisition d'infrastructures et de bâtiments.

² Entretien réalisé et traduit par nos soins : « *Para haber hecho todas estas obras cuando han sido párrocos, se elaboran proyectos. Ese proyecto tiene que tener toda la parte digamos, de los planos. Tiene que tener la parte del material, elaborada por personas capacitadas, y eso lo aprobaba el gobierno vasco. Y recién andaba el dinero. [¿Pero el gobierno aquí no forzosamente?] No, aquí no. [¿Pero sí sabían que se estaba construyendo?] Por supuesto. [...] es el dinero de los padres Franciscanos del Convento La Recoleta, y también con las ayudas que han recibido al haber gestionado, al haber presentado el proyecto, para qué querían, para qué necesitaban el dinero. El gobierno vasco y Cáritas diocesana de Bilbao también. »*

³ Escuela Dominical.

⁴ Sociedad de Jóvenes (Embajadores de Cristo).

⁵ Concilio Misionero Femenil (Sociedad de Damas).

⁶ Consejo Evangelístico.

Par ailleurs, le coût des missions reste modéré pour les pasteurs. En effet, les territoires couverts par une Église évangélique sont moins vastes, et les dépenses par conséquent moins grandes que pour les paroisses catholiques. Les prédicateurs évangélistes choisissent des communautés tandis que les prêtres se mettent à la disposition de tous les districts, sans exception dans la mesure du possible. Ainsi, les missions évangéliques sont beaucoup moins onéreuses.

En somme, les dépenses liées aux visites des villages sont essentiellement celles du transport. Chez les catholiques, au sein même de l'Église, les ressources financières sont très inégales, selon que le missionnaire appartient ou non à une congrégation religieuse. Chez les évangéliques, le financement de la mission dépend uniquement du nombre et du revenu des fidèles.

Outre les contraintes légales et pécuniaires, la mission en altitude doit aussi prévoir une logistique particulière.

C- Logement et transport

Les modes de logement diffèrent selon que le missionnaire est seul ou en groupe, s'il se déplace pour une journée seulement ou plusieurs, s'il vient de loin ou habite dans le district, si c'est un groupe jeune ou adulte, et s'il connaît déjà les lieux ou non.

1- Logement

Lors de leurs visites en altitude, les missionnaires doivent souvent dormir dans les villages ou en chemin.

Ils trouvent toujours un centre municipal, une maison d'amis (AYALA, 2013), ou bien disposent de petites chambres dans certains lieux de passage fréquent (Piero, 2013) (LAFUENTE LARRAURI, 1996, pp. 36-37)¹. Víctor Matute rapporte que les élèves du collège clarétien d'Arequipa, lors de ses missions dans la paroisse* de Huanca et Lluta, se logent dans des chambres prévues à cet effet, ou bien chez l'habitant :

¹ « [...] nosotros tenemos estancias* fijas para dormir, para quedarnos y poder pernoctar de acuerdo a los días, es en Urcupampa, Andahua, Chachas, y Ayllu. Podemos quedarnos a dormir, o sea que por ejemplo, dos hermanos pueden estar en Andahua, dos en Urcupampa, dos en Chachas y así. »

« Adosados a las capillas, se edificaron cuartos-dormitorio en Querque, Ccasau, Toroy, Malata, Murco, Taya, Lluta, Cuñirca y Mocca. Ello permitió que también las Hnas. Franciscanas de Huanca pudieran atender más habitualmente a los fieles de estos lugares. »

Il peut y avoir une *chullpa*¹ où ils peuvent loger. Parfois ils logent dans une famille, ils apportent leurs sacs de couchage et c'est bon. Donc en ce sens on se réunit et on se restaure n'importe où qu'on soit. (MATUTE, 2013)²

L'organisation est donc peu contraignante pour les groupes de jeunes gens en mission. Il n'est pas nécessaire de leur assurer à l'avance un lieu où dormir.

En revanche, pour des jeunes filles, la tâche est plus délicate. Pour les Dominicaines enseignantes, loger une soixantaine de jeunes filles ne s'improvise pas sur place :

Nous allons dans les hameaux et nous y restons un petit moment. Nous ne pouvons pas y rester [longtemps] parce qu'il n'y a pas de lieu où les jeunes filles puissent dormir. Il faut trouver un endroit pour elles. S'il ne s'agissait que de nous, eh bien, nous allons en mission et nous comprenons [l'absence de confort]. Mais elles, dans tout ça, il faut leur trouver un lieu qui les sécurise. (Dominicaine Enseignante, 2013)³

En effet, une jeune adolescente ne part pas en mission dans les mêmes dispositions physiques et psychologiques qu'une adulte, et ses parents ont besoin de la savoir en sécurité avec ses accompagnateurs.

Quant aux missionnaires adultes, ils s'accommodent spontanément aux conditions qui se présentent à eux pour la nuit. Par exemple, *Fray Magno* rapporte qu'il dort souvent dans les greniers des familles qui l'hébergent, les maisons étant trop petites pour l'accueillir. Dans les situations plus extrêmes, lors de voyages plus longs que prévu, il faut s'arrêter en chemin, à l'instar du père Amizquita (Huanca, Arequipa) qui « devait souvent passer la nuit en altitude, au gré des intempéries, ne pouvant se protéger du froid qu'avec la selle des animaux » (LAFUENTE LARRAURI, 1996, p. 143)⁴. Ainsi, quand ils se déplacent seuls, les missionnaires n'ont pas nécessairement besoin de faire de nombreux préparatifs logistiques. Ils comptent sur l'hospitalité des autochtones, créant par la même occasion des liens privilégiés avec eux.

Les relations ainsi nouées sont autant d'occasions pour les populations locales d'exprimer leurs attentes aux évangélistes –nouvelles demandes de messes pour les

¹ Une *chullpa*, en quechua et en aymara, est une maison funéraire. Aujourd'hui remplacées par les cimetières, ces bâtisses sont à l'abandon. L'informateur souhaite probablement exprimer l'idée d'une maison ou d'une ruine dont personne n'a plus l'usage.

² Entretien réalisé et traduit par nos soins : « *De repente hay una chullpa donde pueden alojarse. A veces se alojan en una familia, se llevan sleeping, y ya está. O sea en este sentido se reúne donde sea y se come donde sea.* »

³ Entretien réalisé et traduit par nos soins : « *Vamos a los anexos, estamos un ratito, no nos podemos quedar en los anexos, porque no hay donde dormir ya las chicas. También hay que buscar un lugar donde ellas puedan estar. Si sólo fuéramos nosotras, bueno vamos de misión y lo entendemos. Pero ellas, dentro de todo, hay que conseguirles un lugar que les dé seguridad.* »

⁴ Traduit par nos soins du texte original : « *Con frecuencia tenía que pernoctar en la altura, a la intemperie, protegido del frío con la misma montura de los animales.* »

défunts, de bénédictions de lieux perçus comme maudits ou de maisons considérées hantées. Ces derniers sont alors amenés à réitérer leurs visites dans des délais raisonnables.

2- Transport

Bien que les prêtres catholiques aient été présents jusque dans les zones d'altitude depuis des siècles, il est certain qu'aujourd'hui, l'activité missionnaire dépend en très grande partie des voies d'accès aux villages¹.

Dès la première moitié du XX^e siècle, l'évangélisme s'étend selon la construction des grands axes de communication. Rodrigo Montoya² et David Luyo Venegas expliquent le déploiement de l'Église Presbytérienne selon l'extension du réseau carrossable :

[...] le protestantisme entra précisément par les espaces qui, en termes de communication et de marché, s'ouvraient à la vallée du Mantaro et à la zone côtière d'Ica, ceci grâce à la construction des routes Huancayo-Ayacucho et Lomas-Acarí-Puquio, en 1924 et 1926 respectivement. [...] De la même manière, [...] avec la construction de la route Nasca-Puquio (1926), cette zone devient un autre espace d'échange culturel. Précisément, cet espace d'échange du sud devint la nouvelle voie d'accès des protestants à la région d'Ayacucho. Nous savons que le 29 mai 1944, on crée une assemblée Régionale Évangélique qui comprend les villes de Nazca, Parinacochas, Cora Cora et Acarí. (LUYO VENEGAS, 2008, pp. 63-64)³

À mesure que se dessine le réseau des congrégations* presbytériennes, celles-ci s'organisent par région, décentralisant ainsi les pôles missionnaires en province. La route donne donc un nouveau dynamisme aux missions en multipliant les centres missionnaires. C'est encore le cas à la fin du XX^e siècle et au début du XXI^e : le développement des voies carrossables permet aux Églises d'effectuer des missions courtes dans les villages afin de faire connaissance avec les populations pour décider, le cas échéant, de s'installer sur place. Dans le cas de Punacancha, les M.S.P.T.M.* et l'Église Maranata –pentecôtiste– ont commencé leurs visites missionnaires hebdomadaires en 1998, année de la construction de la route qui relie le

¹ Dans les siècles précédents, le mode de transport –essentiellement équin– ne nécessitait pas obligatoirement la présence de routes carrossables.

² Anthropologue péruvien.

³ Traduit par nos soins du texte original : « [...] *el protestantismo ingresó precisamente por los espacios que comunicativa y mercantilmente se estaban dando con el Valle del Mantaro y la costa de Ica, esto a raíz de la construcción de las carreteras Huancayo-Ayacucho y Lomas-Acarí-Puquio en 1924 y 1926 respectivamente* (MONTROYA, 1980). [...] *De igual manera, [...] con la construcción de la carretera Nasca-Puquio (1926), esta zona se convierte en otro espacio de intercambio cultural. Precisamente, este espacio de intercambio sureño se tornó en la otra vía de acceso de los protestantes al departamento de Ayacucho. Sabemos que el 29 de mayo de 1944 se crea una Junta Regional Evangélica que incluía las ciudades de Nazca, Parinacochas, Cora Cora y Acarí.* »

hameau à Cusco.¹ Le développement missionnaire d'une zone donnée suit donc celui des réseaux carrossables. Toutefois, les leaders religieux accèdent aussi aux villages enclavés.

Dans un grand nombre de zones d'altitude, avant la construction de voies d'accès en voiture, il faut mettre en place des systèmes ingénieux pour ne pas perdre trop de temps en déplacements. Par exemple, la route qui relie Arequipa à Huanca existe depuis 1967 (LAFUENTE LARRAURI, 1996, p. 8). Avant cette date, l'un des prédécesseurs du père Lafuente à Huanca et Lluta, adopte une technique à la mesure des contraintes de la haute montagne :

On me racontait qu'un curé*, dans chaque village, avait une bête de disponible pour ses courses apostoliques, de telle façon qu'en un seul jour, en changeant de relais, il allait de Siguas à Huanca, en passant par Lluta : pas moins de douze heures de route et cinquante kilomètres de chemin parcouru, en traversant les précipices. (LAFUENTE LARRAURI, 1996, p. 143)²

Grâce à son organisation, ce prêtre rendait visite à plusieurs villages en un seul jour. Cependant, il passait le plus clair de son temps à cheval et très peu auprès des *comuneros**.

À cette époque, faute de route, les missionnaires qui rejoignent la paroisse* à partir d'Arequipa commencent leur voyage en train, jusqu'à Yura ou Uyupampa, et le poursuivent à cheval. Le père Lafuente rapporte les expériences du père Patricio Amízquita, dernier curé résident à Huanca :

[...] il me racontait les péripéties de ses voyages à Arequipa. Ils [*sic*] mettaient 8 ou 10 heures, en traversant des déserts et des montagnes, pour arriver à Yura ou Uyupampa, où l'on prenait le train pour venir en ville. Dans le cas où il le manquait, il avait encore six heures de route à faire à cheval. [...] Les crues de la saison des pluies empêchaient souvent le passage par les lits [des rivières], ce qui l'obligeait à attendre durant des heures pour pouvoir les traverser. Et pour chacun de ses voyages, il garde en mémoire une anecdote, qui peut aller de plusieurs chutes à terre à la mort de sa monture en chemin pour l'avoir trop sollicitée. (LAFUENTE LARRAURI, 1996, p. 143)³

Ainsi décrite, la mission dans les années 1960 doit tenir compte de temps de trajet très importants et de conditions de déplacement incertaines.

¹ En 2012, 80% du village est évangélique, avec trois pasteurs sur place en permanence. (Berta, 2012)

² Traduit par nos soins du texte original : « *Me contaban de un párroco que, en cada pueblo, tenía una bestia disponible para sus correrías apostólicas, de modo que en un solo día, cambiando de posta, llegaba desde Siguas a Huanca, pasando por Lluta: no menos de doce horas de viaje y 50 kilómetros de recorrido, atravesando barrancos.* »

³ Traduit par nos soins du texte original : « *[...] me narraba las peripecias que tenía al pasar en sus viajes a Arequipa. Demoraban 8 o 10 horas, atravesando desiertos y montañas, para llegar a Yura o Uyupampa, donde se tomaba el tren para venir a la ciudad. En caso de no alcanzarlo, tenía por adelante otras seis horas de viaje, a caballo. [...] Las avenidas de la época de lluvias impedían, con frecuencia, el paso por las torrenceras, viéndose obligado a esperar durante horas, para poder cruzarlas. Y todo viajero tiene alguna anécdota en su recuerdo, desde varias caídas a tierra hasta la de haber dejado muerta, en el camino, a su cabalgadura por exigirle demasiado.* »

Dans les années 1970 et 1980, même en car, le chemin reste ardu. « [De Huanca], pour arriver à Taya, petit village suspendu aux flancs du Saranquima, il fallait traverser le profond canyon de la rivière Pichirigma, en escaladant littéralement son versant, trajet qui se faisait en six heures » (LAFUENTE LARRAURI, 1996, p. 57)¹. De Huanca –chef-lieu de paroisse– à Taya –bourgade– il fallait faire une demi-journée de route, contre une seule heure aujourd’hui. À cela il fallait ajouter quelques heures de marche à pied, à dos d’âne ou à cheval pour rejoindre les hameaux. La mission pouvait difficilement se faire sur deux jours depuis la ville d’Arequipa, le temps de transport était trop important.

Dès les années 1990, les temps de trajet diminuent beaucoup sur l’ensemble du pays. Par exemple, la route qui mène de Huanca à Taya connaît une nette amélioration. Décrit par les Franciscaines Missionnaires de Marie, avant la construction de la nouvelle route Huanca-Taya, le voyage ne dure plus que trois heures et demi :

Nous partons le lundi 18 mars [en car]. Les chemins sont très endommagés par les pluies de la saison et les canaux du chemin. Nous devons nous arrêter souvent pour retirer les pierres qui bloquent le passage. Nous nous approchons de la rivière Pichirigma qui est entre deux montagnes très hautes, qu’il faut forcément descendre et monter. [...] il faut traverser la rivière pleine de pierres et lutter contre le courant. Pour alléger notre bus, [le chauffeur] demande aux hommes de descendre pour qu’ils passent à pied en sautant d’une pierre et d’un rocher à l’autre. Avec la force de l’eau et les pierres de la rivière, notre bus saute comme un agneau. Il s’incline d’un côté. Là on a vraiment l’impression que le courant nous emporte et veut nous retourner ; tout le monde crie de peur et panique. [...] Si le camion qui a des roues plus hautes et fortes est passé avec tant de difficulté, qu’advient-il de nous ? Tout le monde descend, pour avancer à pied sec ou mouillé, mais il faut parcourir une bonne partie de la montée comme on peut. Comme le chemin fait des lacets en zigzags, d’en haut nous contemplons les péripéties de notre bus, qui s’enfonce. Les roues arrière sont complètement prises dans la boue et il ne peut pas faire marche arrière. À l’avant, un virage dangereux et un immense rocher l’empêchent d’avancer. Il peut en avoir pour des heures. La manœuvre se fait lente, pénible et très difficile. Mais avec la prière et l’effort de quelques-uns, nous sortons de l’engorgement en moins de temps que prévu, au grand étonnement de tous. [...] Nous arrivons à Taya en trois heures et demie et très heureux, car nous savons tous qu’avant, le chemin muletier était plus long et le danger des précipices largement pire. Celui qui s’en sortait vivant considérait cela comme un miracle. (LAFUENTE LARRAURI, 1996, p. 84)²

¹ Traduit par nos soins du texte original : « *Para llegar a Taya, pequeño pueblo colgado de las faldas del Saranquima, era preciso atravesar el profundo cañón del río Pichirigma, literalmente escalando sus laderas, trayecto que se hacía en seis horas.* »

² Traduit par nos soins du texte original : « *Salimos el lunes 18 de marzo [en carro]. Los caminos están muy malogrados por las lluvias de la temporada y las acequias del camino. A cada rato nos tenemos que parar para retirar las piedras que estorban el camino. Nos acercamos al río Pichirigma que está entre dos cerros altísimos, que hay que bajar y subir forzosamente. [...] hay que cruzar el río lleno de piedras y luchar con la corriente del agua. Para disminuir el peso de nuestro bus mandan bajar a todos los hombres para que pasen a pie saltando las piedras y rocas. Con la fuerza del agua y las piedras del río, nuestro bus salta como un cordero. Se inclina hacia un lado, ahora sí parece que la corriente nos lleva y quiere voltearnos; todos gritan asustados y se alarman. [...] Si el camión que tiene ruedas más altas y fuertes ha pasado con tanta dificultad, qué será de nosotros. Todos abajo. A caminar a pie enjuto o a pie mojado, pero hay que caminar un buen trecho de cuesta como se puede. Como el camino hace vueltas de zigzag, desde arriba contemplamos las peripecias de nuestro bus, que se hunde. Las ruedas de atrás están completamente metidas en el barro y no puede retroceder. Por*

Le voyage était beaucoup plus mouvementé qu'aujourd'hui, même si les pannes et les accidents sont encore fréquents sur les routes de montagnes. Le car reste le moyen le plus fréquemment choisi pour les visites missionnaires. Pourtant, dans le domaine des transports en commun, les voyageurs doivent se montrer patients. Les passages de véhicules ne sont pas réguliers, selon les écrits laissés par les Franciscaines missionnaires à Huanta :

Dans le village de Taya, nous devons attendre pour prendre un des camions qui sont passés en allant à Lluta et qui aujourd'hui pourraient être sur le retour. Mais personne ne sait quoi que ce soit. [...] Nous nous disposons à attendre avec patience, car il peut passer aujourd'hui ou peut-être demain. (LAFUENTE LARRAURI, 1996, p. 87)¹

Notre expérience sur le terrain atteste que ce témoignage rédigé dans les années 1990 est toujours d'actualité. Pour ce trajet d'une demi-heure, on peut patienter une journée entière. En effet, le voyage ne peut généralement pas se faire à pied en raison des chargements habituellement confiés aux usagers du car². Au temps de voyage il faut donc ajouter celui de l'attente, ce qui fait relativiser l'avancée technique liée à l'amélioration des axes routiers.

Lorsqu'un groupe ou un individu part en mission d'une capitale régionale ou provinciale, les trajets se font généralement en bus depuis la ville jusqu'à la haute montagne, puis à pied ou à cheval. Les infrastructures de transport ont récemment pris beaucoup d'essor mais un certain nombre de villages sont encore inaccessibles en voiture. Pour un groupe conséquent de missionnaires, comme par exemple les élèves des Dominicaines enseignantes, c'est souvent un bus entier qui est affrété, pour y transporter tous les participants ainsi que leurs valises et les dons matériels (Dominicaine Enseignante, 2013). De la même manière, lorsque les élèves des Franciscains d'Arequipa vont à Huanca, ils se répartissent entre la camionnette des frères, qui contient déjà tout le chargement matériel, et le car collectif qui fait le chemin chaque jour (URDAY, 2013). En effet, il s'agit d'acheminer non seulement des personnes mais aussi des vivres et des donations pour les populations pauvres.

Les temps de trajet sont également des contraintes à prendre en considération. En témoignent les franciscains capucins d'Arequipa, qui partent en mission en Castilla Alta tous

delante una curva peligrosa y una inmensa roca le impide avanzar. Así puede quedarse horas. La maniobra se hace lenta, dura y muy difícil. Pero con la oración y el esfuerzo de unos pocos, en menos de lo previsto salimos del atasco, con gran sorpresa de todos. [...] Llegamos a Taya en tres horas y media y muy felices, pues todos sabemos que antes el camino de herradura era más largo y el peligro de los precipicios mucho mayor. El que lograba salir con vida lo consideraba un milagro de Dios. »

¹ Traduit par nos soins du texte original : « *En el pueblo de Taya tenemos que esperar para coger algún camión de los que pasaron para Lluta y que hoy pueden estar de regreso. Pero nadie sabe nada. [...] Nos disponemos a esperar con paciencia pues puede pasar hoy o tal vez mañana. »*

² Les autochtones profitent toujours des passages des cars ou des camions pour faire parvenir des produits agricoles aux membres de leurs familles qui habitent en ville. D'autre part, les missionnaires reçoivent eux aussi des dons en nature, ils sont donc souvent très chargés au moment de rentrer chez eux.

les samedis et dimanches. L'aller en bus dure 11h30 et le retour presque autant. Ils partent donc le vendredi soir et arrivent sur leur lieu de mission le matin. Une fois sur place, ils passent à pied d'un village à l'autre (Piero, 2013)¹. Aussi le transport représente-t-il souvent une grande part du temps de mission.

Par conséquent, pour les catholiques comme pour les évangéliques, la contrainte matérielle principale est la mobilité. Pourtant, une fois cet obstacle dépassé, d'autres épreuves les attendent.

D- Difficultés géographiques et humaines

La mission en altitude implique un grand nombre de contraintes. En effet, il faut faire face au climat, au mal d'altitude, aux différences linguistiques et aux rapides mutations qui s'opèrent aujourd'hui dans les communautés andines.

1- Climat et altitude

Le soleil est intense et le froid mordant, causant maladies et gerçures. Comme le note le père pasteur adventiste Edgar Julca, « il est triste d'arriver dans une maison basse, très petite, et où il y a des enfants aux visages crevassés » (JULCA CHUQUISTA, 2013)².

Le missionnaire qui vit auprès des populations d'altitude partage les conditions climatiques locales et leurs conséquences. En plus du froid, il souffre aussi de maux dus à l'altitude : « ça te donne le mal de mer, [...] ça te donne des nausées, ce qu'ici au Pérou nous appelons le *soroche*. C'est normal que cela t'arrive, tu prends une infusion de coca et c'est bon, tu es repartie » (MATUTE, 2013)³. Ces simples malaises n'ont aucune gravité et le missionnaire apprend vite à y remédier.

Cependant, les conditions de santé sont primordiales pour la mission. C'est l'avertissement que donne le père Matute : « pour une personne qui aurait omis de dire qu'elle souffre d'asthme, qu'elle souffre de quoi que ce soit, alors la mission est avortée » (MATUTE, 2013)⁴. Le père Piero ajoute qu'« un missionnaire, s'il n'a pas la santé, sera

¹ Jusqu'à ce que, très récemment en 2013, l'Évêché leur offre une camionnette.

² Entretien réalisé et traduit par nos soins : « *Es triste llegar a una casita bajita, muy pequeñita, y donde hay niños con las caritas partiéndose.* »

³ Entretien réalisé et traduit par nos soins : « *[...] te da mareo, [...] te da nauseas, lo que llamamos acá en Perú el soroche. Es un evento normal, tomas un mate de coca y ya está y sigues de camino.* »

⁴ Entretien réalisé et traduit par nos soins : « *[...] por una persona que no haya dicho que sufre de asma, que sufre de lo que sea, entonces se interrumpe la misión.* »

probablement toujours au lit, à cause du froid, de la fièvre, de la grippe, des épidémies. [...] La santé est l'outil principal pour le missionnaire dans ces régions. » (Piero, 2013)¹ Donc, la haute Cordillère est un terrain de mission physiquement exigeant.

Avec l'expérience, les évangélisateurs connaissent de mieux en mieux la haute montagne : ils apprennent notamment que certains mois du calendrier sont peu favorables à la mission. Par exemple, une Dominicaine enseignante –qui accompagne les jeunes filles de l'école tous les ans à Chuquibamba– rapporte que :

Les années antérieures, nous y sommes allées en juin, mais juin est une période très froide², avec beaucoup de gelées, alors nous avons vues que les jeunes filles souffrent beaucoup du froid. On ne peut pas dormir, elles ont très froid, nous avons eu des cas d'évanouissements, alors nous avons changé de date. Cette année, nous le ferons en septembre. (Dominicaine Enseignante, 2013)³

Habitues à vivre à l'altitude d'Arequipa, soit 2 300 mètres au-dessus du niveau de la mer, les jeunes filles ne sont pas accoutumées aux climats de haute montagne, c'est pourquoi les enseignantes choisissent de proposer la mission durant une époque de la saison sèche où la température est plus clémente.

L'altitude, le relief et le climat sont autant de contraintes physiques à prendre en compte dans la démarche d'évangélisation, mais ce qui semble plus central encore, c'est le dialogue à instaurer avec les populations autochtones.

2- Communication

La langue est une difficulté majeure pour la plupart des groupes et des individus engagés dans des œuvres missionnaires auprès des Andins.

En effet, dans la majorité des villages d'altitude, l'espagnol n'est pas suffisant pour se faire comprendre. Le père argentin Eduardo Bottegale Balzán, Rédemptoriste à Huanta, exprime son sentiment d'être « un étranger parmi les gens [qu'il côtoie] » (BOTTEGAL BALZÁN, 2013)⁴. La barrière de la langue représente pour lui un échec car, en tant que missionnaire, il voudrait tout mettre en œuvre pour demeurer proche des personnes.

¹ Entretien réalisé et traduit par nos soins : « [...] un misionero, si no tiene salud, fácil va a estar siempre en la cama, por el frío, la fiebre, la gripe, epidemias. [...] La salud es la herramienta principal para el misionero en estas zonas. »

² La période la plus froide est en août.

³ Entretien réalisé et traduit par nos soins : « Los años anteriores hemos estado ya en junio, pero junio es una época muy fría, de mucha helada, entonces hemos visto que las chicas sufren mucho con el frío. No se puede dormir, tienen mucho frío, hemos tenido desmayadas, entonces hemos cambiado ya la fecha. Este año lo vamos a hacer en setiembre. »

⁴ Entretien réalisé et traduit par nos soins : « Uno es un extraño en medio de gente conocida. »

Les personnes les plus distantes sont les femmes. Dans sa mission comme institutrice, notre informatrice franciscaine en témoigne :

Dans le collège dans lequel j'enseignais par exemple, dans l'Apurímac, je devais forcément avoir un interprète, parce que les professeurs parlaient plus l'espagnol, et pas le quechua. Moi, je comprends le quechua mais je ne le parle pas, je ne peux pas le parler, en tout cas pas facilement. Alors que faisait-on? On cherchait un interprète pour les femmes. (Franciscaine Missionnaire de Marie, 2013)¹

Les missionnaires hispanophones ne peuvent pas s'adresser directement aux femmes. Pour communiquer avec elles, ils doivent passer par de tierces personnes, manœuvre qui tend à décourager les contacts. La contrainte linguistique maintient donc la gente féminine relativement en marge des contacts entre les missionnaires et les populations rurales.

Dans les villages monolingues, le missionnaire se fait difficilement comprendre, et n'entend lui-même rien à ce qui lui est dit. Sans un apprentissage du quechua, il est très limité dans ses échanges avec, et son travail auprès, des communautés autochtones.

3- Structures sociales

Outre le climat, l'altitude et la langue, une partie des difficultés a directement trait aux populations locales.

En effet, les villages changent de profil très rapidement car, dès qu'ils le peuvent, les villageois partent habiter des bourgs ou des villes (Piero, 2013). Par conséquent, il est difficile de construire une stratégie missionnaire à long terme. De plus, du fait de leur mode de vie et de leur travail, les villageois n'ont pas la même disponibilité que des populations urbaines. Même lorsque la présence missionnaire est permanente, les personnes ne peuvent pas toutes assister à leur gré au rassemblement dominical : il faudra toujours que quelques personnes se sacrifient pour garder les troupeaux des participants. Pour rejoindre les *comuneros** dans leur réalité, c'est donc dans leurs champs qu'il faut les rencontrer : ils commencent le travail dès les premières lueurs du jour et ne le terminent que la nuit tombée.

Aujourd'hui toutefois, dans les villages dotés d'électricité et de routes, les lumières des ampoules viennent prolonger les journées et les distractions urbaines telles que les D.V.D. et les téléviseurs viennent occuper les soirées. Les méthodes d'approche missionnaires qui

¹ Entretien réalisé et traduit par nos soins : « *En el colegio en que yo estaba enseñando por ejemplo en Apurímac, sí o sí tenía que haber un traductor, porque los profesores hablaban más el español, y lo que no hablaban es el quechua. Yo entiendo el quechua, pero no hablo, no puedo hablar, o sea con mucha facilidad. Entonces ¿qué se hacía, se buscaba un traductor para las señoras.* »

fonctionnaient autrefois ne valent plus dans ces communautés, comme dans le cas de Huanca, décrit ci-dessous :

[...] ces autres mouvements religieux¹ disaient « il va y avoir un film. » Ils les appelaient, les tout petits allaient voir le film, mais ça n'intéressait plus [les autres], parce qu'ils ont un téléviseur chez eux, ainsi qu'Internet [dans le village]. Alors ils allaient à [la salle] informatique. Donc comme Internet est arrivé, cela disperse [les gens], c'est la raison pour laquelle [les nouveaux mouvements religieux] n'avaient aucune prise [sur les villageois]. (Franciscaine Missionnaire de Marie, 2013)²

Autrefois peu disponibles en raison de leur travail, les jeunes *comuneros** de Huanca ne le sont plus du tout depuis qu'ils ont accès aux écrans. Bien que les téléviseurs puissent contribuer à l'évangélisation par la projection de films chrétiens, leur démocratisation entrave au contraire l'activité missionnaire.

Enfin, les populations catholiques ne se mobilisent pas sans la présence d'un prêtre. Elles reconnaissent peu l'autorité des catéchistes*. Par conséquent, en dehors de la messe, elles ne se déplacent que pour une visite ponctuelle de religieuses ou de laïcs, mais une réunion animée par un catéchiste ne suffit pas à les fidéliser. C'est là encore une difficulté dans les hauteurs de Huanta, comme l'évoque le père Eduardo Bottegal :

Dans les villages, il faudrait une prière commune chaque dimanche, comme dans une synagogue, ou comme chez les Évangéliques. Mais dans les villages, les leaders n'en ont pas les capacités, à cause des mentalités. Même par le biais des catéchistes on ne peut pas obtenir cela : ils ne font que les préparations aux sacrements [...]. (BOTTEGAL BALZÁN, 2013)³

Les *comuneros* accordent du crédit à leurs catéchistes, mais ils ont une estime beaucoup plus importante pour les missionnaires, sans lesquels ils se sentent abandonnés de l'Église. En effet, ces derniers sont *mestizos** ou *cholos**, parfois même *gringos* –blancs–, c'est pourquoi ils jouissent d'un statut social élevé, d'une autorité indéniable en éducation religieuse et ils représentent l'Église comme institution. Ce dernier point importe aux autochtones du fait de leur isolement géographique et social.

Pour des populations catholiques ou syncrétistes, l'autorité religieuse ne peut émaner que d'un prêtre. C'est aussi un regret du père salésien de Cusco, pour la paroisse* de Quebrada :

¹ Les Églises non-catholiques. Les franciscaines ne spécifient pas de quelles entités il s'agit.

² Entretien réalisé et traduit par nos soins : « *Entonces la gente ahí venía y estos de otros movimientos religiosos decían "va a haber película."* Los llamaban, los chiquitos iban a la película, pero ya no los interesaba ya, porque como tienen en sus casa televisor, como tienen también el Internet, entonces iban al Internet, entonces ya llegó el Internet, eso ya dispersa, entonces por eso no prendía mucho. »

³ Entretien réalisé et traduit par nos soins : « *En los pueblitos, cada domingo habría que haber oración, tipo sinagoga, o tipo evangélico. Pero en los pueblitos, los líderes no son capaces, porque falta la mentalidad. Ni por medio de los catequistas se puede fomentar, ellos solamente preparan para los sacramentos [...].* »

[...] les laïcs aiment que le père vienne. Quand le père ne vient pas, il y a moins de persévérance, moins de confiance dans la prière, moins de participation à la vie communautaire comme chrétiens. Ils attendent le prêtre. [...] La communauté catholique peut grandir, mais ils ne reconnaissent qu'un seul ministre, alors qu'en réalité il y a les catéchistes*, il peut y avoir un, deux, trois catéchistes dans cette zone, et pourtant ils continuent à n'attendre, à ne faire confiance et à ne s'habituer qu'au prêtre. (AYALA, 2013)¹

L'institution des catéchistes ruraux est donc décevante dans bien des cas. Les autochtones accordent trop peu de crédit à leurs semblables du fait de leur manque d'instruction. Il semble que ce système n'ait vraiment eu du succès que dans la paroisse de Huanca, du temps du père Carlos Lafuente Larrauri.

Même dans les lieux où ce système fonctionne, les premiers pas sont pénibles et sources de préoccupation. Le père Lafuente témoigne :

Peu habitués à ce rythme de travail [les formations mensuelles], et confrontés à beaucoup de difficultés dans l'exercice de leurs fonctions, certains d'entre eux abandonnèrent leur charge en peu de temps. D'autres, qui attendaient en vain une récompense qui n'arriva pas, se retirèrent également. Il y en eut quelques-uns qui, à quelques mois de leurs débuts, me demandaient avec candeur quand on leur permettrait de célébrer la messe. Les cas de départs pour vivre à Arequipa ne manquèrent pas, abandonnant leur village à lui-même. D'autres, finalement, furent renvoyés pour mauvaise conduite, en particulier pour alcoolisme. Cependant, il y a toujours eu de nouvelles vocations pour remplacer les places vacantes. (LAFUENTE LARRAURI, 1996, p. 21)²

Dans les communautés traditionnelles, les nouveautés sont difficiles à mettre en place. Par ailleurs, le rôle du catéchiste* est mal compris car il ne correspond à aucune réalité culturelle dans la pensée andine. En effet, il n'est ni chef de village ni prêtre, et ses fonctions ne sont ni celles d'un sorcier, ni celles d'un guérisseur. Il joue surtout un rôle d'intermédiaire entre les villageois et les missionnaires, et sa seule légitimité lors des groupes de prière réside dans la modeste formation qu'il reçoit auprès des prêtres.

Parmi les difficultés que les missionnaires rencontrent, toutes celles qui viennent d'être citées trouvent leur origine dans l'organisation interne des communautés et leurs évolutions

¹ Entretien réalisé et traduit par nos soins : « [...] a los laicos les gusta que venga el padre. No viene el padre, y es menos la perseverancia, es menos la confianza con que se entregan a la oración, la participación en la vida de la comunidad como cristianos y todo. Están esperando al sacerdote. La comunidad católica puede crecer, pero ven ellos como que hay un solo ministro, cuando en realidad hay catequistas, puede haber uno, dos, tres catequistas en esa zona y sin embargo siguen esperando, siguen confiando, siguen solamente acostumbrándose a, en primer lugar, buscar al sacerdote. »

² Traduit par nos soins du texte original : « Poco habituados a ese ritmo de trabajo, y enfrentados con no pocas dificultades en el desempeño de sus funciones, algunos de ellos abandonaron el cargo en breve tiempo. Otros, que vanamente esperaron una recompensa que no llegó, se retiraron también. Hubo alguno que, a los pocos meses de ingresar, me preguntaba con ingenuidad cuándo les permitiría celebrar Misa. Tampoco faltaron los que se fueron a vivir en Arequipa dejando su puesto abandonado. Otros, finalmente, fueron despedidos por su conducta incorrecta, en particular, por el vicio del alcoholismo. Siempre, sin embargo, se han presentado nuevas vocaciones para cubrir las vacantes. »

récentes. Néanmoins, l'évangélisation est aussi entravée par un certain nombre de problèmes qui concernent directement les Églises elles-mêmes.

4- Composition des groupes missionnaires

La main d'œuvre missionnaire présente deux handicaps majeurs : elle est peu nombreuse et divisée.

Il n'y a pas assez de prêtres, il est donc de plus en plus difficile d'en détacher des délégations pour les zones d'altitude (URDAY, 2013). Aussi, les visites dans les hautes Andes sont-elles rares. Pour Ayacucho, le vicaire Général Javier Obón rapporte que les communautés qui ont une église et des fidèles ne reçoivent la visite d'un prêtre qu'une à deux fois par an (OBÓN, 2013). Cela ne permet ni de créer un lien avec les personnes, ni d'instaurer un rythme de prière commune au sein de la communauté. C'est la raison pour laquelle l'activité missionnaire catholique dans les Andes ne suffit pas à fidéliser les baptisés faces aux autres Églises.

Outre la rareté des visites dans les villages, il faut aussi mentionner le renouvellement fréquent des curés* dans ces régions. Par exemple, à son arrivée dans la paroisse* de Huanca et Lluta en 1976, Carlos Lafuente fait le constat suivant :

[...] les curés qui avaient la charge de cette paroisse* la visitaient seulement à l'occasion des fêtes patronales, deux ou trois fois l'an, et se succédaient souvent, à l'exception du père Patricio Amízquita qui y a vécu pendant neuf ans. Durant les vingt années qui ont précédé mon assignation, dix-sept prêtres différents y ont été envoyés [...]. (LAFUENTE LARRAURI, 1996, p. 12)¹

Le missionnaire ne parle pas des hameaux d'altitude mais de la paroisse dans son ensemble. C'est dans les districts de Huanca et Lluta que les curés* ne se rendaient que deux ou trois fois par an : les prêtres ne connaissaient pas les hameaux d'altitude. Le lien avec les villages ne s'est tissé qu'avec les curés* les plus investis, qui s'établissaient sur place ou bien se rendaient à la paroisse chaque semaine.

De fait, les missionnaires habitent rarement dans les communautés d'altitude. Selon le père Franz, il faudrait que les représentants de la foi vivent dans les villages pour que celle-ci s'ancre plus profondément dans les esprits. Il pense que les évangéliques et les sectes ont plus de succès parce qu'ils sont des laïques et, par là, partagent le quotidien de la population

¹ Traduit par nos soins du texte original : « [...] los párrocos que anteriormente habían tenido a su cargo esta parroquia la visitaban sólo con motivo de las fiestas patronales, dos o tres veces al año, y no tenían estabilidad, a excepción del Pbro. Patricio Amízquita que ha permanecido en ella durante nueve años. En los veinte años previos a mi nombramiento han estado atendiéndola, como párrocos nombrados, encargados, interinos o en visitas de breves días o semanas, diecisiete diferentes sacerdotes. »

(Franz, 2013). Ainsi, la présence missionnaire catholique fait défaut en termes de disponibilité.

De plus, même dans le cas des religieuses implantées en altitude, la mission manque de continuité. Par exemple, dans l'état des lieux des activités des Franciscaines à Huanca, le père Lafuente regrette que les sœurs changent si souvent de couvent, laissant en suspens des initiatives qui auraient pu porter leur fruit (LAFUENTE LARRAURI, 1996, p. 14). Le renouvellement fréquent des missionnaires est dû à la redistribution régulière des religieux et des prêtres en fonction des besoins fluctuants des congrégations* et des diocèses. Il est trop fréquent pour que les œuvres mises en place se pérennisent.

Enfin, la difficulté des Églises dans leur ensemble, c'est d'être trop nombreuses et antagonistes. Les divisions affaiblissent beaucoup le message délivré. Les campagnes de dénigrement des évangéliques envers les catholiques pourraient entraîner de l'athéisme. On en voit quelques prémices par exemple dans la paroisse de Caylloma, où 6% des habitants (soit 88 personnes) se disent déjà athées. Pour le père Franz –curé du lieu–, cette mutation s'opère de manière beaucoup plus rapide qu'elle ne l'a fait en Europe. D'après lui, l'athéisme va se développer très vite, et le premier pas vers ce changement, c'est le protestantisme (Franz, 2013). En effet, le protestantisme représente une contradiction dans le message chrétien jusqu'alors propagé dans les Andes¹. Or, du fait de leurs oppositions mutuelles, les missions s'affaiblissent les unes les autres.

Malgré le faible degré de présence des missionnaires catholiques et les divisions dans le christianisme, la mission est rendue possible grâce au soutien et à la réceptivité des populations.

E- Conditions favorables

Par delà les obstacles, les œuvres requièrent de l'aide de la part des autochtones, et des dépassements de la part des missionnaires, afin d'obtenir les résultats escomptés. Les populations et les leaders religieux qui s'y investissent voient vite le fruit de leurs efforts sur les populations : de nouvelles pratiques se mettent en place et viennent à former partie intégrante de la vie des villages.

¹ Cf. Partie 2, II-, B- Relations de conflit et Partie 3, III-, A-, 2- Divisions.

1- Aide des autochtones

Malgré les difficultés, les missionnaires évoquent toujours la sollicitude des populations envers eux. Le père Carlos exprime ainsi sa reconnaissance envers son ami défunt Manuel Zapana :

[...] on l'appelle « l'enfant » pour son caractère simple et bon –il m'offrait toujours de m'accompagner dans mes voyages à travers les villages, même sans que je le lui demande. Quand il s'agissait de m'accompagner, il n'y avait pas d'engagement ou de travail qui puisse l'en empêcher. Il chantait même pour moi pendant le voyage, en inventant les paroles et la mélodie, comme s'il était compositeur. (LAFUENTE LARRAURI, 1996, p. 147)¹

Au milieu d'une société pour laquelle le travail représente vie et survie, le prêtre est admiratif de la disponibilité que cet homme choisit d'avoir pour la mission. N'étant pas du lieu, il gagne ainsi du temps et de meilleures connaissances de sa paroisse*.

L'aide des autochtones est indispensable à la mission. Elle permet de se déplacer, se loger et se nourrir, ainsi que de connaître les lieux, les personnes et les situations des indigènes.

2- Atouts des différentes entités

Certaines Églises présentent des caractéristiques spécifiques qui tournent les contraintes sociales à leur avantage.

Chez certains missionnaires, la perception des interventions divines dans la vie de l'homme peut se trouver proche de la perception andine par les interactions entre les divinités et le monde terrestre. Selon Marzal, le point fort des évangéliques est la mise en valeur des sanctions miraculeuses, telles qu'une maladie ou la mort pour avoir négligé un devoir religieux, refusé de se convertir ou mal agi (CARHUALLANQUI, 1998, pp. 114-116). Or on retrouve ces spécificités dans la culture andine, notamment dans les pratiques et les croyances animistes et syncrétiques. Ceci peut créer un sentiment de continuité culturelle chez les Andins (MARZAL M. M., 1991, p. 258).

Plus particulièrement chez les pentecôtistes, outre les sanctions, les miracles sont omniprésents dans les propos des prédicateurs. Ruben Dioses, pasteur à Arequipa, donne une illustration du fameux don des langues qui fait la réputation de ces Églises. Il rapporte une mission avec d'autres pasteurs dans un village aymara où, sans s'en rendre compte, il se met à

¹ Traduit par nos soins du texte original : « [...] le llaman "el niño" por su carácter sencillo y bondadoso – se ofrecía siempre a acompañarme en mis viajes por los pueblos, aunque no lo solicitara. Cuando de acompañarme se trataba, no había compromiso o trabajo que se lo impidiera. Hasta me cantaba durante el viaje, inventando letras y música, cual si fuera compositor. »

prêcher dans la langue locale, alors qu'il n'en connaît que quelques mots appris de sa mère. Il ajoute qu'autour de lui, les autres pasteurs se mettent à pleurer. Omniprésents dans les discours des convertis, ces témoignages de faits miraculeux ne sont pas vérifiables mais ils manifestent une manière de percevoir les événements. Cette approche miraculeuse et émotive plaît beaucoup à l'esprit andin qui, traditionnellement, voit des signes des divinités dans les moindres faits de la vie (DIOSES, 2012).

De ce fait, dans la Cordillère des Andes, nouvelles religions et traditions de longue date se rejoignent.

3- Traditionnalisme andin

Les missionnaires peuvent aussi éveiller l'intérêt des populations locales en leur proposant des croyances et des rites qu'elles peuvent assimiler à leurs propres traditions.

C'est le cas de l'A.E.M.I.N.P.U.*, qui se construit en partie sur des éléments culturels incaïques. En effet, cette Église réadapte les traditions bibliques pour qu'elles collent aux pratiques et aux légendes andines, comme l'explique Marzal :

[...] les « israélites »¹ ont choisi comme symbole du nouveau pacte les couleurs de l'arc-en-ciel qui, d'après de nombreuses personnes, étaient [celles du] drapeau du *Tawantinsuyu* ; ils reconnaissent Manco Cápac comme premier prophète péruvien, et répètent l'« *ama sua, ama quella y ama llulla* »² incaïque comme principe moral. (MARZAL M. M., 1991, p. 265)³

Les éléments bibliques et les principes incaïques sont ainsi fondus en une nouvelle réalité. L'A.E.M.I.N.P.U. synthétiserait donc un christianisme –cher aux autochtones– mettant à l'honneur les traditions préhispaniques. Elle représente donc à la fois une nouveauté, un attachement au christianisme et une revanche culturelle sur la société dominante : le salut (chrétien) viendrait de ces peuples andins.

Pourtant, face à tous ces rapprochements culturels, l'Église catholique maintient son avantage, celui des traditions encore vivantes :

[...] des moments socioreligieux forts comme le baptême, la première communion, le mariage et les rites funèbres, [...] des institutions [...] comme le *compadrazgo*⁴, si important

¹ On désigne par ce terme les membres de l'A.E.M.I.N.P.U.*

² Salutation traditionnelle andine qui signifie : « Ne vole pas, ne paresse pas et ne ment pas ».

³ Traduit par nos soins du texte original : « [...] *los israelitas han tomado como símbolo del nuevo pacto los colores del arco iris, que muchos piensan que era la bandera del Tawantinsuyu; reconocen a Manco Cápac como primer profeta peruano, y repiten el "ama sua, ama quella y ama llulla" incaico como principio de moralidad.* »

⁴ Le fait d'être parrain ou marraine du fils ou de la fille d'un compère crée un lien de *compadrazgo* avec ce dernier.

pour les Latino-Américains, la fête patronale et la dévotion à la vierge Marie [...]. (MARZAL M. M., 2002, p. 492)¹

Ces fêtes et les liens interfamiliaux qui en résultent sont essentiels à la vie sociale des communautés. Les pratiques culturelles et les pratiques religieuses sont indissociables, c'est pourquoi en présence de missionnaires catholiques, les populations ne changent pas d'Église. Est-ce grâce aux efforts d'inculturation déployés depuis les années 1980 ?

Il semblerait que non. Pour Andrew Orta, l'attachement des autochtones à l'Église catholique n'est pas lié aux pratiques inculturationnistes², et pour cause :

[...] quand je questionnais les Aymara sur « les ancêtres, » ils attestaient toujours qu'ils admiraient les ancêtres parce qu'ils étaient de bons catholiques – pas dans le sens des arrangements culturels que les missionnaires actuels cherchent à valoriser, mais de vrais bons catholiques : qui connaissent leur catéchisme, qui récitent les prières en latin. (ORTA, 2004, p. viii Préface)³

La foi catholique est normée, et pour être sûrs de bien faire, les *comuneros** s'en tiennent à ces codes appris et pratiqués par leurs ancêtres.

En effet, la religion catholique et l'identité culturelle indigène sont tellement intrinsèquement unies qu'elles sont une seule et même réalité dans le psychisme andin. C'est ce que corroborent les propos d'Orta :

Quelques-uns se défendent des inculturationnistes et clament que la doctrine [catholique] est autochtone : ce serait un savoir local antérieur à l'arrivée des Espagnols. Plus communément, son pedigree traditionnel a été transmis et enseigné de père en fils. La transmission de ce savoir a été consolidée par les autorités du clan, dont les obligations comprenaient les prières catholiques et la présence des catéchistes* pour représenter la communauté dans les célébrations paroissiales. Beaucoup ont cité la disparition de ces pratiques et l'atténuation de ce savoir doctrinal comme la cause d'une gamme d'afflictions actuelles, qui vont du faible rendement agricole et des conditions climatiques inhabituelles aux déclinis de la sociabilité aymara, marquée par l'impolitesse des jeunes générations. (ORTA, 2004, p. 128)⁴

¹ Traduit par nos soins du texte original : « [...] *momentos fuertes religioso-sociales como el bautismo, la primera comunión, el matrimonio y los ritos fúnebres, [...] instituciones [...] como el compadrazgo, tan importante para los latinoamericanos, la fiesta patronal, y la devoción a la Virgen María [...].* »

² Cf. Partie 2, I-, B-, 2- Inculturation.

³ Traduit par nos soins du texte original : « [...] *when I asked Aymara about "the ancestors," they consistently reported that they admired their ancestors for being good Catholics – not in the culture-friendly way the missionaries now celebrate them, but really good Catholics: knowing their catechism, reciting prayers in Latin.* »

⁴ Traduit par nos soins du texte original : « *Some outdo the inculturationists and claim Christian doctrine as autochthonous: local knowledge that predates the arrival of the Spanish. More commonly, its traditional pedigree was once passed down and taught from father to son. The transmission of this knowledge was reinforced by ayllu authorities, whose obligations included Catholic prayers and mustering catechized contingents to represent the community in parish celebrations. Many cited the disappearance of these practices and the attenuation of this doctrinal knowledge as the cause of a range of contemporary afflictions, from poor crop production and unusual weather patterns to declines in Aymara sociability marked by the rudeness of the younger generations.* »

En effet, comme nous l'avons vu, dans le cosmos andin, les manquements à Dieu, aux saints et aux divinités d'en haut ou d'en bas –qui vivent dans le *Hanaq Pacha* et l'*Urqu Pacha*– ont des conséquences sur le *Kay Pacha* –l'homme, son environnement et son activité. Ici, Orta montre que les communautés andines traditionnelles sont conservatrices en soi : elles veulent garder leurs pratiques religieuses telles qu'elles les ont reçues de leurs parents et de leurs grands-parents. Les autochtones considèrent la foi catholique comme partie intégrante de leur culture ancestrale. C'est la raison pour laquelle la communauté et ses missionnaires sont une seule et même réalité aux yeux de l'anthropologue :

[...] la localité sans cesse construite par les pratiques dites « aymara » est profondément poreuse, représentant et reproduisant un champ translocal dans lequel les Aymara et les missionnaires devraient être regardés comme des communautés imbriquées. (ORTA, 2004, p. 21)¹

Ainsi, il faut comprendre que la communauté missionnaire fait partie des réalités andines, et que les *comuneros** comptent sur sa présence.

C'est ainsi qu'autochtones et missionnaires évoluent ensemble, les uns influant sur les autres de diverses manières. C'est au contact des autochtones que les missionnaires catholiques ont vu peu à peu leur choix passer des pratiques catholico-espagnoles à des pratiques catholico-andines. Par les méthodes inculturationnistes, ils veulent de plus en plus prendre en compte les racines préhispaniques de ces peuples. De la même manière, si les populations andines voient leur civilisation se transformer à mesure de l'arrivée des routes, de l'électricité, des touristes parfois, et donc des influences croissantes venues de l'extérieur, elles subissent en grande partie des changements dus à l'activité missionnaire.

Par conséquent, les communautés andines sont particulièrement réceptives aux missions catholiques, et ce par tradition.

4- Situations de crise

Cet attachement à l'Église catholique connaît pourtant une crise lors de la guerre civile, dans les années 1980.

En effet, l'époque des guérillas du Sentier Lumineux est un terrain fertile pour la croissance des nouvelles Églises dans les hautes Andes, notamment dans la région d'Ayacucho :

¹ Traduit par nos soins du texte original : « [...] the locality ceaselessly produced by putatively "Aymara" practices is a profoundly porous one, referencing and reproducing a translocal field in which Aymara and missionaries should be viewed as entangled communities. »

La période la plus intense en termes d'évangélisation s'est déroulée lors des violences. Tous migrent vers la ville, en cette période-là. Et la naissance de l'Église à Ayacucho s'est faite grâce à cela : à la persécution. [...] parce que pour se réfugier, tout le monde quitte les différents districts pour les [capitales provinciales], la ville de Huanta [en l'occurrence]. Lorsqu'ils repartent de là, ils sont chrétiens. À l'époque du président Fujimori, ceux qui doivent retourner dans leurs villages [...] ne reviennent pas seuls mais avec d'autres enfants, et ils sont chrétiens. Donc ce sont eux qui implantent des Églises. (HUAMAN, 2013)¹

Les ruraux rencontrent donc les évangéliques lors de leurs séjours dans les villes. D'ailleurs, l'état de guerre empêche la présence catholique dans les villages isolés. En effet, l'armée somme les locaux de quitter leur village après l'avoir vidé et détruit, en brûlant leur église. Ce n'est qu'en 1993 que les populations se sentiront enfin en sécurité, un an après l'arrestation du leader du Sentier Lumineux –Abimael Guzman– et réintégreront leurs communautés. L'activité missionnaire catholique ne reprendra qu'en 1994 (BOTTEGAL BALZÁN, 2013). De retour chez eux, les exilés deviennent missionnaires dans leurs lieux d'origine, en qualité de pasteurs ou simples prédicateurs. Ce sont donc les Andins qui s'évangélisent eux-mêmes.

Ainsi, la guerre civile aura été un contexte favorable à l'expansion évangélique au détriment de la mission catholique.

Par conséquent, l'histoire prend des tournants inattendus qui changent subitement le contexte religieux dans lequel s'opèrent les missions. En une vingtaine d'années, les évangéliques peuplent subitement les zones rurales, diminuant d'autant la force du catholicisme dans ces régions. Malgré le fort sentiment identitaire catholique des Andins et leur soutien inconditionnel aux missionnaires, les Églises évangéliques prennent beaucoup d'ampleur dans les zones affectées par le Sentier Lumineux, en particulier dans la région d'Ayacucho.

Ces entités qui, à leur arrivée dans le pays et dans les régions hautes, sont hors-la-loi, sont peu à peu acceptées voire adoptées par l'État puis par les autochtones. Leur organisation leur donne un net avantage du point de vue des moyens tant matériels qu'humains. Les difficultés et les contraintes telles que le transport, le logement, le climat, la langue et les mutations rapides des communautés indigènes touchent surtout les catholiques. En effet, le plus souvent, ces derniers ne sont pas originaires du lieu, et ils ne s'y rendent que pour quelques jours ou quelques heures une à deux fois l'an. Par conséquent, malgré le net

¹ Entretien réalisé et traduit par nos soins : « *Lo más que se hizo en la Evangelización es en el tiempo de la violencia. Todos migran a la ciudad, en tiempo de la violencia. Y el nacimiento de la Iglesia en Ayacucho fue por eso, por una persecución. Primero porque todos para refugiarse salen de diferentes distritos a lo que es las provincias, la provincia de Huanta. De la provincia ya regresan cristianos. En época del presidente Fujimori, los que tienen que retornar a sus pueblos [...] regresan [...] no sólo ellos sino otros hijos y luego también regresan ya creyentes. Entonces ellos plantan Iglesias.* » Ce thème a été plus amplement développé par l'auteur lors de la journée d'étude du laboratoire F.R.E.D. sur les conflits, le 13 juin 2014.

avantage des missionnaires catholiques dans ces contrées, l'évangélisme y prend aujourd'hui une importance non-négligeable, inégale selon les régions.

En somme, la mission se définit par l'envoi d'un individu ou d'un groupe vers une société, en réponse à l'appel de sa population et de l'entité à laquelle il appartient. Elle demande un renoncement à tout autre devoir que celui d'évangéliser. Au XX^e siècle, les méthodes missionnaires –notamment catholiques– sont repensées à mesure des changements de société, tandis que les populations traditionnelles tiennent à rester fidèles à la première évangélisation. Les différents charismes* œuvrent chacun selon ses priorités dans les communautés, dans un esprit de complémentarité et d'unité chez les catholiques et dans un esprit d'indépendance et malgré tout un souci de coordination chez les évangéliques. La principale difficulté reste celle des oppositions des Églises entre elles, mais les leaders de chaque entité, y compris sur le terrain, prennent des initiatives de rencontres. Ainsi, ils permettent aux chrétiens de se connaître entre eux afin de dépasser les préjugés qui divisent. Les Églises se développent indépendamment les unes des autres sans coordination, de telle sorte que les institutions en conflit se retrouvent souvent en cohabitation dans les mêmes communautés d'altitude. Cette situation a des répercussions sur la vie des villages.

En effet, tant les bonnes œuvres que les conflits engendrent des mutations dans le quotidien des *comuneros**.

Partie 3

IMPACTS DE L'ACTIVITÉ
MISSIONNAIRE EN HAUTE
CORDILLIÈRE

Dans cette partie, nous considérons le rôle social et religieux des missionnaires dans les villages, ainsi que leurs impacts sur les populations. À travers leurs activités, leurs relations aux autochtones et l'enseignement qu'ils véhiculent, les missionnaires provoquent des changements parfois radicaux dans les usages des communautés d'altitude. Outre l'adhérence -nouvelle ou renouvelée- à un *credo*, et au-delà de l'amélioration du niveau de vie, ces bouleversements atteignent-ils encore d'autres sphères ?

L'observation directe et les données recueillies chez les anthropologues, dans les rapports de mission et dans les entretiens, nous permettent de comparer l'avant, le pendant et l'après-mission, d'établir des parallèles et des divergences entre les villages rechristianisés et les villages syncrétistes, entre les villages convertis par des missionnaires issus d'une seule Église et ceux qui subissent l'influence de plusieurs courants religieux à la fois, antagonistes ou non. Enfin, la pluralité des situations géographiques des communautés d'altitude offre autant de possibilités d'établir des liens entre les mutations sociales et le degré d'enclavement.

La réponse à la question des impacts missionnaires est ici développée selon trois étapes distinctes. En premier lieu, il faut connaître les activités missionnaires de type religieux et leurs conséquences sur les communautés. En second lieu, il s'agit d'identifier les œuvres missionnaires à visée humanitaire et leurs effets sur les autochtones. Enfin, nous pourrions discerner les changements dus à d'autres facteurs que les missions, ainsi que l'influence que celles-ci peuvent avoir, d'une part sur les missionnaires eux-mêmes et d'autre part sur les rapports entre *comuneros** et milieux urbains.

I- MESSAGE MISSIONNAIRE ET ACTIVITÉS À VISÉES SPIRITUELLES

Les missions ont toutes un seul et même but : la propagation de la foi. Le message missionnaire, indépendamment des Églises, comprend trois dimensions principales, à savoir une dimension théologique –la doctrine–, une dimension pratique –les différentes formes de culte– et une dimension socio-éducative –l’entraide et l’instruction. La théologie diverge d’une Église à l’autre, et dans certaines entités, elle n’est pas encore déterminée (ZAVALA HIDALGO, 1989, p. 154)¹. Cependant, la doctrine véhiculée par toutes les entités missionnaires représentées dans les hautes Andes est la suivante : le Créateur universel envoie son Fils sur terre sous la forme d’un être humain, et celui-ci Lui est offert en sacrifice parfait pour payer² pour tout le mal commis par l’humanité de tous les temps. Les missionnaires invitent les populations à se rapprocher de ce Créateur pour entrer dans sa démarche et restaurer leur relation avec Lui. Pour ce faire, ils proposent les sacrements³, la prière commune –en Église–, la prière personnelle –dans le secret–, le jeûne –communautaire ou individuel–, la lecture de la Bible et l’assistance aux enseignements des prédicateurs. À terme, il s’agit d’offrir aux *comuneros** des moyens de restaurer leur lien avec le Créateur.

A- Préparation préalable à la mission

Si le missionnaire apprend surtout sur le terrain, il doit l’anticiper un peu, d’une part en approfondissant le message qu’il s’apprête à annoncer, d’autre part en s’informant sur la culture des personnes auxquelles ils veulent transmettre ce message –notamment leur langue.

1- Formation des missionnaires

La formation des missionnaires est déjà une mission pour les formateurs. Toutes Églises confondues, les agents pastoraux sont instruits dans les centres urbains, dans les noviciats et les séminaires.

¹ Traduit par nos soins du texte original : « *La Asambleas de Dios como parte del Movimiento Pentecostal no poseen una teología sistemáticamente elaborada, aunque últimamente están tratando de profundizarse en la investigación bíblico-teológica a fin de lograr una ubicación en el marco de la Teología Contemporánea.* »

² De manière absolue et définitive, à la différence des sacrifices d’animaux chez les juifs par exemple.

³ Baptême, Confirmation, Réconciliation, Eucharistie, Mariage, Ordre et Onction des malades.

Dans l'Église catholique, les prêtres sont instruits dans des séminaires diocésains. Par ailleurs, les diocèses donnent ponctuellement des formations pour tous leurs consacrés. Dans les séminaires, les enseignants sont généralement des prêtres, qui peuvent être diocésains ou religieux. Par exemple, en 1963, lorsque le diocèse d'Arequipa appelle les Clarétiens espagnols, il les charge de la formation des prêtres. Aujourd'hui, une partie du clergé local est suffisamment instruite pour enseigner à son tour au séminaire, et les pères clarétiens se voient confier d'autres missions, comme l'éducation des jeunes. Les religieux et religieuses font leurs études dans les noviciats de chaque congrégation*. Les congrégations qui ne disposent pas de maison de formation reçoivent leur instruction à l'Institut Supérieur d'Études Théologiques¹ (I.S.E.T.) (BOTTEGAL BALZÁN, 2013). Quant aux congrégations étrangères, leurs membres se forment dans le pays qui les envoie, à l'instar des Dominicaines de la Doctrine Chrétienne qui vivent à Huanca, et qui se sont formées en Colombie. Enfin, les laïcs sont formés par la congrégation ou la paroisse* qui les accompagne. Ainsi, chaque lieu de formation donne une singularité aux missionnaires qui s'y instruisent : les laïcs, les prêtres et les diverses congrégations ont tous un rôle complémentaire à jouer dans l'évangélisation. Former les missionnaires est considéré par les Églises chrétiennes comme une participation à l'évangélisation.

Pour ce qui est des pasteurs évangéliques, ils ont leurs séminaires nationaux et régionaux. Par exemple, la formation des prédicateurs assembléistes* commence en 1933 à Huaraz sous la désignation d'Institut Biblique Rural² et sous forme de sessions de six semaines, jusqu'à ce que l'Institut Biblique Pentecôtiste de Lima³ ouvre ses portes en 1935. Dès 1963, les Assemblées de Dieu ont leur propre séminaire, l'Institut Biblique Nocturne Emmanuel, qui devient Institut Biblique Nocturne des Assemblées de Dieu en 1967. En 2005, celui-ci prend finalement le nom de Séminaire Biblique Théologique (ZAVALA HIDALGO, 1989, p. 111 et 115) (GRAMS, 2008) (SEMINARIO BÍBLICO DE LIMA). La formation des missionnaires est donc très unifiée au sein d'une entité évangélique.

Chez les évangéliques, les prédicateurs issus des villages sont formés dans les zones urbaines les plus proches, là où se trouve le pasteur : « Ils sont très dépendants des villes. Pour savoir lire et écrire, il faut venir en ville. Ceux de la ville forment ceux des communautés » (BELLIDO, 2013)⁴. Ils y font des séjours fréquents, de plusieurs jours. Ces sessions leur

¹ *Instituto Superior de Estudios Teológicos.*

² *Instituto Biblio Rural.*

³ *Instituto Bíblico Pentecostal de Lima.*

⁴ Entretien réalisé et traduit par nos soins : « *Ellos mucho dependen de la ciudad. Para saber leer y escribir, hay*

donnent une grande légitimité aux yeux de leurs communautés. Elles leur permettent de prêcher avec autorité. De retour dans leurs villages, ce sont eux qui animent toutes les soirées de prière tout au long de la semaine : « ils s'organisent entre eux, une fois formés en ville » (BELLIDO, 2013)¹. Ainsi, la communauté acquiert une certaine autonomie de fonctionnement.

La formation des missionnaires est donc essentielle pour la mission. Bien qu'elle se déroule généralement en ville, elle a un impact fort sur les œuvres humanitaires et missionnaires entreprises par la suite dans les communautés.

2- Apprentissage linguistique et traductions

Dans un contexte multiculturel, la mission passe aussi nécessairement par un travail d'interprétation linguistique.

Le travail missionnaire catholique en est considérablement ralenti dans les régions monolingues quechuaphones. En effet, du fait de la lourdeur des démarches administratives au sein de la hiérarchie ecclésiastique, les travaux de traduction sont difficiles à mettre en place. D'après *fray* Magno, l'archevêché de Cusco n'a autorisé les Dominicains à travailler sur les traductions de la Bible et du catéchisme qu'en 2013 (CCAHUAYA MAMANI f. M., 2013). Par contre, dans certaines paroisses*, les missionnaires disposent d'abrévés du catéchisme en quechua pour la formation basique des fidèles². Ainsi, les supports pédagogiques en quechua des catéchistes et des missionnaires sont limités.

Chez les évangéliques, ces travaux sont déjà réalisés. Dès 1926, et jusqu'en 1932, le pentecôtiste Howard W. Cragin « travailla [...] avec le pionnier national Hipólito Astete à la traduction de l'Évangile selon saint Jean au quechua de Huaraz. » Ainsi, il peut réaliser « le travail de colportage, apportant les Écritures aux endroits les plus reculés des hauteurs d'Ancash » (ZAVALA HIDALGO, 1989, pp. 75-78)³. Ce travail a son équivalent aujourd'hui dans le sud également, puisque les leaders indigènes presbytériens du village de Chuqui, dans la région d'Ayacucho, prêchent à partir d'une traduction biblique dans le quechua de Cusco.

que venir de la ciudad. Los de la ciudad capacitan a los de las comunidades. »

¹ Entretien réalisé et traduit par nos soins : « *Se organizan entre ellos mismos, una vez capacitados en la ciudad. »*

² C'est le cas des Franciscains Capucins à Pueblo Libre.

³ Traduit par nos soins du texte original : « *Asimismo trabajó desde 1926 hasta 1932 con el pionero nacional Hipólito Astete, traduciendo el Evangelio de San Juan al quechua de Huaraz* », « *la labor de colportaje llevando las Escrituras a los lugares más alejados de las alturas ancashinas. »*

Les évangéliques sont donc plus attentifs à l'accessibilité des traductions du texte aux personnes auxquelles ils veulent transmettre le texte de la Bible.

Si l'apprentissage du quechua est utile pour les traductions, il l'est aussi pour la prédication, c'est pourquoi les missionnaires évangéliques hispanophones apprennent généralement le quechua avant de se rendre sur le terrain. En revanche, dans l'Église catholique, la langue reste un facteur de grandes difficultés. À l'exception des M.S.P.T.M.*, qui acquièrent ainsi un contact privilégié avec les populations, les prêtres, les religieux et religieuses, ainsi que les laïcs sont rarement formés aux langues des zones de mission. C'est justement leur grande faiblesse. Selon le pasteur Pablo Huaman, « le missionnaire reçoit un appel. Donc il s'en va, il fait une étude diagnostique du village, sa langue, sa culture, et il se prépare pour cela. » Pour lui, il faut pouvoir « s'habiller comme eux et parler comme eux » (HUAMAN, 2013)¹.

Par conséquent, pour une adaptation linguistique efficace, l'Église doit être structurée de manière suffisamment simple pour que les initiatives puissent obtenir une approbation rapide de la part des autorités religieuses. Cependant, elle doit être suffisamment organisée pour pouvoir maintenir une équipe qualifiée, qui se consacre à plein temps à la traduction sur une période longue. Pour ce faire, ces personnes doivent connaître la langue des populations qu'elles vont évangéliser.

3- Échange humain

Fondamentalement, la mission passe d'abord par une rencontre entre deux personnes : l'indigène et le missionnaire. Un échange s'opère alors, qui les transforme l'un et l'autre. Cet échange, qui est central, ne peut pas passer par les ondes radios, par les prédications sur les places publiques, ni même par les chants et les danses. Malgré la barrière linguistique, ce qui enrichit l'indigène et le missionnaire, c'est la rencontre mutuelle.

Cette prise de conscience est plus rapide chez les peuples visités que chez les évangélistes. En effet, les populations d'altitude désirent recevoir les visites des missionnaires pour panser la blessure béante de la marginalisation et pour s'ouvrir au reste du monde à travers eux. C'est une réalité qui touche profondément les représentants religieux

¹ Entretien réalisé et traduit par nos soins : « *Entonces tiene un llamado. Entonces el misionero va, hace un estudio diagnóstico del pueblo, su idioma, su cultura, y se prepara el misionero para ello.* » « *uno, lo que tiene que hacer es vestirse como ellos, y hablar como ellos* ».

dans les villages. Cet appel des populations marginalisées, le père Salerno l'exprime en ces termes :

Les pauvres reçoivent comme un grand don de Dieu la visite des missionnaires. Les autorités et les personnes riches ne visitent jamais les pauvres. Il arrive souvent que, par exemple, quand les pauvres viennent à la paroisse*, ils ne rencontrent pas un accueil chaleureux de la part de ceux qui les reçoivent. La seule chose que l'on fait à leur égard est de les faire attendre à la porte, sans même leur offrir une chaise ou une minute pour les écouter, pour ensuite leur donner un peu de linge usagé... et s'en débarrasser. (SALERNO, 2002-2003, pp. 156-157)

Les missionnaires venus des villes peuvent observer la discrimination dont les autochtones sont victimes. Leurs visites dans les villages peuvent être pour eux l'occasion d'entrer dans une logique inverse, afin de faire sentir aux autochtones leur importance à leurs yeux. Andrew Orta élargira cette demande à un désir plus général d'ouverture de la part des communautés enclavées. En effet, « les locaux assument pleinement et souvent requièrent même, des influences extérieures, qui incluent en l'occurrence les missionnaires résidant localement » (ORTA, 2004, p. ix)¹. Ils expriment d'ailleurs leur reconnaissance aux représentants religieux qui se déplacent jusque chez eux et demandent que ces visites soient plus suivies (URDAY, 2013).

Toutefois, les missionnaires approchent souvent les personnes dans une logique de résultat, d'action : ils cherchent parfois à apporter avant tout un message, du matériel, du savoir ou des solutions aux problèmes des autochtones. Le père Víctor *Matute* remarque à ce sujet que les missionnaires se rendent en altitude avec leur nourriture pour le temps de la mission, mais comme les familles aiment leur offrir le repas, ils laissent leurs provisions sur place pour leurs hôtes (MATUTE, 2013)². Ainsi, la famille reçoit les dons des missionnaires, mais offre elle aussi l'équivalent. Elle n'y gagne rien matériellement mais elle est reconnaissante pour ce moment d'échange. Ce qu'elle recherche, c'est la simple compagnie des missionnaires.

En effet, l'attente des *comuneros** est avant tout humaine. En ce sens, le père Salerno rapporte la réflexion d'un paysan de la Cordillère :

Pourquoi tant de hâte, si tu es venu ici pour moi? [...] Si je suis venu te parler, c'est pour te demander un peu de ton temps. Si tu es pressé avec moi [*sic*], cela veut dire que ceux qui sont derrière moi sont plus importants que moi! (SALERNO, 2002-2003, pp. 49-50)

¹ Traduit par nos soins du texte original : « [...] "locals" make their lives fully assuming, and oftentimes requiring, "outside" influences, which include, in this case, locally resident missionaries. »

² Entretien réalisé et traduit par nos soins : « *Y al final, mire, es curioso porque se arman sus cajas de alimentos, y al final, como llegan a una familia, entonces la familia por ahí les prepara algo, les prepara algo de lo suyo. Entonces pues ya está, o de repente tú llevas tus tallarines y tus atunes y tus cosas, pero compartes la comida que preparas ahí, y el resto se queda para la familia.* »

Par ces paroles, ce prêtre demande aux membres de sa congrégation* d'être attentifs à ne pas rester dans une attitude activiste. Il écrit : « Il ne sert de rien [*sic*] de donner aux pauvres le superflu: aux pauvres nous devons nous donner nous-mêmes, donner notre temps, notre vie » (SALERNO, 2002-2003, p. 112). Malgré les nombreux services et dons matériels que sa congrégation apporte aux autochtones, il demande à ce que les missionnaires veillent à être disponibles et attentifs aux personnes plus qu'aux gestes à poser. Ainsi, chaque dimanche, les sœurs M.S.P.T.M.* accueillent un prêtre pour la messe puis offrent le repas à tous les fidèles présents : environ une trentaine de personnes. Enfin, elles proposent des jeux sportifs jusqu'en milieu d'après-midi (Ayde, 2012).



Figure 27 : Jeux sportifs chez les S.M.P.T.M.* à Cusibamba¹

Ces moments de détente sont faits pour montrer aux personnes l'importance de passer du temps ensemble dans le simple but de se connaître.

Aussi certains prêtres catholiques prennent-ils parfois le temps de rester dans les villages, bien qu'ils ne se déplacent qu'à l'occasion d'une messe –généralement pour Pâques, Noël, la Toussaint et/ou la fête patronale. Le père Ayala, salésien à Cusco, décrit ses missions comme suit :

Nous visitons les écoles. Par exemple, nous arrivons dans une communauté, et sur place [...], nous cherchons à ce que ce soit le jour où l'assemblée du village se réunit. Nous profitons du moment où le village est réuni [pour donner] un enseignement, peut-être une messe. À certaines occasions, nous lançons une activité religieuse avec le village. Alors nous cherchons à alimenter [spirituellement] cette communauté qui, à cause des fortes distances, ne reçoit pas souvent [d'enseignements]. Mais après, nous participons avec eux à une de

¹ Photo prise par nos soins en juillet 2013.

leurs *faenas**, alors il s'agit d'être proche de leur réalité : nous visitons une famille particulièrement nécessiteuse, nous cherchons à distribuer des charges paroissiales, nous les préparons à recevoir les sacrements. (AYALA, 2013)¹

Il s'agit de prolonger l'activité spirituelle en partageant le quotidien des autochtones afin de les connaître plus personnellement. L'évangélisation directe passe donc par les sacrements et les enseignements, mais aussi par le simple fait de se côtoyer, dans certains cas à travers le travail.

Chez les évangéliques, la présence et l'écoute peuvent aussi avoir une place importante dans la mission. Le pasteur Braulio l'évoque, notamment à propos de son attention aux personnes souffrant d'une dépendance :

[...] ces alcooliques, j'ai travaillé un an et demi auprès d'eux, dans un centre de réhabilitation. Ils ont besoin d'être aimés, ils ont besoin d'être compris, écoutés. Comme personne ne le fait, ils se laissent complètement aller. (ZAVALETA, 2012)²

Lors d'une rencontre, la disponibilité mentale a un impact plus grand sur la personne que les donations ou les services. Elle lui redonne confiance en elle, ce qui par la suite lui permet de sortir par elle-même de ses problèmes.

Ainsi, les missionnaires veillent à ne pas s'enfermer dans des rôles d'éducateurs, de pourvoyeurs ou d'assistants, mais à prendre le temps de connaître les personnes en participant à leur travail ou en leur proposant de partager des moments de loisir.

B- Activités religieuses

L'activité missionnaire requiert la connaissance mutuelle mais vise essentiellement la sensibilisation religieuse. Chez les catholiques, celle-ci passe en premier lieu par les sacrements, et chez les évangéliques et les sectes par l'enseignement biblique.

¹ Entretien réalisé et traduit par nos soins : « *Visitamos a los colegios. Por ejemplo llegamos a una comunidad y en ella por ejemplo se busca que sea el día en que se reúne la asamblea del pueblo. Se aprovecha el momento en que esté reunido el pueblo [para dar] una charlita, de repente es una Misa. En alguna ocasión se genera algún tipo de actividad con el pueblo al nivel religioso. Entonces se busca alimentar esa comunidad que por las distancias fuertes no es alimentada frecuentemente, pero luego se participa con ellos de alguna faena de ellos, entonces se trata de uno estar cercano a su realidad: se visita a una familia con más necesidad, se busca hacer cargos a la parroquia, se les prepara para recibir los sacramentos.* »

² Entretien réalisé et traduit par nos soins : « *[...] estos borrachitos, yo trabajé año y medio con borrachitos, en un centro de rehabilitación. Ellos necesitan ser amados. Necesitan ser comprendidos, escuchados. Como unos no lo hacen, y tampoco otra persona lo hace, ellos se tiran al abandono.* »

1- Pratiques religieuses traditionnelles

Les missions d'évangélisation peuvent supprimer ou modifier les fêtes traditionnelles. En effet, comme nous l'avons vu précédemment¹, les pasteurs évangéliques interdisent les fêtes à date fixe tandis que les prêtres et les religieux cherchent surtout à purger ces célébrations de leurs éléments animistes.

En termes de traditions, les autochtones syncrétistes ou catholiques semblent particulièrement attachés aux sacrements. Ils n'attendent leurs curés* que pour les messes, et malgré leur contact très sporadique avec les prêtres, conservent un fort sens de l'Eucharistie. Le père Salerno rapporte cette demande : « lorsque nous les visitons dans leurs lointains villages, les *Indios*² de la Cordillère nous demandent toujours: "Quand vient le prêtre pour nous donner l'Eucharistie?" » (SALERNO, 2002-2003, p. 129) La messe reste donc pour les *comuneros** la principale pratique catholique. Or cet aspect de leur culture n'est pas de l'ordre du devoir. Il semble au contraire qu'il soit surtout empreint de désir. Lors d'une mission de *Fray Magno*³ le 1^{er} juin 2013, un millier de personnes est réuni à Chacan (Anta, Cusco), autour du Saint-Sacrement. Le dominicain prend ce dernier et initie une procession, se frayant un chemin à travers la foule. Au fur et à mesure de son passage, tous les autochtones ainsi réunis se mettent à pleurer. Cette scène dénote une certaine profondeur en termes de ressenti religieux, en particulier en présence de l'Eucharistie. L'attente des *comuneros* est donc manifeste aux yeux des missionnaires catholiques, parmi lesquels beaucoup ne se déplacent jusqu'aux villages d'altitude que pour y célébrer les sacrements.

En outre, la relation à Dieu est d'intérêt général, car pour les populations rechristianisées, c'est de Lui que l'homme dépend. Par exemple, les *comuneros* font appel aux missionnaires lorsqu'ils veulent être libérés de ce qu'ils perçoivent comme maléfique. En ce sens, Orta mentionne deux types de demande de la part des Aymara : l'une consiste à prier pour les morts, pour qu'ils accèdent au Paradis, et l'autre à bénir un site, « qu'un éclair avait récemment frappé, tuant des animaux et blessant deux jeunes bergers » (ORTA, 2004, pp. 27-28)⁴. À ces deux problèmes, les évangéliques apportent deux réponses bien différentes des catholiques. D'une part, ils montrent aux autochtones qu'on ne peut rien faire pour le mort :

¹ Cf. Partie 2, III-, E-, 3- Traditionnalisme andin et Partie 2, II-, B- Relations de conflit.

² Par le terme « *Indio* », d'usage dans l'Espagne du XVI^e siècle, le père Salerno manifeste son choix de placer son action missionnaire dans la continuité et sous le patronage de saint Thérèse d'Avila, qui a beaucoup prié pour les autochtones en Amérique latine et les désignait ainsi.

³ Prêtre et religieux autochtone du couvent de Qoricancha à Cusco

⁴ Traduit par nos soins du texte original : « [...] where lightning had recently struck, killing some livestock and

Un chrétien ne prie pas les morts et ne prie pas pour les morts. La Bible nous enseigne que la vie et la mort sont deux mondes distincts, cloisonnés, étanches. [...] Lors de la célébration d'obsèques, nous ne prions jamais pour le défunt, mais nous prions pour la famille, pour ceux qui sont dans la peine, pour les vivants. Une fois que Dieu a repris la vie, plus rien ne peut être changé. (HUBINON, 2008)

Ce message n'est pas rassurant pour les Andins, qui au contraire sont fréquemment en contact avec les « *almitas* » –les âmes errantes–, et ont l'habitude de prier pour que leurs défunts partent et trouvent le repos. En revanche, pour les adventistes, le Paradis n'est pas encore inauguré : les morts n'y entreront qu'à la fin des temps, si et seulement s'ils y sont prédestinés (Ruben, 2012). Donc, il n'existe pas de prière pour les morts dans les nouveaux mouvements religieux*. D'autre part, les évangéliques expliquent que si la nature est de plus en plus désordonnée, c'est simplement parce que la fin du monde est proche, comme le rapporte un prédicateur de Cusibamba :

[...] quand j'étais tout jeune, je voyais ceci : il y a beaucoup de fourrage dans les hauteurs, n'est-ce pas ? Mais maintenant, les [pâtures] sont pelées. Pourquoi ? On dit que c'est parce qu'il y a beaucoup de pollution. [Mais] la Parole de Dieu ne dit pas cela, elle dit « je vais venir », parce que l'heure est venue. Et les gens parfois n'y croient pas, [mais] c'est maintenant le temps du repentir. (Francisco, Teniente* de Cusibamba, 2013)¹

Les phénomènes naturels, bien que parfois violents, entrent donc parfaitement dans la logique eschatologique² du message chrétien et ne trouvent pas de solution spirituelle chez les évangéliques.

En revanche, les prêtres catholiques répondent à ces problématiques par des actes religieux : ils sont souvent appelés dans les villages pour dire une messe pour des défunts et cela fait partie intégrante de leur mission. Par ailleurs, face aux sites considérés comme maudits –les lacs dangereux ou les sommets souvent frappés d'intempéries–, *Fray Magno* décrit sa propre réaction : dans certains cas, il fréquente le lieu pour montrer qu'il ne comporte aucun risque, et dans d'autres il célèbre une messe à l'endroit concerné, après quoi personne n'y remarque plus d'acharnement climatique particulier (CCA HUAYA MAMANI p. M., 2013). Quant aux religieuses, les personnes leur disent souvent voir ou sentir des « *almitas* » –soit des esprits errants– dans leur maison. En réponse, les sœurs, aspergent les murs, la cour et les dépendances, à l'intérieur comme à l'extérieur, d'eau bénite, en récitant

injuring two young herders. »

¹ Entretien réalisé et traduit par nos soins : « [...] *cuando yo estoy como el chibolo, yo estaba, antes yo vía esto: hay bastante pastear en las alturas, ¿no? Pero ahora, está pelado. ¿Porqué será? Porque dice hay bastante contaminaciones. Porque no dice eso la Palabra de Dios, más bien dice la Palabra de Dios “ya voy a venir”, porque ese es la hora. Entonces a veces la gente, eso no cree, porque estamos tiempo de arrepentimiento. »*

² En rapport avec la fin du monde.

plusieurs fois une prière de délivrance à Saint Michel archange.¹ La réponse catholique semble donc être plus proche des attentes des autochtones que celle des évangéliques.

Au contact des missionnaires catholiques, la plupart des traditions andines sont maintenues. Par exemple, les *comuneros** peuvent participer aux *faenas**, qui jouent un rôle très important dans la cohésion des communautés. À Taya (Huanca, Caylloma, Arequipa) cette fête dure une semaine. Le 30 juillet de chaque année, les hommes montent en parade jusqu'aux neiges du volcan Ampato. Toute la semaine durant, ils travaillent à la remise en état du canal d'irrigation qui conduit la neige fondue vers le village de Taya, en aval. Tout au long de la *faena** des musiciens jouent de leurs instruments pour encourager le travail, et des femmes fournissent aux hommes alcool et nourriture. L'effet festif va en s'amplifiant à mesure qu'ils traversent les lieux habités le long du cours d'eau. Parallèlement, les dames des différents villages préparent la *chicha* –alcool de maïs–, les pains de maïs, puis en dernier lieu les cochons d'Inde. Toutes ces denrées sont ensuite partagées lors des festivités qui ont lieu à Taya², à la fin de la semaine. La procession qui redescend alors de l'Ampato présente régulièrement des *k'intus** et des libations d'alcool³ à l'eau et à la terre. Or chaque *k'intu* est accompagné d'une prise rituelle d'alcool. Tous les participants sont nécessairement amenés à boire, à de très nombreuses reprises. Refuser d'accomplir le rituel, c'est s'attirer l'antipathie de la *pachamama*, et par là, de mauvaises récoltes, des maladies et la désharmonie sociale. Ainsi, qu'elles soient catholiques ou évangéliques, les personnes qui ne veulent pas consommer d'alcool sont automatiquement exclues des réjouissances. C'est une des raisons pour lesquelles les personnes converties à l'évangélisme ne participent pas à la fête de clôture de la *faena**. Ces pratiques animistes syncrétiques sont perçues comme des traditions folkloriques plus que comme des pratiques religieuses. Elles perdurent malgré la forte –mais ponctuelle– présence missionnaire franciscaine des dernières décennies.

Au contraire, dans les villages où la mission est permanente, le syncrétisme disparaît. À Punacancha (Cusco), où 20% de la population est encore catholique⁴, les M.S.P.T.M.* sont installées depuis 2010. Une bergère âgée rapporte qu'elle ne pratique plus l'offrande à la terre depuis que les sœurs sont présentes (Geraldina, 2012). L'implantation missionnaire entraîne donc des changements très rapides. Dans les villages à forte dominante protestante, ce rituel a totalement disparu, comme le confirme un habitant de Chuqui (Huanta, Ayacucho) : « Avant,

¹ Observation de terrain 2013.

² Les 5 et 6 août.

³ Vin rouge sucré et *chicha* de maïs.

⁴ En 2012.

oui, ils le faisaient [le paiement à la terre] mais maintenant ils ne le font plus. Cela n'existe plus. Les catholiques sont peu nombreux. Ils ne le font plus, même les catholiques » (Synchrétiste, 2012)¹. Par conséquent, lorsque seule une petite minorité reste synchrétiste, les pratiques rituelles sont perdues, car ces coutumes sont essentiellement communautaires.

Lorsque les missionnaires habitent sur place, les autochtones n'ont plus avec eux un rapport de pure nécessité –en vue de l'accomplissement de la traditionnelle messe patronale– mais un lien de proximité. En effet, ils ont le sentiment d'appartenir à une même communauté. D'ailleurs, à Punacancha, avant l'arrivée des M.S.P.T.M., le curé* de la paroisse* disait la messe patronale² une fois par an dans le village, c'était son seul contact avec les *comuneros**. Il n'y avait pas de lien personnel entre lui et les fidèles de la communauté. En revanche, les villageois disent préférer les religieux et religieuses (Geraldina, 2012)³. Leur présence est plus forte, et favorise la connaissance mutuelle. Par conséquent, les missions permanentes entraînent beaucoup plus de changements que les visites annuelles d'un curé*.

En plus des visites des prêtres et des religieuses, il faut mentionner le rôle des missionnaires laïques dans l'accompagnement des pratiques religieuses traditionnelles. Par exemple, les villages du district de Chuquibamba reçoivent chaque année à Pâques la visite de quinze à vingt-cinq élèves des Dominicaines enseignantes d'Arequipa. Les jeunes filles et leurs professeurs nettoient l'église et les statues, organisent les cérémonies de la Semaine Sainte et rassemblent les habitants pour les célébrations (Dominicaine Enseignante, 2013). Elles participent ainsi au déroulement des fêtes catholiques traditionnelles pour la communauté.

En revanche, lorsque les missionnaires présents sont exclusivement issus du protestantisme, les fêtes patronales disparaissent, ainsi que toutes les fêtes du cycle agricole et d'élevage. Les populations, converties ou non, en gardent la nostalgie, car ces fêtes étaient des jours de repos pour les hommes et les femmes de la campagne. Ils ne s'arrêtaient pas les dimanches mais ils prenaient plusieurs jours de repos chaque mois pour les cérémonies religieuses et agricoles. Ces fêtes sont autant d'occasions de détente :

¹ Entretien réalisé et traduit par nos soins : « *Antes sí hacían [el pago a la tierra] pero ahora ya no. Ya no existe. Los católicos son unos cuantos no más. Ya no hacen, ni los católicos.* »

² Notre Dame du Rosaire.

³ Entretien réalisé par l'auteur.

[...] les gens se rassemblent, rendent leur culte à Dieu, aux saints, les majordomes¹ invitent chez eux, offrent à manger, offrent à boire, invitent à chanter, danser, c'est comme cela qu'étaient les festivités. (GUTIERREZ I. , 2013)²

Ces célébrations contrastent beaucoup avec le quotidien, très austère, très laborieux, où les familles sont dispersées dans divers pâturages et champs. Leur suppression rend l'ordinaire plus austère encore, et plus monotone.

Dans les villages à forte dominante protestante, les fêtes patronales ont totalement disparu (GUTIERREZ I. , 2013)³. Toutefois, dans les villages à majorité catholique, pour pouvoir participer aux rassemblements comme par exemple les *minkas**, un petit nombre d'évangéliques peut réadapter les pratiques à sa manière : « il y a toujours eu la mastication de la coca, l'alcool aussi. Alors eux, ils prennent leur soda, ou ils mâchent leur chewing-gum, et c'est leur manière de participer » (ISHIZAWA, 2013)⁴. Ainsi, les évangéliques peuvent recommencer peu à peu à côtoyer le reste de la communauté.

Les pratiques abolies par les prédicateurs évangéliques n'ont pas toutes trait à la religion. Elles peuvent aussi concerner l'art, le travail et le folklore. Par exemple, interrogé sur les changements opérés dans son village depuis l'arrivée des missionnaires, un évangélique de Chuqui répond avec nostalgie. Il évoque la suppression des *jarawi* –chants compétitifs qui dynamisaient les *minka**–, et de l'alcool et la coca, qui donnaient force et joie dans le travail. Il organise toujours des *minka*, avec des chants, de l'alcool et de la coca, mais il veille à ce que tout soit consommé avec mesure. Malgré ses efforts pour que la fête soit sobre, ces occasions restent mal vues par les évangéliques les plus engagés (Anonyme, 2012). Ainsi, les conversions peuvent marginaliser les personnes qui souhaitent perpétuer leurs traditions.

Dans les villages à forte dominance évangélique, l'une des conséquences de cette acculturation est une nouvelle identification des familles syncrétistes. Ces dernières n'ont plus d'identité à part entière car les coutumes qui leur étaient propres ont disparu. Elles ne se

¹ Organisateur de la fête.

² Entretien réalisé et traduit par nos soins : « [...] *la gente se congrega, dan su culto a Dios, a los santos, los mayordomos invitan a su casa, invitan de comer, invitan de beber, invitan de cantar, bailar, así eran los festejos.* »

³ « *Antes sí hacían [el pago a la tierra] pero ahora ya no. Ya no existe. Los católicos son unos cuantos no más. Ya no hacen, ni los católicos.* » Entretien réalisé par l'auteure.

⁴ Entretien réalisé et traduit par nos soins : « [...] *siempre ha estado allí el mascado de la coca, alcohol también, entonces ellos se toman su gaseosa, o mastican su chicle, y eso es la forma como participan.* »

définissent qu'en comparaison avec les évangéliques : « [elles] peuvent encore boire, faire la fête. Mais les évangéliques ne peuvent plus » (Synchrétiste, 2012)¹.

2- Nouveaux rites évangéliques

Si dans les villages protestants, les anciens rites –qui sont des vecteurs de cohésion sociale– disparaissent, de nouveaux rites apparaissent, beaucoup plus fréquents, beaucoup moins préparés que les fêtes traditionnelles², mais joyeux tout de même, grâce aux chants. Il s'agit des cultes évangéliques.

En effet, la vie des communautés protestantes est rythmée par les prières, qui ont lieu plusieurs fois par semaine. À Chuqui, l'Église se réunit quatre jours sur sept, dans un local communautaire. En semaine, seuls les plus volontaires assistent au culte. La pièce est grande et très sombre, éclairée par seulement trois petites bougies posées en équilibre sur une table, du côté des prédicateurs. Dans l'obscurité, on distingue environ une vingtaine de personnes au total et, parmi elles, une dizaine d'enfants. Il est 19 heures. L'office commence par une prière vocale spontanée où tout le monde s'exprime en même temps, créant ainsi un brouhaha inintelligible d'une durée d'environ trois à cinq minutes. Puis le prédicateur conclut par un « *amen* » juste assez sonore pour imposer un silence complet et immédiat. Ensuite, l'assemblée entonne quelques chants en quechua. De là s'élève une nouvelle prière vocale spontanée jusqu'au « *amen* ». Les prédicateurs ouvrent alors la Bible et commentent un verset, après quoi vient une autre prière vocale spontanée, mais à genoux. Enfin, les participants se saluent brièvement et quittent les lieux pour aller dormir. Il est environ 20h.³ En plus des cultes multi-hebdomadaires, l'Église se garde un temps fort chaque année, une fête particulière, il s'agit de la « fête spirituelle ». À Chuqui, elle a lieu pendant les vacances académiques d'hiver. De cette façon, les enfants ont plus de disponibilité pour remplacer les adultes auprès des troupes. À Cusibamba, elle commence le 25 août et dure six jours. Elle consiste en des prédications sur la Bible, des chants de louange et des repas en commun pour tous les participants (Francisco, Teniente* de Cusibamba, 2013). Ces fêtes apportent cohésion sociale et repos, comme le faisaient les fêtes traditionnelles aujourd'hui disparues.

¹ Entretien réalisé et traduit par nos soins : « *Sí hay una diferencia: que los católicos todavía pueden tomar, hacer fiestas. Pero los evangélicos ya no.* »

² Qui comprenaient danses, scénettes et offrandes de *chicha*. Les fêtes traditionnelles demandaient donc une semaine de préparation.

³ Observations de terrain, juin 2012.

La perte des rites anciens est donc accompagnée de l'apparition de rites nouveaux, qui fomentent à leur tour la cohésion sociale et offrent quelques occasions de détente –les dimanches et les jours de fête spirituelle.

3- Nouveautés dans les pratiques catholiques

Les villages pourvus de missionnaires catholiques ne perdent pas les fêtes traditionnelles, cependant ils acquièrent eux aussi de nouvelles pratiques. Certaines coutumes sont simplement modifiées, d'autres avaient disparues mais sont recouvrées et d'autres encore se voient renforcées.

En effet, lorsque les missions entrent dans les villages, les messes, les processions et les bénédictions des croix font partie des usages. Néanmoins, par exemple à Cusibamba, dès l'implantation des religieuses M.S.P.T.M.*, les messes deviennent hebdomadaires voire multi-hebdomadaires, les processions plus silencieuses, et les traditions du type des bénédictions des croix sont accompagnées d'enseignements. Les prédications des missionnaires invitent les autochtones à entrer dans une démarche de confiance en Dieu. Ainsi, ces derniers perdent peu à peu la dimension du devoir religieux accompli par crainte des malheurs. Les changements rituels ne touchent donc pas tant le déroulement des rites que la manière de les comprendre et de les vivre.

Cependant, les missionnaires catholiques apportent aussi de nouvelles pratiques. Ainsi, les élèves des Dominicaines enseignantes d'Arequipa proposent chaque année aux habitants de la paroisse* de Huanca et Lluta un chemin de Croix et une étude biblique (Dominicaine Enseignante, 2013). De la même manière, dans les villages de la paroisse de Huanca et Lluta, le groupe des élèves de l'école clarétienne se rend sur place chaque année, et y déploie surtout des activités missionnaires à visée spirituelle :

[...] ils organisent des célébrations [et non des messes], parce que ce sont des jeunes, des laïcs. Le prêtre peut être dans une seule des quatre [célébrations] et c'est tout. Ces laïcs font des célébrations de la Parole. (MATUTE, 2013)¹

Les missionnaires laïques sont donc préparés à évangéliser non par les sacrements mais par des formes de cultes nouvelles pour les communautés, à savoir le chemin de Croix –dont la pratique s'était perdue–, les célébrations de la Parole et l'étude biblique.

¹ Entretien réalisé et traduit par nos soins : « [...] hacen charlas y también celebraciones. Porque son jóvenes, son laicos. El sacerdote puede estar en una, de las cuatro en una nada más. Esos laicos hacen celebraciones de la Palabra. »

Il existe donc des pratiques qui avaient été abandonnées durant le XX^e siècle –ou avant selon les villages– et qui sont rétablies lors d’une implantation missionnaire catholique. C’est également le cas à Cusibamba, où la récitation du rosaire, la confession et l’adoration eucharistique* sont remises à l’honneur. En effet, à Cusibamba et à Punacancha, depuis les visites, et surtout depuis l’implantation des M.S.P.T.M.*, c’est tout un ensemble de pratiques quotidiennes qui est à nouveau enseigné, accompagné et encouragé :

[...] elles enseignent la doctrine catholique qui était en train de se perdre. À Cusibamba par exemple, il y a une chapelle, une église on pourrait dire, il y a certaines Messes, des activités qui là-bas ne se faisaient plus, mais qui maintenant [...] peuvent reprendre. (NELSON VARGAS, 2013)¹

Les catholiques de ces villages ont une adoration eucharistique* chaque soir, parfois la récitation du chapelet à la place, et chaque dimanche la visite d’un prêtre. Lorsque c’est le curé* de la paroisse* qui se déplace, il dit simplement la messe². En revanche, en son absence, c’est un prêtre M.S.P.T.M.* qui, formé au quechua, non seulement célèbre la messe mais reçoit également les confessions. Cela permet aux autochtones une plus profonde compréhension des messes, et de recevoir la communion. En effet, dans les villages d’altitude, il est rare d’avoir l’opportunité de se confesser, et encore moins en quechua, c’est pourquoi la participation à la communion est presque inexistante. L’implantation missionnaire dans les villages et les visites de prêtres quechuaphones permettent de remédier à cette situation.

Dans cette même région, parmi les nouveautés catholiques, il faut mentionner l’œuvre atypique de *fray* Magno, qui donne des festivals de musique chrétienne presque tous les samedis, dans les paroisses d’altitude qui l’appellent. Les demandes sont très nombreuses et la liste d’attente est longue. Ces rassemblements se présentent comme suit : chants et danses, enseignements, repas commun, confessions, adoration eucharistique*, messe, puis à nouveau chants et danses. Ces rencontres durent toute une journée. Dans nos enquêtes de terrain, nous avons assisté à deux de ces festivals : l’un à Chacan (Anta, Cusco) le samedi 1^{er} juin 2013, et le second à Sasicancha (Lamay, Calca, Cusco)³ le samedi 15 juin 2013. Le festival de Chacan, qui a rassemblé plus de mille participants, n’est pas la première rencontre de cette ampleur. Il avait vocation à rassembler de nombreuses paroisses. En revanche, le festival de Sasicancha,

¹ Entretien réalisé et traduit par nos soins : « [...] *van adoctrinando un poco la religión católica, que se iba perdiendo. En Cusibamba por ejemplo hay una capilla, una iglesia podríamos decir, hay ciertas misas, actividades que allí ya no se hacían, pero ahora con lo que [...], han podido retomar un poco.* »

² Le curé n’assure les Messes qu’une à deux fois par mois à Cusibamba et à Huayllay, le village plus proche.

³ Sasicancha se situe à une ou deux heures de route de Lamay (une heure en transport privé, et deux en transport publique).

comptait à peine plus de cent adultes, car il ne concernait qu'une seule paroisse. La première formule est plus festive tandis que la seconde permet plus de dialogue : l'assistance pose ses questions et les prêtres y répondent. La première offre plus d'enseignements et moins de musique, ce qui amoindrit l'aspect « concert » et augmente l'aspect « rencontre » (CCA HUAYA MAMANI p. M., 2013). Dans un cas comme dans l'autre, ces festivités – conçues selon les goûts musicaux des autochtones – attirent les *comuneros**.

Dans la paroisse de Huanca et Lluta, une des nouvelles pratiques instaurées est celle des pèlerinages au sanctuaire du *Señor de Huanca*. Comme nous le verrons plus loin¹, ce sanctuaire est réalisé en 1994 sous la direction du père Carlos Lafuente, à la demande du peuple :

Plus que pour d'autres célébrations religieuses, lors de [l'inauguration du sanctuaire], le recueillement et le sérieux profonds sont manifestes. L'image du Christ flagellé et couvert de sang sur tout le corps, a toujours produit une espèce de crainte respectueuse et de piété fervente parmi nos peuples simples et croyants. [...] Une fois la messe conclue, suivie de la procession, on bénit l'étendard de la confrérie du *Señor de Huanca* et c'est ainsi qu'est fondée cette institution qui s'engageait à maintenir et propager sa dévotion à travers ces terres. (LAFUENTE LARRAURI, 1996, pp. 49-50)²

En effet, les autochtones s'identifient facilement au Christ souffrant car ils mènent une vie très dure. Le sanctuaire de Huanca est donc une nouvelle réalité religieuse qui répond à l'attente des populations locales.

Pour eux, un sanctuaire est par excellence un lieu où l'on peut confier à Dieu les problèmes qui semblent insolubles, déposer les poids intérieurs et repartir plus léger. Une informatrice de la paroisse* de Huanca et Lluta témoigne de l'importance de cette démarche pour elle. Après avoir été séquestrée par un homme à l'âge de seize ans et avoir conçu trois enfants par le viol, elle se retrouve alors coupée de sa famille. Au bout de dix ans de cette vie non-choisie, le père de ses enfants meurt, la laissant sans ressource. Cette dame, enfin libre mais désorientée, présente sa douleur profonde, sa solitude et sa misère au *Señor de Huanca*, au sanctuaire. Alors qu'elle termine à peine sa démarche, le chef de chantier du sanctuaire lui demande d'approcher. Il lui désigne un jeune homme, un ouvrier humble et discret, et lui confie qu'elle lui plaît, et qu'il voudrait l'épouser. Elle s'en étonne beaucoup et rétorque qu'elle n'est plus si jeune et qu'elle a déjà trois enfants, mais le jeune homme ne voit pas leur

¹ Cf. Partie 3, II-, A-, 2- Acquisition d'infrastructures et de bâtiments.

² Traduit par nos soins du texte original : « *Más que en otras celebraciones religiosas, se reflejaban en ésta [la inauguración del Santuario] recogimiento y seriedad profundos. La figura de Cristo, azotado y cubierto de sangre por todo el cuerpo, ha producido siempre en nuestro pueblo sencillo y creyente una especie de respetuoso temor y fervorosa piedad. [...] Concluida la Misa a la que siguió la procesión, se bendecía el estandarte de la Hermandad del Señor de Huanca y se daba así por fundada esta institución que se comprometía a mantener y propagar su devoción por estas tierras.* »

différence d'âge et accueillera ces enfants comme s'ils étaient les siens. Aujourd'hui, ce couple dure et se dit heureux. Pour l'informatrice, le sanctuaire est le lieu où Dieu a entendu sa prière et où Il l'a exaucée, il est donc un endroit où trouver des solutions aux problèmes qu'elle rencontre. En outre, le site accueille des pèlerins de divers hameaux. Les pèlerinages sont donc également une occasion de brassage des populations, au même titre que les parties de football inter-villages qui ont remplacé les fêtes patronales dans les communautés évangéliques.

Aujourd'hui, les *comuneros** peuvent participer à des retraites spirituelles catholiques. Le groupe Jean XXIII¹ –une association de laïcs– organise des retraites pour les gens sans ressource. Dans la région d'Ayacucho, où le mouvement est présent, chacune de ces rencontres² rassemble soixante-dix à cent-dix individus, pour une durée de quarante-huit heures. Les membres du mouvement se rendent préalablement dans les villages et invitent les habitants. Les personnes intéressées sont conduites dans les lieux où se déroule la session, à savoir dans les écoles les plus proches. Les membres du mouvement sont tous des bénévoles. Les participants dorment par terre : l'organisation matérielle vise au plus sobre (BOTTEGAL BALZÁN, 2013)³. Par ce nouveau moyen, les laïcs offrent une évangélisation très personnalisée aux personnes qui le souhaitent. Les missionnaires ouvrent aux autochtones une possibilité d'entrer dans une démarche de foi non seulement communautaire mais aussi plus personnelle.

Ainsi, les traditions revêtent des éléments nouveaux, ou bien d'anciens usages sont remis en vigueur, et cela entraîne un changement dans la manière de vivre les traditions –qui sont mieux comprises–, une augmentation du nombre des pratiques religieuses et un renforcement des liens entre les populations des différents villages. Les pratiques religieuses sont plus compréhensibles aux Andins et ces derniers peuvent mieux s'y impliquer. En effet, ils cherchent à apprendre, c'est pourquoi ils sont réceptifs aux enseignements proposés par les missionnaires.

¹ Ce mouvement est né à Puerto Rico en 1973. De là, il s'est étendu peu à peu à sept autres pays d'Amérique et d'Europe : le Pérou, la République Dominicaine, l'Équateur, le Honduras, les États-Unis, l'Italie et l'Espagne (DIMAS SOBERAL).

² Certaines sont pour les hommes, d'autres pour les femmes, et d'autres encore pour les deux à la fois.

³ Entretien réalisé par l'auteur.

4- Formation religieuse des fidèles

La formation des communautés par les missionnaires se fait à travers les écoles, les églises et le porte-à-porte. Les autochtones y sont très réceptifs car ils cherchent toujours des occasions d'apprendre.

De par leur isolement, les *comuneros* n'ont ni l'instruction ni la documentation accessibles à la majorité des urbains. Ils sont très curieux, c'est pourquoi ils sont exigeants envers ceux qui ont la responsabilité de leur parler des contenus de la foi. Andrew Orta rapporte le cas d'un catéchiste* fortement réprimandé par les membres de son groupe de prière pour son manque de disponibilité, et forcé à leur promettre de les réunir plus souvent pour leur donner des enseignements (ORTA, 2004, pp. 117-118). Le rôle du formateur est si important pour les autochtones que, malgré leurs journées harassantes, ces derniers forcent leur animateur à les réunir le plus fréquemment possible.

Les missionnaires mesurent difficilement l'étendue de l'ignorance des autochtones. En outre, les incompréhensions donnent lieu à des mythes. Par exemple, chez les Aymaras, les populations soupçonnent les prêtres et leurs associés –religieuses et catéchistes le plus souvent–, d'extraire la graisse humaine des autochtones pour en faire des bougies et de l'huile –pour les onctions. En effet, dans les hautes Andes, toute matière grasse procède des animaux, or ils voient bien que les bougies et l'huile diffèrent des matières grasses qu'ils utilisent quotidiennement –graisse animale. C'est pourquoi les catéchistes* se mettent à poser un grand nombre de questions à leurs formateurs sur l'origine de l'huile d'olive et la nature de l'olive. Ils ignorent même que cette dernière est une plante. Dans l'extrait ci-dessous, un catéchiste montre combien la réponse est importante :

Les Aymara n'ont pas vu la Bible ; ils ne nous ont même pas expliqué les sacrements. Donc, à leur façon, les Aymara l'ont inventé. Maintenant ils disent, « au mois d'août, vous devez faire attention, les prêtres sortent, vont sur les sommets et découpent les gens et extraient cette olive – oui, cette olive. Et c'est avec cela qu'ils nous oignent. [...] » Donc ils ne nous ont pas expliqué ces sacrements, vous voyez. Donc ils ont inventé [leurs propres explications] à leur façon. C'est dommage, chacun de nous ainsi a appris de nos pères, de nos mères ; nous les avons écoutés parler et ils continuent à le dire. Aujourd'hui, [les missionnaires qui dirigent la formation] nous révèlent [la vérité sur] les sacrements. (ORTA, 2004, pp. 260-261)¹

¹ Traduit par nos soins du texte original : « *The Aymara didn't see the Bible; they didn't even explain the sacraments to us. So, in their own way the Aymara invented this. Now they say, "in the month of August, you must be careful, the priests go out to the mountain peaks and cut the people and take out that olive – yes, that olive. And with that they smear us. [...]" 'So they didn't explain those sacraments, you see. So in their own way the Aymara invented [their own explanations]. This is lost, each one of us thus has learned from our fathers, from our mothers; we've listened to them talk, and they continue speaking. Today, they [the missionaries conducting the course] are revealing [the truth about] the sacraments to us. »*

Une information qui paraît anodine –l’olive est un fruit– est en fait cruciale pour les catéchistes. De cette réponse dépend leur honneur aux yeux de la communauté ainsi que leur confiance dans les missionnaires avec qui ils travaillent. Les autochtones pallient l’absence d’information par des scénarios effrayants et vivent dans la peur mais, comme ils ont une piété très vive, leur demande de formation religieuse est très forte.

Lorsqu’il y a implantation missionnaire dans un village, les principaux acteurs de la formation des fidèles sont avant tout les religieuses. Le programme hebdomadaire des M.S.P.T.M.* à Punacancha nous donne une idée précise de leur travail. Tous les soirs elles invitent le village à un temps d’adoration et d’enseignement. Le lundi et le mardi, deux sœurs vont dans un village voisin pour donner la catéchèse à l’école. Le jeudi et le vendredi, deux sœurs se rendent dans deux autres villages, pour donner la catéchèse. À leur retour, elles préparent les candidats au baptême, à la première Communion et à la Confirmation (Ayde, 2012) –la formation des fidèles ayant une place importante dans leur programme hebdomadaire, notamment à travers la préparation aux sacrements, la catéchèse dans les écoles et les enseignements lors des réunions de prière.

Quant aux missionnaires évangéliques, en vertu de la prévalence catholique dans les institutions civiles, ils ont rarement accès aux écoles. Ils ne peuvent former les croyants que dans les instituts privés de leurs dénominations, généralement situés en ville. Par conséquent, en haute Cordillère, ils forment les chrétiens d’abord dans leurs maisons, au cours d’une période d’initiation, puis à l’église, dès que la personne ou la famille fait la démarche de se rendre au culte régulièrement. Les rassemblements ont lieu plusieurs fois par semaine. Par exemple, à Chuqui, l’Église presbytérienne se réunit le mardi, le jeudi, le samedi et le dimanche. À Cusibamba, l’Église Évangélique Péruvienne se rassemble le jeudi et le dimanche (Francisco, Teniente* de Cusibamba, 2013). C’est alors par la prédication du leader religieux –lors des cultes– que les convertis reçoivent leur formation chrétienne.

Chez les adventistes, en revanche, c’est d’abord à travers les écoles que les croyants reçoivent leur formation chrétienne. Dès 1909, « ils s’assurent d’avoir une Église organisée avec des dispensaires et des écoles sur tout sur le haut plateau [de Puno] » (LUYO VENEGAS, 2008, p. 59)¹. Aujourd’hui encore, la méthode est la même : le missionnaire « arrive et fonde une Église et une école » (JULCA CHUQUISTA, 2013)², pour reprendre les

¹ Traduit par nos soins du texte original : « [...] ellos aseguran tener ya una iglesia organizada conjuntamente con algunas postas y escuelas principalmente en el altiplano. »

² Entretien réalisé et traduit par nos soins : « Llega, funda una iglesia y una escuela ».

termes du pasteur Edgar Julca Chuquista. L'école est donc le premier et principal lieu de formation à l'adventisme.

En somme, l'évangélisation directe se fait d'abord par les sacrements, les enseignements, et les célébrations de la Parole, mais aussi par les festivals de musique chrétienne, les retraites, les prédications lors des cultes évangéliques et les écoles -catholiques ou adventistes notamment. Dans les villages syncrétistes –ou catholiques– où les visites missionnaires sont peu fréquentes, les curés* cherchent des personnes locales qui puissent servir de relais permanents auprès des populations.

C- Les catéchistes

Comme nous l'avons évoqué à plusieurs reprises, les missionnaires présents dans les hautes Andes ont généralement un trop grand nombre de communautés à visiter pour se rendre régulièrement dans chacune d'elles. Par conséquent, certaines paroisses* prennent le temps de réunir des laïcs –de chaque communauté– pour les former à l'Évangélisation.

1- Rôles des catéchistes

Les catéchistes, ou animateurs, ont un rôle d'évangélisateurs au même titre que les missionnaires venus de l'extérieur. Néanmoins, ils sont issus des communautés dans lesquelles ils vivent et exercent la fonction de leader religieux.

Le principe du catéchiste s'inspire du *Documento de Santo Domingo* –issu de la quatrième Conférence des Évêques Latino-Américains–, qui stipule que « les laïcs sont appelés par le Christ comme Église, agents et destinataires de la Bonne Nouvelle du Salut, à exercer dans le monde, vigne de Dieu, un devoir d'évangélisation indispensable » (C.E.L.A.M., 1992, p. n°94)¹. Le document insiste sur l'importance et la manière de procéder :

Il est urgent et nécessaire de qualifier la formation et la participation des laïcs, en les formant pour qu'ils incarnent l'Évangile dans les situations spécifiques où ils vivent et agissent. (60) Il faut élaborer des plans d'action pastorale qui assurent la préparation des animateurs laïques pour qu'ils assistent leurs communautés en intime communion avec le curé* et l'Évêque. (63) (C.E.L.A.M., 1992, pp. n°60-63)²

¹ Traduit par nos soins du texte original : « *Los laicos son llamados por Cristo como Iglesia, agentes y destinatarios de la Buena Noticia de Salvación, a ejercer en el mundo, viña de Dios, una tarea evangelizadora indispensable* » in. (LAFUENTE LARRAURI, 1996, p. 16)

² Traduit par nos soins du texte original : « *Es urgente y necesario cualificar la formación y participación de los laicos, capacitándolos para encarnar el Evangelio en las situaciones específicas donde viven o actúan. Hay que*

L'animateur est donc le bras droit du curé, l'homme de terrain, le lien et l'interprète entre le missionnaire et sa communauté. L'exemple le plus illustratif est celui de la paroisse de Huanca et Lluta. En effet, en 1979, le curé Carlos Lafuente lance un appel aux différentes communautés pour qu'elles choisissent deux à trois animateurs chacune. Ces derniers doivent être ensuite formés en vue de répondre aux demandes spirituelles des populations locales en l'absence de prêtre : il s'agit de préparer et conduire une célébration commune les dimanches, enseigner le catéchisme dans l'école locale, baptiser dans les cas extrêmes, porter la communion aux malades et accompagner les enterrements. Ils préparent le terrain et maintiennent l'élan semé par le missionnaire.

Leur rôle peut assumer une dimension sanitaire, comme dans la paroisse de Huanca et Lluta, où une formation aux premiers secours leur est octroyée (LAFUENTE LARRAURI, 1996, pp. 17-18, 21-23 et 80)¹. Leur position présente également une dimension sociale : ils sont rapidement amenés à devenir des exemples de conduite pour leur communauté, notamment en faisant preuve de sobriété face à l'alcool et en légitimant leur couple aux yeux de l'Église par le mariage. Enfin, leur fonction implique une dimension matérielle, puisque c'est à eux que reviennent la surveillance et la maintenance des chapelles (LAFUENTE LARRAURI, 1996, p. 42).

Dans la paroisse* de Quebrada, les pères salésiens de Cusco travaillent eux aussi avec des catéchistes*. En effet, le curé* a besoin d'être secondé, car il est le seul prêtre pour soixante communautés. Toutes les semaines, les animateurs réunissent la population pour leur enseigner la foi catholique et pour prier. Lors de sa visite, le prêtre se joint simplement au groupe ainsi formé (AYALA, 2013). De cette manière, la tâche lui est facilitée : il ne perd pas de temps à réunir la population, et il sait que même s'il ne peut pas se rendre au rendez-vous, la prière commune aura lieu malgré tout.

La place des agents pastoraux est celle d'un intermédiaire entre deux mondes. Orta l'explique ainsi :

Pour les missionnaires, les catéchistes dans leur ensemble incarnent la séparation entre le visible et l'invisible, le dit et le non-dit, et négocient l'espace entre les deux. Un prêtre suggérerait que c'est dans ce que les catéchistes ne lui disent pas, dans ce qu'ils font et disent lorsqu'ils sont dans leurs communautés, que le vrai travail d'évangélisation se trouve. (ORTA, 2004, p. 155)²

elaborar planes de acción pastoral que aseguren la preparación de los animadores laicos que asistan a sus comunidades en íntima comunión con el párroco y el obispo. » in. (LAFUENTE LARRAURI, 1996, p. 16)

¹ En référence à (LAFUENTE, juillet 1979).

² Traduit par nos soins du texte original : « *For pastoral workers the catechists at once embody the separation between the seen and the unseen, the said and the unsaid, and negotiate the space between them. One priest*

L'animateur n'est pas seulement un interprète dans le domaine linguistique, il est aussi un passeur culturel, qui adopte le message chrétien et le traduit selon les références andines. En effet, la compréhension de la foi catholique ne peut être comprise qu'à travers les prismes culturels et les modes d'expression locaux.

Les catéchistes remplissent donc un rôle de médiateur et d'informateur tant pour les missionnaires que pour les populations parmi lesquelles ils vivent.

2- Profil et nombre des catéchistes

Les animateurs peuvent être nommés par les missionnaires ou bien choisis par leur communauté.

Ce sont indifféremment des hommes ou des femmes, célibataires ou mariés¹. Ils doivent être majeurs, « chrétiens engagés », avoir le désir de servir, et être élus par leur communauté sur des critères de « bonne conduite et réputation » (LAFUENTE LARRAURI, 1996, pp. 18-21). Chaque village ayant un ou plusieurs catéchistes*, la population choisit souvent des couples, comme le décrit une Franciscaine Missionnaire de Marie :

[...] parfois la femme peut s'engager, le mari peut en avoir le désir mais peut-être qu'il n'aime pas parler, il n'aime pas rassembler le village, faire la célébration de la Parole, alors la dame [pallie]... Et *vice versa* : le mari veut et la femme n'a pas la capacité, donc elle appelle simplement [la population] mais elle ne peut pas leur expliquer l'Évangile, elle ne peut pas faire la célébration, alors c'est lui qui le fait. (Franciscaine Missionnaire de Marie, 2013)²

Ainsi, les couples coopèrent dans un même travail et leurs qualités se complètent.

De par l'autorité spirituelle ainsi conférée, le statut de catéchiste revêt un certain prestige. Cependant, du fait de leur très faible niveau d'instruction, les missionnaires ont des difficultés à former ces évangélisateurs.

3- Formation des catéchistes

Les sessions de formation sont loin d'être faciles. Il s'agit de s'adapter à un public peu enclin aux abstractions.

suggested that it is in what the catechists do not tell him, in what they do and say while concealed in their communities, that the real work of evangelization is to be found. »

¹ En 1979, la paroisse de huanca et Lluta comptait 39 animateurs dont 9 femmes, pour 14 villages.

² Entretien réalisé et traduit par nos soins : « [...] a veces la señora se puede comprometer, el esposo a veces puede tener el deseo pero de pronto no le gusta hablar, no le gusta juntar al pueblo, hacer la celebración de la Palabra, entonces la señora. Entonces de pronto es al revés: el otro quiere, el esposo, y la esposa no tiene esa capacidad, entonces simplemente llama pero no les puede explicar el evangelio, no puede hacer la celebración, entonces él lo hace. »

En effet, l'absence d'instruction des catéchistes est problématique pour eux et pour leurs formateurs. Le père Lafuente décrit la première session d'initiation des catéchistes dans sa paroisse* :

En octobre 1979 nous avons, à Huanca, la première semaine de formation. Quatorze animateurs y assistèrent. [...] Je me rendis compte que la tâche serait ardue et pénible. La majorité d'entre eux n'avait pas terminé le primaire et très peu étaient arrivés jusqu'au secondaire. Deux seulement avaient réussi à le terminer. Ils rencontraient beaucoup de difficultés à lire. Ils écrivaient très lentement et d'un graphisme presque illisible. Leurs mains calleuses et grossières, habituées au rude travail des champs, n'arrivaient pas à passer les pages d'un livre. La Bible était pour eux une énigme et le catéchisme inconnu. (LAFUENTE LARRAURI, 1996, p. 20)¹

Cette observation s'apparente beaucoup au constat des assembléistes* sur la formation des prédicateurs autochtones :

L'Institut Biblique National, dans sa première étape en tant que IBAD² de 1935 à 1983, correspondit à son temps, et se caractérisa par une souplesse dans l'admission de ses étudiants qui, dans le meilleur des cas n'avaient pas d'instruction secondaire complète (sauf quelques exceptions) et dans le pire des cas avaient une instruction primaire incomplète. (ZAVALA HIDALGO, 1989, p. 113)³

Il s'agit de convertir des paysans illettrés en des professeurs d'éducation religieuse. Aujourd'hui, quelques jeunes issus des communautés s'orientent vers des études théologiques. Ils sont encouragés et stimulés tout au long de leur scolarité puis envoyés à l'université. Mais, contrairement à leurs parents, ils ne retournent pas dans leurs villages. Les curés* doivent continuer leur collaboration avec les *comuneros** moins instruits qui restent sur place.

Malgré le manque d'instruction des catéchistes*, les missionnaires et les communautés qu'ils servent peuvent compter sur leur motivation, qui se traduit notamment dans leur assiduité aux formations. En effet, le nombre des personnes présentes aux sessions montre une participation régulière (LAFUENTE LARRAURI, 1996, pp. 20, 25, 65, 69 et 78) alors que les obstacles sont nombreux et difficiles à dépasser. Carlos Lafuente raconte le voyage de deux animateurs de Querque qui, pour se rendre à leur formation à Huanca, firent en deux

¹ Traduit par nos soins du texte original : « *En octubre de 1979 se tenía, en Huanca, la primera semana de formación. Asistieron 14 animadores. [...] Me di cuenta en seguida de que la tarea ría [sic] ardua y penosa. La mayoría de ellos no había completado su educación primaria y muy pocos habían llegado a la secundaria. Sólo dos habían logrado concluirla. Encontraban gran dificultad en la lectura. Escribían con lentitud y rasgos casi ilegibles. Sus manos callosas y toscas, acostumbradas al rudo trabajo del campo, no acertaban a pasar las páginas de un libro. La Biblia era para ellos un enigma y el catequismo desconocido.* »

² Institut Biblique des Assemblées de Dieu.

³ Traduit par nos soins du texte original : « *El Instituto Bíblico Nacional en su primera etapa como IBAD desde 1935 hasta 1983 respondió a su tiempo, y se caracterizó por una flexibilidad en la admisión de sus estudiantes, quienes en el mejor de los casos no tenían instrucción secundaria completa (salvo algunas excepciones) y en el peor de los casos contaban con una instrucción primaria incompleta.* »

jours un voyage qu'ils faisaient d'habitude à pied en dix heures. Le prêtre leur avait conseillé de faire le trajet en bus et leur avait promis de le leur rembourser. Le jour du départ, ils partirent donc au matin, à pied, jusqu'à l'arrêt de bus, à six kilomètres de leur maison. À la fin de la journée, le bus n'était toujours pas passé. Ils se rendirent dans un autre village¹, où ils pourraient prendre un autre car. Ils dormirent dans cette communauté, chez des parents, puis partirent à trois heures du matin pour rejoindre le bus qui devait les transporter jusqu'à une correspondance. Malheureusement, dû à un contrôle de police dans le véhicule, le voyage prit du retard et ils ne purent arriver à temps pour le départ suivant. Ils firent donc quatre kilomètres à pied pour rejoindre, à trois heures de l'après-midi, un camion de lait en partance pour Huanca. Le véhicule ne partit qu'à six heures du soir –dans la nuit. Trois heures plus tard, les catéchistes arrivaient à destination, transis de froid et couverts de poussière –faute de place, ils avaient dû voyager sur le toit (LAFUENTE LARRAURI, 1996, pp. 31-32). Les catéchistes font donc beaucoup de sacrifices pour participer aux sessions. Cela montre combien ils prennent leur rôle à cœur.

Pourtant, certaines formations durent une semaine entière. Cela demande concentration et endurance de la part des animateurs :

Nous nous réunissions chaque mois à Huanca trois jours et, chaque année, nous avions à Arequipa une rencontre-retraite d'une semaine complète et qui était dirigée, presque toujours, par le père Antonio Goicoechea, religieux franciscain de notre fraternité d'Ocopa, spécialiste en Écriture Sainte et surtout dans l'art difficile de soutenir l'attention et l'intérêt d'élèves qui, pendant vingt ans ou plus, n'avaient pas lu un livre, n'avaient pas écrit une page, n'avaient pas chanté une chanson religieuse, ne s'étaient pas assis à un bureau. (LAFUENTE LARRAURI, 1996, p. 20)²

Les paysans ont une vie très physique. Rester assis requiert patience et persévérance. Comprendre les conférences représente un exercice intellectuel auquel ils ne sont pas habitués. Malgré tout, ils se plient à cette discipline et s'intéressent aux sujets soulevés.

Les formateurs s'adaptent également à leur public : les sessions comportent une dimension pratique. Elles se veulent utiles au vu des nécessités humanitaires des villages des hautes Andes. C'est la raison pour laquelle le curé* fera intervenir des professionnels en santé, nutrition, agriculture, élevage et reboisement (LAFUENTE LARRAURI, 1996, p. 21).

¹ Majes.

² Traduit par nos soins du texte original : « *Nos reuníamos mensualmente en Huanca durante tres días y, anualmente, teníamos en Arequipa un encuentro-retiro de una semana completa de duración y que era dirigido, casi siempre, por el P. Antonio Goicoechea, religioso franciscano de nuestra Fraternidad de Ocopa, especialista en Sagrada Escritura y más todavía en el difícil arte de mantener la atención y el interés de alumnos que, durante veinte o más años, no habían leído un libro, no habían escrito una página, no habían cantado una canción religiosa, no se habían sentado en una carpeta.* »

En outre, les catéchistes* apprécient ces réunions, qui leur apportent plus de légitimité vis-à-vis de la population locale dans son ensemble.

La charge d'animateur représente un sacrifice en termes de rendement. En plus de ses services auprès de sa communauté, il doit aussi dégager du temps et de l'énergie pour sa formation. De plus, les *comuneros** travaillent sept jours par semaine du lever au coucher du soleil. Si la paroisse* ne dédommageait pas les coûts de déplacement et les jours chômés pour les sessions, le service de catéchiste constituerait un vrai danger pour la survie de la famille (LAFUENTE LARRAURI, 1996, p. 69)¹. Si le catéchiste est nécessairement bénévole, il ne doit pas pour autant assumer cette responsabilité au détriment de ses proches. C'est pourquoi il touche une somme suffisante pour pallier les dépenses liées à leur service et les heures de travail perdues.

Par conséquent, la formation des catéchistes doit faire face à trois difficultés majeures, à savoir leur manque d'instruction, leur relative indisponibilité due à leur rythme de travail, et leur pauvreté souvent extrême. Néanmoins, leur motivation, leur capacité unique à expliquer la foi en des termes et des images très simples ainsi que l'attention des missionnaires vis-à-vis de leurs besoins matériels, sont autant de leviers qui leur permettent malgré tout de se former et d'accomplir leurs tâches.

En somme, le message chrétien est transmis en premier lieu dans les assemblées de fidèles au cours desquelles –chez les catholiques– les sacrements sont célébrés et –dans toutes les Églises– la Parole de Dieu est expliquée. Les villageois sont préparés aux sacrements par les catéchistes* et par les communautés religieuses le cas échéant. Quant à la Bible, ce sont les catéchistes et les prédicateurs qui la lisent et la rendent accessible aux *comuneros**. Elle est l'élément central de la foi chez les évangéliques, c'est pourquoi ces derniers l'ont rapidement traduite dans la langue vernaculaire des altitudes. Ainsi, les prédications en sont plus claires et les personnes alphabétisées ont un accès direct au texte. En outre, l'évangélisation répond à un appel pressant de la part des autochtones : n'ayant pas accès à une instruction décente, ils se sentent ignorants et ont soif de connaissance. Ces sociétés très pauvres se considèrent comme très dépendantes des divinités ou de Dieu, c'est pourquoi la connaissance religieuse leur paraît primordiale. Elles la perçoivent comme une sorte de mode

¹ Les agents pastoraux reçoivent donc à chaque rencontre tous les livres et le matériel nécessaire à leur travail comme catéchistes, et une modeste somme d'argent en fonction de la distance parcourue pour se rendre à Huanca : « *Se les paga 12 soles a los de la margen derecha del río Pichirigma y 8 soles a los de la margen izquierda. A los de Querque se les paga 20 soles.* » *Idem*, p65; « *Les pagamos 15 soles a los de Lluta, 12 soles a los de Taya y 6 soles a los de Huanca. La reunión dura tres días, como de costumbre. El día 26, domingo, después de Misa, y última charla, regreso a Arequipa.* »

d'emploi pour obtenir des rendements agricoles, la santé et l'harmonie sociale. À travers les catéchistes –chez les catholiques–, ces enseignements et ces prières communes peuvent avoir lieu malgré l'indisponibilité des prêtres et des religieux. Ces derniers leur offrent une formation régulière afin qu'ils puissent les représenter dans leurs communautés et servir d'interprète culturel entre le curé* et le peuple. Cependant le rôle des animateurs ne suffit pas : les communautés ressentent le besoin de recevoir les visites des missionnaires, en particulier du prêtre. Aux yeux des villageois, leur simple présence semble avoir plus d'importance que leurs œuvres ou leurs discours. Néanmoins, les missions passent aussi par l'assistance aux populations vulnérables.

II- ACTIVITÉS MISSIONNAIRES HUMANITAIRES

Le rôle des entités missionnaires et leurs impacts ne peuvent être compris qu'à la lumière de leurs œuvres. Les conséquences les plus évidentes de leurs activités sociales peuvent être mesurées par l'amélioration du niveau de vie des autochtones : alimentation, habillement, habitat et infrastructures. Dans une perspective plus durable, elles peuvent également être évaluées en termes d'alphabétisation, de scolarisation et d'assimilation de normes sanitaires. Enfin, les missions contribuent à la vie sociale et à l'accès aux soins, notamment dans les villages où les missionnaires sont les seuls intervenants extérieurs ou les seuls catalyseurs pour toute assistance aux populations.

A- Actions à visées matérielles

Du fait de la pauvreté matérielle et du difficile accès aux zones d'échange, la survie des habitants de la haute Cordillière tient à un régime alimentaire de base très peu varié : pommes de terre, tubercules et fèves, quelques céréales dans les zones les plus basses, accompagnées de viande les jours de fête. De plus, le froid de l'hiver et les pluies torrentielles de l'été sont des contraintes particulièrement pénibles pour des populations qui n'ont ni chauffage ni vêtements imperméables. Ces observations conduisent les missionnaires à se préoccuper des nécessités les plus urgentes des peuples qu'ils cherchent à évangéliser.

1- Apport de denrées et de vêtements

L'assistance matérielle des communautés semble être une part plus importante des missions chez les catholiques que chez les évangéliques et les sectes –généralement plus tournés vers l'évangélisation directe.

Néanmoins, toutes les Églises pratiquent l'apport ponctuel de biens matériels aux autochtones. Le pasteur Ruben Dioses, de l'Église Pentecôtiste à Arequipa, relate une expérience missionnaire dans la haute Cordillère cusquéenne. Une année¹, pour Noël, il décide de se rendre dans une communauté d'altitude avec une petite équipe de son Église, pour y apporter des *panetones*² et du chocolat chaud³. En arrivant, il rencontre le

¹ Le pasteur ne précise pas laquelle.

² Brioche d'origine italienne.

³ Goûter typique de Noël.

« *dirigente** »¹ et lui demande la permission de distribuer un goûter aux habitants du village. Ce dernier lui répond que depuis des années, il demande au maire de la commune de leur en offrir un à l'occasion de Noël, mais en vain (DIOSES, 2012). Les *comuneros** sont donc particulièrement réceptifs à ce geste, qui devient une bonne façon d'entrer en contact avec les populations en vue de leur évangélisation.

En revanche, pour certains pasteurs, l'assistance matérielle vient loin derrière l'évangélisation en termes de priorité. Eugenio Masías, pasteur du Mouvement Missionnaire Mondial (Pentecôtiste) à Cusco, déclare :

Généralement, nous ne donnons de l'aide qu'aux frères qui sont dans l'Église. Pas aux personnes extérieures mais aux frères eux-mêmes. Selon notre possibilité, parce que nous ne recevons d'aide de personne. Nous faisons tout avec les ressources de l'Église elle-même. Disons que le jour de la fête des mères, nous faisons une collecte de denrées. Ils apportent du riz, ils apportent du sucre, ils apportent du lait, etc., etc. Et nous faisons des paniers avec les denrées et nous les offrons à toutes les mères. C'est une manière d'aider ceux qui n'ont rien. D'autres sont malades et ils passent par un moment difficile, et ils n'ont rien, nous voyons comment les [aider] dans la mesure de nos moyens. (MASÍAS, 2012)²

Cette Église n'effectue pas de collecte si ce n'est auprès des personnes qui assistent au culte. Pour le pasteur Masías, le partage des ressources n'est pas un moyen d'évangéliser, mais plutôt un geste de fraternité envers les personnes converties. Ces dernières sont considérées comme les membres d'une même famille, qui s'appellent « frère » et « sœur » entre eux, et c'est en vertu de ces liens que les ressources de l'Église leur sont ouvertes.

Pour ce qui est des catholiques, la majorité des missionnaires essaie de répondre aux nécessités matérielles des populations. Ceux qui sont étrangers font souvent jouer leurs réseaux sociaux dans leurs pays d'origine, afin de financer des projets dans les communautés andines. En outre, les congrégations* envoient des dons d'un endroit à l'autre du pays par le biais de réseaux internes. Ainsi, les Franciscains Capucins étant implantés à la fois dans un quartier aisé de Lima et un quartier modeste d'Arequipa, les paroissiens de Lima envoient des dons à Arequipa par le biais de la congrégation :

C'est devenu une tradition d'une certaine manière, le fait qu'ils nous envoient des vêtements de Lima en période de gelées, comme actuellement³. Des vêtements utilisés, mais en bon état, avec des couvertures neuves, des bottes en caoutchouc pour les enfants. Parce que,

¹ Chef de village.

² Entretien réalisé et traduit par nos soins : « *Generalmente, la ayuda se la damos a los hermanos que están en la Iglesia. No a los de afuera, sino a los mismos hermanos. De acuerdo a nuestra posibilidad, porque no recibimos ayuda de nadie. Todo lo hacemos con los mismos recursos propios de cada Iglesia. Digamos, el día de la madre, que nosotros hacemos una marcha de víveres. Traen arroz, traen azúcar, traen leche, etc, etc. Y eso formamos canastas de víveres y se lo regalamos a todas las madres. Es una manera de ayudar a los que no tienen. Otros están enfermos y están pasando algún momento duro, y no tienen, también vemos la manera de [ayudar] hasta donde podemos. »*

³ En juillet.

comme il y a des zones de neige, les enfants portent leurs fameuses « *ojotas* »¹... Mais par temps de neige, il est douloureux de voir les enfants avec les « *ojotas* ». [...] moi je leur ai porté [des bottes] par exemple dans les zones hautes là où je suis allé, c'est-à-dire Huarocopalca, Checcotania, Chuwa, Tolconi, qui sont des zones où il neige, parce qu'on dépasse les 5 000 [mètres d'altitude]. (Piero, 2013)²

Lors des missions, ce missionnaire s'efforce de pallier la misère, car si la priorité reste l'évangélisation, elle n'exclut pas l'aide matérielle.

Les missionnaires urbains préparent généralement leur sortie missionnaire longtemps à l'avance afin de rassembler vêtements, couvertures et vivres à apporter dans les communautés d'altitude. Tous les ans à Noël, les pères clarétiens accompagnent un groupe d'élèves d'Arequipa pendant une semaine³, dans les villages de la paroisse* de Huanca et Lluta (Caylloma, Arequipa). Le père Víctor Matute décrit leur manière de procéder à la collecte et la distribution des biens :

[...] on apporte tout ce que l'on peut : vêtements, médicaments, –comme c'est juste avant Noël– jouets. [Faisiez-vous une collecte ici dans la paroisse ?] Ici dans la paroisse, auprès de toutes les personnes qui viennent. On les prévient : « Nous partons en mission et vous pouvez collaborer de nombreuses manières. » [...] ils arrivent à faire [...] parfois jusqu'à quatrevingt paniers de vêtements [...] pour cinq villages. [...] Et ils sont triés par catégorie. Parce qu'on les apporte ici comme dons, mais à un moment on les trie : vêtements d'enfants, vêtements d'hommes, d'adultes, vêtements de femmes, enfin bon. On les lave, on les met dans des sacs plastiques, on ne peut pas les emporter n'importe comment. Je répète qu'on les trie, parce que parfois on nous apporte des déchets, des vêtements inutilisables, donc on les retire, et on emporte le reste. Celui qui coordonne est le prêtre. Parce que si par exemple on apporte, je ne sais pas, cinq sacs de vêtements d'hommes, et il y a seulement quatre hommes dans la communauté, on les répartit et ensuite on les rapporte au prêtre pour qu'il l'emporte dans un autre lieu où l'on en aura l'usage. Mais c'est parfois impossible de le savoir à l'avance, enfin plus que le savoir à l'avance, le savoir précisément, parce que [les villages] changent d'une année sur l'autre. (MATUTE, 2013)⁴

¹ Sandales solides et bon marché fabriquées à partir de chambres à air et utilisées massivement dans la Cordillère.

² Entretien réalisé et traduit par nos soins : « [...] *ya se ha ido en cierta manera formalizando el hecho de que en el tiempo del friaje, que es esta época, ellos nos envían ropa de Lima. Ropita usada, pero en buen estado, inclusive nos envían frazadas nuevas, botitas de jebe para los niños. Porque como hay zonas de nieve, y los niños suelen usar sus famosas ojotas, pero en el tiempo de nevado pues, resulta ser dolorosa ver a los niños con ojotas [...] yo las he llevado por ejemplo a las zonas altas allí donde he estado, es Huarocopalca, Checcotania, Chuwa, Tolconi, que son zonas donde nieva, porque pasa los 5 000.* »

³ Celle qui suit les évaluations bimestrielles.

⁴ Entretien réalisé et traduit par nos soins : « [...] *se lleva todo lo que se pueda llevar: ropa, medicinas, como es previo a Navidad, juguete. [¿Eso colectaban aquí en la parroquia?] Aquí en la parroquia, con toda la gente que viene. Se avisa, “nos vamos a la misión, y pueden colaborar de muchas maneras.” [...] llegan a hacer a veces hasta ochenta costales de ropa [...] para cinco pueblos. [...] Y se clasifica qué es la ropa que traen. Porque traen acá de donación, pero hay un momento en que se clasifica: ropa de niños, ropa de varones, de adultos, ropa de mujeres, en fin. Se lava, se embolsa, no se puede llevar de cualquier manera. Repito se clasifica, porque a veces traen basura, ropa inservible, entonces eso se descarta, y se lleva. Entonces ya queda como coordinador el sacerdote. Porque si por ejemplo llevamos, no sé, cinco bolsas de ropa de hombres y hay sólo cuatro hombres en la comunidad, se reparte y luego se regresa al sacerdote para que él lo lleve a otro lugar donde se aproveche. Pero es a veces imposible detectar, bueno más que detectar, saber con rectitud, porque de un año a*

Du fait de leur collaboration avec le curé* de la paroisse* d'altitude, ces missionnaires peuvent anticiper les besoins des populations. Ainsi, ils préparent des dons matériels avant chaque départ.

Au sein de l'institut dirigé par les Franciscains de La Recoleta à Arequipa, les élèves de quinze à seize ans, se rendent dans cette paroisse de Huanca et Lluta tous les ans pour Noël, accompagnés du religieux responsable, frère Víctor. Ils y restent une semaine, logeant chez les sœurs Dominicaines de la Doctrine Chrétienne et visitant plusieurs villages par jour. Un mois avant leur voyage, ils initient une collecte auprès de leurs camarades. Ils peuvent ainsi apporter de la nourriture et des vêtements dans les communautés (URDAY, 2013). C'est aussi la manière de procéder des élèves des Dominicaines enseignantes d'Arequipa. Elles collectent les dons matériels chez elles et auprès de leurs camarades. Dès leur arrivée à Chuquibamba (Caylloma, Arequipa), elles en apportent une petite partie dans les villages mais en confient l'essentiel aux Sœurs Dominicaines de la Doctrine Chrétienne qui sont sur place. Ces dernières connaissant mieux les nécessités de chaque famille, elles sont plus à même de répartir les dons selon les besoins des populations (Dominicaine Enseignante, 2013).

Les missionnaires pensent à apporter le matériel de première nécessité depuis la ville jusque dans les villages d'altitude. Ils œuvrent pour que les populations puissent se nourrir et se protéger du froid, mais ils n'oublient pas non plus les besoins en voies de communication et en constructions.

2- Acquisition d'infrastructures et de bâtiments

Outre les œuvres sociales visant à approvisionner, orienter et épauler les habitants des villages pauvres, un certain nombre de missionnaires ont laissé leur empreinte dans la haute Cordillère, pour y avoir fait parvenir les routes, l'électricité, y avoir construit des ponts, des écoles, des églises, avoir restauré celles qui étaient sur place ou remis en état les canaux d'irrigation.

À la charnière entre le matériel et le spirituel, la construction de lieux de culte est l'une des attentes exprimées par les autochtones. Si ces derniers n'ont ni le temps ni la motivation d'arranger leurs maisons ou de fabriquer des enclos pour leurs animaux, en revanche, ils en ont pour s'aménager un lieu de culte. Le père Lafuente souligne à plusieurs reprises cette insistance de la part des locaux, lesquels lui écriront une lettre pleine d'enthousiasme pour lui rappeler qu'ils sont prêts à commencer la construction de leur Église (LAFUENTE

LARRAURI, 1996, pp. 35-36). À peine lettrés ou pas du tout pour la plupart, les *comuneros** de Mocca expriment par ce geste leur enthousiasme pour le projet de lieu de culte dans leur village. Les ressources, en termes de temps comme d'argent, sont facilement mobilisées lorsqu'il s'agit de contribuer à une œuvre religieuse. La figure emblématique locale de ce genre d'œuvre missionnaire est, sans aucun doute, le père Lafuente. Sur la durée¹ de sa mission comme curé* de la paroisse* de Huanca et Lluta (Caylloma, Arequipa) il a fait construire des routes et des pistes carrossables² « sur un terrain extrêmement dur et accidenté et sans autre outil que des pelles et des pioches »³, des écoles et chambres pour accueillir des instituteurs, des églises⁴ et des réservoirs d'eau⁵, et il a installé des panneaux solaires⁶ ainsi qu'une mini-centrale hydro-électrique⁷ (LAFUENTE LARRAURI, 1996, pp. 33-34, 37 et 96-97). Outre les éléments immédiatement utiles pour la vie des villages et l'activité missionnaire, le père Lafuente se préoccupe également de faire construire un sanctuaire afin d'y vénérer l'image du *Señor de Huanca*, représentant le Christ flagellé :

La dévotion au *Señor de Huanca* vient du XVII^e siècle, dans le district de San Salvador, province de Calca, à cinquante kilomètres de Cusco. Pendant trois siècles et demi, elle a perduré et s'est étendue sur tout le Pérou où elle compte d'innombrables dévots qui, chaque année, vont visiter [le sanctuaire] pour sa fête, le 14 septembre, depuis les villages et lieux les plus retirés de la montagne, et aussi depuis les villes, et même depuis le pays voisin de la Bolivie. (LAFUENTE LARRAURI, 1996, p. 45)⁸

L'image est originaire du village de Huanca de la province de Calca, dans la région de Cusco. Néanmoins, elle est particulièrement vénérée dans le chef-lieu de la paroisse, le bourg de Huanca de la province de Caylloma, dans la région d'Arequipa, depuis des temps immémoriaux : « le fait que ce village s'appelle Huanca aura pu motiver quelque curé ou fidèle à apporter la représentation au temple [paroissial]. » (LAFUENTE LARRAURI, 1996, p. 45)⁹. Le père Lafuente fera également ériger une croix de six mètres de haut, « sur le

¹ Dix-neuf ans.

² La route de Huanca à Lluta ainsi qu'une piste allant de Taya à Mocca, en passant par Cuñirca

³ Traduit par nos soins du texte original : « [...] en terreno sumamente duro y escabroso y sin más herramientas que lampas y picos. Cuatro años de trabajo. »

⁴ À Mocca, Cuñirca, Toroy, Ccasau, Querque, Puccro, Tanccaya, Toccroyo, Malata et SanBasilio.

⁵ À Pacha, Pichincha et Hatun Pata.

⁶ Pour les églises de Lluta, Taya, Querque, Cuñirca, Mocca, Malata, Toccroyo, Tanccaya et Puccro.

⁷ À Taya.

⁸ Traduit par nos soins du texte original : « La devoción al Señor de Huanca tiene su origen en el siglo XVII en el distrito de San Salvador, provincia de Calca, a cincuenta kilómetros del Cusco. Durante tres siglos y medio se ha mantenido y venido difundiendo por todo el Perú donde cuenta con innumerables devotos que todos los años acuden a visitarlo en su festividad, el día 14 de setiembre, desde los pueblos y lugares más recónditos de la serranía, y también desde las ciudades e, incluso, desde el vecino país de Bolivia. »

⁹ Traduit par nos soins du texte original : « El hecho de que este pueblo se denomine Huanca pudo haber influido

sommet des crêtes qui font penser à l'(esplanade) d'une cathédrale », taillée dans la pierre d'Arequipa, et visible à 15 kilomètres à la ronde (LAFUENTE LARRAURI, 1996, p. 51)^{1,2}

Les Églises évangéliques œuvrent elles aussi pour le développement des infrastructures, avec en particulier l'installation et l'émission d'ondes radio. En effet, l'Église presbytérienne de Huanta, par exemple, relaie et émet la Radio Amauta, une des rares stations qui parviennent aux villages très reculés : « La radio a 52 ans. Ce sont les fondateurs de l'Église à Huanta qui l'installèrent. Elle couvre une distance très étendue et elle dessert toutes les dénominations » (BELLIDO, 2013)³. Les évangéliques participent donc également au développement et à l'ouverture des villages par le biais des infrastructures. Toutefois, ces investissements sont d'abord faits en vue de faciliter l'évangélisation.

Le développement d'infrastructures semble donc être un des rôles joués par les missionnaires dans les communautés enclavées, répondant ainsi au besoin d'ouverture des communautés.

3- Évaluation des besoins

Si les activités présentées sont directement orientées vers les personnes, les missions ponctuelles en équipes sont souvent l'occasion de relever un ensemble de données pour le curé* de la paroisse*.

En effet, les excursions missionnaires de groupe, réparties dans divers villages, permettent de recenser la population et ses caractéristiques, d'énumérer ses besoins, et ainsi de préparer les missions suivantes. C'est l'une des activités menées par les élèves des pères clarétiens d'Arequipa :

Pour un curé, il est impossible de recenser les personnes, mais si une délégation vient et [...] une ou deux personnes, ou plus, [se rendent] dans les communautés, ce sont des informations très précieuses. Parce qu'elles permettent [d'observer] « ah, donc il y a tant d'habitants, et aucun couple n'est marié, les enfants ont tel et tel âge... » « Il y a un catéchiste*, dans les autres il n'y en a aucun », enfin bon. Cette information, enfin, l'information en général, est fondamentale. Mais il y a aussi des missions spécifiques, on ne va pas seulement prêcher, on ne va pas seulement faire des célébrations. Et même s'il n'y a pas de recensement spécifique, on fait quand même une visite générale. Tu ne prêches pas toujours, mais par exemple, à l'occasion de la visite on tire forcément des conclusions. « Actuellement la communauté est plus unie », « désunie », « il y a un problème dans la communauté », « le problème de

para que algún párroco o feligrés trajera la imagen al templo. »

¹ Traduit par nos soins du texte original : « *Sobre la cima de los riscos que semejan las españadas de una catedral* ».

² Cf. Partie 3, I-, B-, 3- Nouveautés dans les pratiques catholiques.

³ Entretien réalisé et traduit par nos soins : « *La radio tiene 52 años. Los fundadores de la Iglesia en Huanta son los que la instalaron. Cubre una distancia muy amplia, y ayuda a todas las denominaciones.* »

l'eau », « le problème de la violence », « il y a un problème en ce moment et c'est l'alcool ». (MATUTE, 2013)¹

Les missions de groupe en particulier permettent de recenser les populations pour une meilleure évaluation des besoins et, ainsi, une bonne répartition des dons.

De plus, les nécessités sont consignées dans les écrits des prêtres. En effet, un certain nombre de missionnaires rédigent leurs mémoires de mission. C'est le cas du père Carlos Lafuente Larrauri, qui rend compte de ses missions dans *La Parroquia de Huanca y Lluta (Caylloma, Arequipa): Apuntes para la historia*, et du père Giovanni Salerno dans *Avec Dieu, en mission dans les Andes*. Ces rapports leur permettent d'effectuer un travail réflexif sur l'œuvre accomplie, les besoins ressentis et leur rôle dans la vie des communautés. En ce sens, le père Salerno demande aux missionnaires de bien connaître les personnes qu'ils servent : « Il faut faire tous les efforts possibles pour connaître les pauvres, surtout ceux du Tiers-Monde, parce que si nous ne les connaissons pas, nous ne pouvons pas les aider » (SALERNO, 2002-2003, p. 112). Les écrits des missionnaires expérimentés permettent d'informer leurs successeurs.

Ainsi, dans les paroisses* d'altitude, le missionnaire a aussi un rôle d'observateur. Autant que possible, il fait l'état des lieux de la situation matérielle, sociale et sanitaire des *comuneros**.

Si les missionnaires jouent un rôle dans l'amélioration des conditions matérielles dans lesquelles les villages autochtones évoluent, cette responsabilité est plus ou moins prioritaire selon les Églises. Les catholiques se sentent responsables prioritairement du bien-être de l'ensemble de la population placée sous leur autorité spirituelle, tandis que les évangéliques et les sectes accordent moins de place à ce type d'aide, privilégiant d'autres formes d'œuvres humanitaires, comme l'instruction².

¹ Entretien réalisé et traduit par nos soins : « *Para un párroco, es imposible hacer un censo, pero si viene una comisión y [...] una o dos o las que sean a las comunidades, son informaciones valiosísimas, valiosísimas. Porque hace que la comunidad "ah, pues hay tantos habitantes, de los cuales ninguno está casado, los niños tienen tales edades, en fin, lo que sea."* "Hay un catequista, en las demás, no hay ningún catequista", en fin. Esa información, bueno, la información en general es fundamental. Pero también se hacen misiones específicas, no solamente se va a predicar, no solamente se va a celebrar. Y aunque no haya específicamente un censo, pero sí se da una visita en general. No siempre predicas, pero sí por ejemplo, en la visita sí o sí, se sacan conclusiones. "Ahorita la comunidad pues está más unida", "desunida", "hay un problema en la comunidad", "el problema del agua", "el problema de la violencia", "hay un problema ahorita que es el alcohol", o sea en fin. »

² Bien que l'instruction ne constitue pas sa priorité (qui s'oriente plutôt vers le bien-être des populations), l'Église catholique, étant l'entité religieuse prédominante, est la première éducatrice dans les hautes Andes.

B- Œuvres éducatives

Les missionnaires dispensent l’instruction principalement en ville, invitant les enfants des familles d’altitude à être pensionnaires dans leurs écoles des capitales provinciales ou régionales.

1- Écoles

En termes qualitatifs, c’est l’Église catholique qui est la plus investie dans l’éducation : outre ses propres écoles, elle est également présente dans les structures publiques. Cependant, les presbytériens –de la branche écossaise– et les adventistes font eux aussi de l’instruction une de leurs priorités.

En effet, les presbytériens arrivent au Pérou en deux vagues à vingt ans d’intervalle. : « Ceux de la branche écossaise arriv[ent] avec John A. Mackay en 1917 et les nord-américains avec Hitchcock en 1937 » (LUYO VENEGAS, 2008, p. 113)¹. La mission écossaise crée des œuvres éducatives en milieu urbain tandis que les Américains évangélisent les populations autochtones par le biais du colportage. Les premiers ne participent à la scolarisation des enfants que dans la mesure où ces derniers migrent vers la ville. Quant aux seconds, ils évangélisent les communautés des hautes Andes mais ne dirigent pas d’écoles. Les initiatives éducatives évangéliques touchent peu les sociétés d’altitude.

En revanche, pour ce qui est des catholiques, si l’éducation se fait surtout dans les villes, il existe néanmoins des initiatives dans des bourgades de montagne. Dans la haute Cordillère d’Arequipa, les Franciscaines Missionnaires de Marie, présentes à Huanca de 1975 à 2011, dirigent un Centre de Spécialisation Professionnelle (*C.E.Pro*)² où elles enseignent la couture, le tricot, le tissage et l’informatique :

[...] la couture, c’est pour les femmes, les mères de famille, les mères célibataires, qu’elles sachent coudre, c’était cela l’objectif, ou qu’elles sachent tisser leurs pulls et les vendre, parce que c’est cela l’intérêt : si elles ne se promeuvent pas, où [peuvent-elles puiser les ressources] pour leur propre famille ? [...] Ensuite nous avons ouvert l’informatique, comme la technologie commençait à avancer, alors nous nous sommes dit que les garçons voulaient Internet et connaître un peu les programmes. Alors nous avons ouvert un autre volet de formation, et cela a fonctionné, surtout pour les jeunes. Disons que les élèves de l’école

¹ Traduit par nos soins du texte original : « *Los de la línea escocesa arribaron con John A. Mackay en 1917 y los norteamericanos con Hitchcok en 1937.* »

² En haute cordillère, ces religieuses dirigent encore actuellement un *C.E.Pro* dans l’Apurímac (Villa el Salvador, Miguel Grau).

participaient : comme cela se passait l'après-midi¹, [les sœurs] accueillait beaucoup [d'élèves]. (Franciscaine Missionnaire de Marie, 2013)²

Cette initiative éducative est modeste : du fait de sa situation géographique, elle profite à peu de personnes. Néanmoins, elle offre aux habitants de Huanca des formations professionnelles à proximité de chez eux. Par conséquent, les autochtones élargissent leurs perspectives professionnelles sans avoir à s'exiler en ville pour y étudier.

Dans la même paroisse*, le père Carlos Lafuente a fait construire des écoles dans différents villages en altitude, invitant l'État à y envoyer les instituteurs. Malheureusement, le personnel enseignant déserte aujourd'hui certains villages, à l'instar de Mocca, dans la commune de Taya (paroisse de Huanca). En effet, faute de contrôle de la part de l'Éducation Nationale, les professeurs arrivaient le mardi, ils repartaient le jeudi, et sur place, ils n'effectuaient qu'une partie de leurs heures. Par conséquent, les habitants du village préfèrent envoyer leurs enfants à Taya, le chef-lieu de commune, voire déménager à Arequipa, laissant un à deux membres de la famille sur place pour le travail des champs et le soin des animaux. Aujourd'hui, la population de Mocca est vieillissante. Plus aucun enfant n'y réside. En l'absence d'école, les villages se vident, preuve que les structures éducatives confiées à l'État par les missionnaires ne tiennent pas toujours.

En revanche, les structures éducatives tenues par les missionnaires, attirent non seulement localement, mais aussi des communes avoisinantes. Par exemple, dans le village de Cusibamba (Cusco), les Missionnaires Servantes des Pauvres du Tiers-Monde offrent du soutien scolaire aux enfants tous les après-midi après la classe. Cette initiative connaît un grand succès auprès des familles du village. De son côté, la branche masculine de l'ordre tient un centre éducatif et un orphelinat de garçons à Handahuyalillas (Quispicanchi, Cusco). L'éducation que les prêtres leur offrent est surtout professionnalisante : « La meilleure méthode pour éliminer la pauvreté est encore celle d'enseigner un travail, un métier » (SALERNO, 2002-2003, p. 155). Le fondateur et supérieur de leur ordre, le père Giovanni Salerno, insiste beaucoup sur l'éducation :

Nous devons éduquer les pauvres comme des enfants de princes. Leurs parents ont été méprisés et marginalisés aussi parce qu'ils se présentaient malpropres et mal vêtus. Et

¹ Après l'école.

² Entretien réalisé et traduit par nos soins : « [...] lo que es cortés, es para mamás, madres de familias, madres solteras que sepan cocer, eso era el objetivo, o que sepan tejer sus chompas y vender, porque ¿para qué más?, porque si no se promocionan, si no tiene con qué, de dónde... para su familia misma. [...] Después ya abrió cómputo como empezaba un poco a avanzarse la tecnología, entonces dijimos los chicos querían Internet, conocer un poco programas. Entonces se abrió esa otra área digamos, y allí fue, la mayoría jóvenes. O sea los alumnos del colegio entraron, como funciona en la tarde, entonces ahí tenían bastante acogida. »

maintenant, ces jeunes, ces orphelins qui sont avec nous, portent ce lourd héritage de souffrances. Nous devons les transformer en princes. (SALERNO, 2002-2003, p. 141)

Cette attitude n'est pas sans conséquence sur les élèves et leurs familles. Leur éducation et leur accès au marché du travail les valorisent aux yeux de leur communauté et de la société. De plus, les revenus qu'ils toucheront grâce à leur profession aideront leurs parents à sortir de la misère. L'éducation professionnelle est donc une priorité pour les missionnaires à l'œuvre dans les hautes Andes.

L'Église adventiste travaille elle aussi à l'éducation des autochtones par la scolarisation. C'est une œuvre qui commence dans les années 1910 avec Fernando Stalh dans la région de Puno¹ (LAND, 2015, p. 260), et se poursuit aujourd'hui à travers le pays, comme en témoigne le pasteur Edgar Julca Chuquista : « L'Église a actuellement cent vingt-huit écoles dans tout le Pérou. C'est le réseau éducatif le plus grand. Ici dans la région de Cusco [...], il y en a onze. » Cette entité missionnaire dispose donc de suffisamment d'établissements scolaires pour pouvoir accueillir de nombreux élèves. De ce fait, lors des missions en altitude, les membres de l'Église rencontrent les familles des communautés et encouragent les jeunes à poursuivre leurs études : « ton enfant doit étudier », « ton enfant doit apprendre » (JULCA CHUQUISTA, 2013). L'éducation est centrale pour les adventistes. Cette insistance a des répercussions très importantes sur l'avenir des jeunes convertis qui se voient ainsi ouvrir des portes insoupçonnées jusqu'alors.

Cette Église dirige également une université. Bien qu'établie en ville, celle-ci a un impact très important sur les convertis des villages de la Cordillère. Le pasteur Edgar Julca Chuquista insiste particulièrement sur le rôle de l'éducation supérieure dans le parcours des jeunes *cordilleranos** adhérant à l'adventisme :

Notre université a été reconnue comme la première université au Pérou en termes d'éducation intégrale. Beaucoup [d'élèves] n'avaient rien pour étudier, rien du tout. L'université a un système par lequel on peut s'auto éduquer, par trois biais. Premièrement, nous avons des industries à l'université: boulangerie, laiterie. [...] Donc ils peuvent financer leurs études en travaillant dans l'université. Ensuite, la deuxième manière de recevoir une éducation –pour ceux dont les parents n'ont pas d'argent–, c'est par le biais des publications. Nous produisons beaucoup de publications, en particulier sur la santé ou la famille, ou plus directement pour l'évangélisation [...]. Ici, les vacances sont en janvier et février. Donc les jeunes sortent de cours les premiers jours de décembre. Ainsi ils ont deux mois et demi [de libre] et ils partent vendre des produits Unión, auquel cas on les leur subventionne et ils partent dans divers endroits du Pérou pour les vendre, générant ainsi des revenus pour eux-mêmes. Soit ils font du porte-à-porte pour vendre des livrets ou des livres sur les thèmes de la bonne éducation des enfants, de la bonne alimentation ou de la santé. Et avec cela ils

¹ En 1951, dans la région péruvienne du lac Titicaca, l'Église possède 113 écoles.

subventionnent leurs études. [L'université] est à Lima, à Juliaca et à Tarapoto. [...] C'est la même université mais sur trois sites. (JULCA CHUQUISTA, 2013)¹

La question du financement trouve des solutions dans les emplois industriels et de colportage offerts par la structure qui les accueille. Ainsi, les jeunes adultes ayant suivi ce processus de formation s'insèrent plus facilement dans la société ou dans l'Église adventiste. Leur estime de soi s'en voit restaurée et leur situation matérielle améliorée.

Les presbytériens et les adventistes prennent des initiatives éducatives et ils accueillent des jeunes issus des hautes Andes dans leurs établissements, mais leur offre se situe essentiellement dans les villes. En revanche, l'instruction privée offerte dans les communautés rurales des hautes Andes est principalement catholique. L'éducation des autochtones leur ouvre de nouvelles perspectives professionnelles et fait sortir de la misère et de la marginalisation des familles originellement illettrés.

2- Alphabétisation

Dans les communautés autochtones, les personnes qui savent lire sont les enfants et quelques jeunes. Les personnes de trente ans et plus ne lisent pas, ou très difficilement. Sur place, les missionnaires qui donnent le plus d'importance à l'alphabétisation sont les témoins de Jehova².

Ces derniers cherchent avant tout à ce que les populations aient accès à la Bible, c'est pourquoi il est dans leur intérêt que les personnes sachent lire. Lors de leurs visites à domicile, quand des personnes illettrées semblent intéressées par leur message, les témoins de Jehova les alphabétisent eux-mêmes à l'aide d'un fascicule produit et fourni par l'Église. Ce guide d'apprentissage s'intitule *Appliquez-vous à la lecture et à l'écriture* ! Il suffit pour le

¹ Entretien réalisé et traduit par nos soins : « *Nuestra universidad ha sido catalogada como la primera universidad en el Perú en una educación integral. Muchos de ellos no tenían nada para estudiar, nada. La universidad tiene un sistema a través del cual uno puede auto educarse, a través de tres formas. Uno, nosotros tenemos industrias en la universidad: panadería, lechería. [...] Entonces ellos pueden financiar sus estudios también trabajando allí en la misma universidad. Luego, la segunda forma que uno puede educarse es, si no tienen dinero obviamente sus padres, es a través de las publicaciones. Nosotros producimos mucha publicación, especialmente en salud, el tema de la familia, netamente evangelístico [...] Acá es enero y febrero las vacaciones. Entonces los chicos salen de sus clases en los primeros días de diciembre. Así tienen dos meses y medio y salen, o a vender productos Unión, ellos tienen subvencionado el producto, y salen a diferentes partes del Perú a vender los productos Unión, para ellos y ganan ganancias, o a vender literatura también, tocar las casas, y a ofrecer un libro acerca de la buena crianza de los hijos, acerca de la buena alimentación, o buena salud, y con eso subvencionan sus estudios. [...] Está en Lima, está en Juliaca y está en Tarapoto. [...] Es la misma universidad pero con tres sedes. »*

² Les assembléistes y participent modestement à travers le « discipulat » (*discipulado*) : ce programme consiste en l'apprentissage du contenu de la foi des Assemblées de Dieu, proposant si besoin une mise à niveau incluant l'alphabétisation (HUAMAN, 2013).

missionnaire de suivre les instructions, « Par exemple, la première leçon consiste à distinguer cette lettre, le “o”, le souligner là où il se trouve, et commencer à écrire dans son cahier, et ainsi de suite pour les autres voyelles » (QUISPE, 2012)¹. Ces personnes en apprentissage ne reçoivent pas les livrets habituels mais des éditions spéciales, simplifiées, avec de nombreuses images et des textes courts :

Par exemple, hier nous avons rendu visite à une dame qui en temps normal garde ses alpagas dans les hauteurs, avec le reste de ses animaux, parce qu'elle vient de là-bas. Et la dame, n'est ici à Chivay que les samedis et les dimanches. Elle nous a manifesté son désir d'apprendre à lire et à écrire. Elle doit avoir entre soixante et soixante-dix ans. En réalité, l'âge et la condition sociale ne nous intéressent pas. Ce qui nous intéresse, c'est qu'elle apprenne ou qu'elle ait ce désir d'apprendre à lire. Et nous, nous lui avons rendu visite déjà au moins quatre fois. Elle progresse. Elle s'est achetée son cahier. Elle a commencé à écrire les lettres que nous lui disons. [...] Alors la dame manifeste cet intérêt, de vouloir savoir en quoi consiste cela. Ainsi nous stimulons son intérêt de vouloir [savoir] : qu'est-ce qui est dit là ? Qu'est-ce qu'il fait ? Alors nous ne méprisons pas ces personnes qui ne savent pas lire, qui ne savent pas écrire. Nous leur offrons ce dont elles ont vraiment besoin... Notre objectif, c'est qu'elles puissent lire ce livre. C'est cela la finalité. Bien sûr, le fait qu'une personne puisse lire, écrire, lui ouvre la possibilité, par exemple, d'aller dans une entité, signer ou lire d'abord et savoir ce qu'elle est en train de signer. Mais cela, pour nous, c'est en plus. Ce qui nous intéresse, c'est ceci : qu'elles commencent à lire la Bible et cherchent leur Salut. (QUISPE, 2012)²

Les témoins de Jéhova font partie des missionnaires les moins engagés dans les œuvres humanitaires à proprement parler. Pour eux, le seul objectif de la mission est l'évangélisation, toute autre activité doit lui être directement subordonnée. C'est donc avant tout pour pouvoir délivrer son message que cette Église s'efforce d'alphabétiser. Elle ne propose pas ce service éducatif aux personnes qui sont indifférentes à leur démarche d'évangélisation.

Les autres Églises n'ont pas d'œuvre éducative à proprement parler dans les communautés d'altitude des trois régions étudiées. Néanmoins, quelques entités sensibilisent les populations à l'adoption d'un mode de vie équilibré.

¹ Entretien réalisé et traduit par nos soins : « *Por ejemplo, la primera lección consta en saber distinguir esta letra, la “o”, subrayar donde está la “o”, y que en su cuaderno empieza a escribir, así sucede con las demás vocales.* »

² Entretien réalisé et traduit par nos soins : « *Por ejemplo, ayer hemos visitado a una señora que normalmente para en las alturas con sus alpacas, con su ganado de que es de allí. Y la señora sólo los sábados y domingos está aquí en Chivay. Ella nos ha manifestado su deseo de aprender a leer y a escribir. Debe tener algo de entre sesenta y setenta años. En realidad para nosotros, no nos interesa la edad ni la condición social. Lo que nos interesa es que aprenda o que tenga ese deseo de aprender a leer. Y nosotros ya la hemos visitado ya por lo menos en cuatro ocasiones. Ya está progresando. Ya se ha comprado su cuaderno. Ha empezado a escribir las letras que nosotros le decimos. [...] Entonces la señora tiene ese interés, de querer saber de qué, en qué consiste eso. Así fomentamos su interés de querer qué dice allí, qué es lo que hace. Entonces, a esas personas que no saben leer, no saben escribir, también no las pasamos por alto. Los brindamos lo que verdaderamente ellos necesitan... En ganas de que puedan aprender a leer este libro. Esa es la finalidad. Claro, el hecho de que una persona sepa leer, escribir, tiene la oportunidad, por ejemplo, de ir a una entidad, firmar, o leer previamente y saber lo que está firmando. Pero eso para nosotros es lo de menos. Lo que nos interesa es esto: que empiecen a leer la Biblia, y busquen su salvación.* »

3- Hygiène de vie

Lors de leurs visites missionnaires, dans les villages d'altitude comme ailleurs, ce sont les adventistes et les catholiques qui se chargent d'inculquer aux populations les bases d'un mode de vie sain.

La doctrine adventiste prône en particulier la théorie des « huit remèdes naturels ». Il s'agit de huit éléments qui maintiennent l'équilibre physiologique, et qui forment en anglais le sigle N.E.W. S.T.A.R.T. :

N pour « nutrition », E pour « exercice », W pour « *water* » (eau), S pour « *sunshine* » (ensoleillement), T pour « tempérance » (abstinence d'alcool), A pour « air », R pour « *rest* » (repos) et enfin T pour « *Trust in God* » (confiance en Dieu). (STRICOT, 2013)

Ces principes éducatifs basiques sont considérés comme un message spirituel. En effet, même s'ils sont vérifiables, ils ne se basent pas sur des observations scientifiques mais sur les prophéties d'Ellen White¹.

Les missionnaires catholiques accompagnent eux aussi les familles dans l'apprentissage d'une certaine hygiène de vie, leur démarche est toutefois motivée par une préoccupation purement sanitaire. Les normes ainsi inculquées n'ont pas statut de doctrine chrétienne et peuvent changer à mesure des découvertes scientifiques. Actuellement², dans le village de Cusibamba, les M.S.P.T.M.* tendent à encourager les familles à consommer plus de fruits, de légumes et de produits laitiers. En effet, les populations souffrent souvent d'anémie car leur alimentation est trop pauvre. Ainsi, ces religieuses reçoivent chaque jour les enfants dénutris –jusqu'à quatre ans– avec leurs mères. De cette façon, ces dernières participent à l'élaboration des repas et apprennent à nourrir leurs familles de manière plus équilibrée. Sœur Natalia -M.S.P.T.M. à Cusibamba– l'exprime ainsi :

Il y a deux femmes qui cuisinent à tour de rôle avec l'aide d'une sœur, pour qu'elles apprennent à faire des repas [...]. Ici c'est la pomme de terre qu'elles produisent le plus, donc la seule chose qu'elles connaissent c'est la pomme de terre bouillie. (soeur Natalia, 2012)³

Leur alimentation est effectivement peu variée en comparaison des usages urbains. Grâce aux aides de l'État, les familles de cette communauté disposent de « cuisinières améliorées » faites en boue, munies d'un tuyau qui permet d'évacuer la fumée à l'extérieur de la pièce. Ces

¹ Cf. Partie 2, II-, A-, 6- Sectes.

² En 2013.

³ Entretien réalisé et traduit par nos soins : « *Hay dos mamás, por turno, que cocinan, con la ayuda de una hermana también para enseñarles a cocinar [...]. Aquí producen mucho más la papa, entonces lo único que saben es papa sancochada.* »

installations sont dotées d'un four, mais les populations ne savent pas s'en servir. De fait, l'assistance de l'État semble souvent déconnectée des réalités locales, tandis que l'accompagnement personnel éduque et transforme peu à peu les réalités. Ainsi, dans les communautés autochtones, les sœurs missionnaires se voient endosser le rôle inattendu de diététiciennes-cuisinières.

De même, les religieuses de Cusibamba poussent les mères de famille à laver leur linge fréquemment. Pour ce faire, elles les accompagnent régulièrement jusqu'à la rivière afin d'instaurer un climat d'encouragement mutuel. La démarche catholique n'est donc pas tant doctrinale qu'humanitaire : il s'agit seulement de pousser les populations à améliorer leur niveau de vie et de santé.

La sensibilisation des populations d'altitude à une meilleure hygiène de vie est une œuvre spirituelle pour les missionnaires adventistes et évangéliques tandis qu'elle reste un travail purement humanitaire pour les catholiques. Il n'en reste pas moins que, pour les uns comme pour les autres, cette démarche est une occasion de contact avec les populations afin de les évangéliser.

Les missions éducatives revêtent donc plusieurs réalités : les écoles, l'alphabétisation et l'amélioration du mode de vie. L'ensemble de ces éléments permet aux villageois de comprendre comment améliorer leur quotidien et de mieux éviter les écueils tels que la misère, les maladies ou les dépendances.

C- Attention sociale

Outre son impact éducatif, la mission joue un rôle moral qui condamne toute addiction, ainsi qu'un rôle d'accompagnement des populations face aux situations de précarité. Les combats des missionnaires contre la misère sociale et matérielle peuvent rester entre leurs mains –qu'ils soient seuls ou en groupe–, ou prendre la forme d'organisations à grande échelle –impliquant un certain nombre de fidèles dans leurs œuvres sociales.

1- Sensibilisation aux dépendances

Là où l'Église catholique cherche à alerter les paysans sur les dangers de la consommation excessive d'alcool et de coca, les évangéliques et les sectes bannissent strictement l'usage de ces deux produits.

L'hygiène de vie prônée par les catholiques comporte l'abstinence quasi-totale d'alcool. En ce sens, l'activité missionnaire est plus ou moins efficace selon ses modalités : dans la lutte contre l'alcoolisme, les missions ponctuelles ont peu d'impact. Le témoignage du père Lafuente, qui œuvre toutes les semaines dans la paroisse*, ne faisant dans chaque village que des visites éloignées les unes des autres, fait état de son impuissance face à cette dépendance :

Il n'y a pas grand espoir de voir un vice tel que l'alcoolisme disparaître de ces villages tant il y est enraciné, mais il faut semer la graine et espérer que Dieu la fasse fructifier. Les fêtes patronales laissent toujours un goût amer. Nous aimerions savoir comment nos missionnaires anciens affrontèrent ce problème. Pour le moment, la formule que l'on doit adopter est celle de la « coexistence pacifique ». (LAFUENTE LARRAURI, 1996, p. 113)¹

Une brève visite pluri-mensuelle ne suffit pas à accompagner un alcoolique dans son sevrage. En revanche, les implantations d'Églises dans les villages sont très fructueuses pour en changer les mœurs. Par exemple, à Cusibamba, le *teniente** –évangélique– et les religieuses, observent un progrès patent dans la communauté. Cette amélioration commence avec l'arrivée des premiers missionnaires de l'Église Évangélique Péruvienne :

Parce qu'avant, [...] les villages [...] étaient totalement détruits par l'alcool. Maintenant, cela [a] beaucoup [changé]. [...] En 78², il y [avait] beaucoup de corruption. Petit à petit les autres, nos compagnons, nos voisins, [ont connu] notre Créateur, alors ils ne faisaient plus le mal. Ils ne faisaient plus d'excès de boisson. (Francisco, Teniente* de Cusibamba, 2013)³

Le rôle des évangéliques permet donc dès 1978 une prise de conscience de la part des populations. Ce processus de changement s'accélère lors de l'implantation des religieuses catholiques en 2009. Rosalina, une bergère de la communauté témoigne :

Depuis que les sœurs sont dans le village, nous avons changé ou les gens ont changé. Ils ne s'insultent plus, et il n'y a presque plus de problèmes. Et aussi, il n'y a plus beaucoup d'alcoolisme. (Rosalina, 2012)⁴

Ces deux *comuneros**, Francisco et Rosalina, associent l'activité missionnaire à l'abandon de l'alcool. Le premier, évangélique, reconnaît également le rôle que joue la mission catholique dans l'abandon de l'alcool.

¹ Traduit par nos soins du texte original : « *No es grande la esperanza de que un vicio tan arraigado como el alcoholismo desaparezca fácilmente de estos pueblos, pero hay que sembrar la semilla y esperar que Dios la haga fructificar. Es éste un sabor amargo que dejan siempre las fiestas patronales. Nos gustaría saber cómo nuestros misioneros antiguos enfrentaron este problema. Por ahora la fórmula que uno tiene que adoptar es la de la "coexistencia pacífica".* »

² Premières missions évangéliques à Cusibamba.

³ Entretien réalisé et traduit par nos soins : « *Porque antes no había así en los pueblos porque totalmente destruido era con alcohol. Entonces ahora bastante está cambiando. [...] Ese año del 78, hay bastante corrupciones. Poco a poco los demás, nuestros compañeros, nuestros vecinos, conocían a nuestro Creador, entonces ya no hacían maldad. Incluso ya no tomaban bastante.* »

⁴ Entretien réalisé et traduit par nos soins : « *Desde que las hermanas han estado en el pueblo, hemos cambiado o han cambiado la gente, ya no se insultan demasiado, y tampoco hay problemas casi, y también, ya no hay mucha borrachera.* »

Au contraire, dans un village sans implantation missionnaire, comme celui de Coporaque, l'alcool reste un problème central. La communauté bénéficie de missions ponctuelles et de messes pour les jours de fête et certains dimanches, mais Steven Godinec constate que les sermons ne suffisent pas :

[...] quand il y a des fêtes, pour un saint patron ou autre, les gens, au contraire, profitent de ces jours-là –un, deux, trois jours– et là [...] ils se laissent aller, profitant de l'occasion pour se reposer. Et à chaque fois nous entendons les pères¹ qui recommandent la sobriété, mais dans les faits c'est difficile. [...] Le problème, il me semble, c'est surtout quand on voit boire les jeunes. Peut-être par coutume on peut, non pas accepter mais voir, que l'alcool fait partie de la vie de la campagne, dans le travail, dans les fêtes, mais de temps en temps on voit aussi des jeunes boire souvent... trop. Et là, je crois qu'il y a un certain mal-être, parce que cela peut vouloir dire qu'ici, il n'y a pas d'autre occupation. C'est si facile quand on est deux, trois, quatre de [dire] « allons chez le marchand boire quelque chose », au lieu de faire autre chose. De fait, il y a du sport, il y a du foot, mais pas tant que cela. La vie culturelle ici n'est pas très développée. Alors peut-être qu'à cause de cela aussi : manque d'occupations, très peu d'options. (GODINEC, 2012)²

En effet, le village de Coporaque, bien que relativement enclavé, est assez tourné vers la ville. La vie quotidienne est celle d'un village autochtone mais le sens de la communauté est très amoindri : en seulement une heure de trajet, et pour une somme modique³, les jeunes peuvent s'évader et se rendre à Chivay, petite bourgade touristique. Sur place, les loisirs sont ceux des touristes, inaccessibles pour des paysans. Ainsi, les jeunes se distraient en buvant. Au contraire, dans les villages où les missionnaires s'implantent, leur présence a des impacts très positifs sur les mœurs, notamment dans le domaine de l'alcoolisme.

Chez les évangéliques, l'alcool et la coca sont bannis. Bien que majoritairement obéissants, les convertis ne comprennent pas toujours les raisons de ces interdictions. Dans le village de Chuqui (Huanta), dans la haute *suni** d'Ayacucho, les habitants sont presque tous presbytériens depuis environ trente ans. Interrogé sur les raisons pour lesquelles la coca ne devrait pas être consommée, un des leaders de l'Église locale répond que le missionnaire qui a converti la communauté l'interdisait. Devant notre insistance, il cherche ce qui a pu motiver

¹ Prêtres.

² Entretien réalisé et traduit par nos soins : « [...] cuando hay fiestas, por un patrón, o qué sé, sí la gente, al contrario, aprovechan esos días, uno, dos, tres días, y allí sí, no sé, iba a decir no se controlan, se dejan ir digamos, aprovechando del momento para descansar. Pero sí, y eso cada vez escuchamos los padres que recomiendan una cierta sobriedad, pero en los hechos es difícil. [...] Donde hay un problema, yo veo especialmente, cuando vemos jóvenes tomar. Tal vez por la costumbre podemos, no aceptar pero ver que el alcohol hace parte de la vida del campo, en el trabajo, en las fiestas, pero de vez en cuando se ve también jóvenes así tomar a menudo... demasiado. Y allí creo que hay un cierto malestar porque eso puede significar que aquí tal vez no hay otras ocupaciones. Es tan fácil cuando estamos dos, tres, cuatro de "Ah ya, vamos a la tienda, vamos a tomar algo", en lugar de hacer otra cosa. Aunque hay deporte, hay fútbol, pero no tanto. La vida cultural aquí no es muy desarrollada. Entonces tal vez por eso también, falta de ocupación, muy pocas opciones. »

³ 1,50 sol, soit 43 centimes d'Euros en 2015.

ce choix du prédicateur et évoque l'hypothèse des pesticides : la coca est peut-être devenue néfaste du fait qu'elle reçoit trop de traitements. Sans cela, il l'estime plutôt bonne pour la santé, et ce sous bien des aspects. Si sa logique sous-jacente n'est pas du tout intégrée, ce message évangélique est bien compris dans sa dimension légale : la prohibition. Donc, l'objectif est atteint : les villages convertis à l'évangélisme sont entièrement sevrés de la coca.

Cependant, l'incompréhension du sens des interdits se teinte d'une certaine amertume. Dans le même village, malgré un fort sentiment d'appartenance à l'Église presbytérienne, un jeune père de famille dit sentir encore la nostalgie de ses traditions : l'excès n'était pas bon, mais l'alcool marquait la fête, et un peu de coca aidait à travailler. La suppression de cette dernière s'accompagne aussi de la disparition des fêtes : la moisson, les *jarawi*¹, les instruments traditionnels, toutes ces coutumes cessent d'exister avec le presbytérianisme (Amancio, 2012). Pourtant, en accueillant l'autorité spirituelle du prédicateur, la communauté accepte ces changements, même sans les comprendre.

Si les missionnaires évangéliques interdisent la mastication de la coca, et si l'Église catholique la décourage, c'est parce que cette plante est assimilée à son produit dérivé, la cocaïne. De fait, pour le *teniente** de Cusibamba, un des leaders de l'Église Évangélique Péruvienne dans le village, l'explication est simple : « quand tu mâches de la coca tu n'as plus faim, n'est-ce pas ? Tu n'as plus soif. Alors c'est une drogue » (Francisco, Teniente* de Cusibamba, 2013)². Ces éléments ne sont pas des critères suffisants pour affirmer que la coca est une drogue. Cependant, ce villageois comprend partiellement la logique des interdictions : il faut éviter tout produit ayant un effet quel qu'il soit sur les fonctions cérébrales.

Face à l'usage de la coca, l'attitude catholique est moins radicale. Pour un prêtre catholique comme *fray* Magno, la coca n'est qu'une habitude qui coûte cher en temps et en argent. Elle génère de l'oisiveté et des dépenses inutiles, et elle est un vice pour bien des personnes, mais le dominicain ne va pas jusqu'à la considérer comme une drogue : selon lui, ses effets sont doux, elle ne donne pas de vertiges comme le fait l'alcool (CCA HUAYA MAMANI p. M., 2013). Les missionnaires catholiques consacrent donc moins de temps et d'énergie à l'éradication de la coca.

Par contre, pour tous les missionnaires, la lutte contre l'excès de boisson est constante. Par exemple, jusque dans les années 2000, le village de Cusibamba, dans la basse *puna** de Cusco, était très affecté par les dépendances. Depuis 1978, les pasteurs de l'Église

¹ Chants traditionnels compétitifs pour les jours de *minka* (concours de travail).

² Entretien réalisé et traduit par nos soins : « [...] *cuando picchas coca también no te da hambre, ¿no? No te da sed, todo. Entonces con eso era, entonces es una droga es.* »

Évangélique Péruvienne font des visites au moins une fois par mois dans le village, le jeudi ou le dimanche, jours du culte. Les convertis s'encouragent mutuellement à abandonner l'alcool. Par ailleurs, le témoignage des religieuses Missionnaires Servantes des Pauvres du Tiers-Monde font des visites régulières dans le village depuis 1998 –elles n'y vivent à plein temps que depuis 2009– et celui des *comuneros** coïncident : avant qu'elles n'habitent sur place, alors même qu'elles prêchaient chaque semaine dans le village, et ce depuis des années, beaucoup de familles s'alcoolisaient du matin au soir, avec leurs enfants auprès d'eux. Une femme de Cusibamba témoigne : lorsque les religieuses s'installent dans le village, elle et son mari souffrent d'alcoolisme. Les sœurs leur rendent visite chaque jour pour les encourager à résoudre leurs problèmes. Suite à un calcul au foie, cette mère de famille prend conscience des effets néfastes de son addiction et trouve la force de se sevrer. Fort du soutien des religieuses, son mari suit son exemple un an plus tard (Informante de Cusibamba, 2013) (M.S.P.T.M.* de Cusibamba, 2013). Les personnes savent ce qu'elles doivent faire mais n'en ont pas la force. En revanche, en présence du missionnaire, elles peuvent dialoguer et cela les stimule.

En effet, les démarches mises en œuvre contre les dépendances sont surtout axées sur le dialogue. Chaque semaine, les sœurs de Cusibamba vont dans le village voisin, Wayllay, où elles visitent les familles. Et lorsqu'on attire leur attention sur un problème d'alcool, elles cherchent la personne concernée et lui parlent. Les arguments sont peu développés, elles rappellent juste que l'alcool est mauvais. Les sœurs encouragent les familles à aider les personnes alcooliques : elles leur suggèrent par exemple de trouver l'endroit où sont cachées les réserves d'alcool, puis de vider les bouteilles pour les remplir avec de l'eau bénite¹. Le procédé est à la fois rusé et radical, puisqu'il s'agit de duper la personne dans un premier temps –seul moyen apparent pour la sortir de son état d'ébriété. D'autre part, il implique la famille, c'est-à-dire l'environnement direct et quotidien de l'individu, ce qui rend la démarche plus pérenne que si elle restait exclusivement la responsabilité des missionnaires.

L'éradication des dépendances est donc l'un des rôles confiés aux missionnaires. Elle est d'autant plus efficace lorsque ces derniers sont implantés dans la communauté concernée, car elle implique une présence personnelle quotidienne auprès des familles et des individus affectés. Cependant, les visites à domicile ne visent pas seulement à aider des personnes en état d'addiction, mais à leur rendre la dignité que leur retirent des maux tels que misère et solitude.

¹ Observation de terrain, juin 2013

2- Œuvres sociales

L'assistance aux personnes dans le besoin prend différentes formes selon les Églises. Elle va de l'aide aux sinistrés –suite à des pluies destructrices ou à des tremblements de terre– aux visites de personnes seules, âgées ou malades.

Une partie des œuvres catholiques est assez visible du fait de l'ancienneté de cette institution. Par ailleurs, cette dernière est très orientée vers l'aide sociale. Le *Documento de Santo Domingo*¹, écrit par les évêques d'Amérique latine en 1992, fait de la « promotion humaine [...] la dimension privilégiée de la Nouvelle Évangélisation »², c'est-à-dire la priorité de la mission.³

Dans la pratique, selon leur taille, les mouvements religieux ont des programmes d'entraide plus ou moins structurés. Ils dirigent des œuvres sociales occasionnelles telles que celle décrite par le prêtre franciscain Carlos Lafuente, dans la paroisse* de Huanca et Lluta (Caylloma, Arequipa) :

Ces dernières années [la paroisse] a soutenu surtout les émigrants de Maca et Acpi qui quittèrent leurs villages à cause du tremblement de terre⁴ qui détruisit toutes leurs maisons et leurs champs ensemencés et vécurent ici presque deux ans, dans les baraques de l'ancien camp de Macon, abandonnés à leur sort. (LAFUENTE LARRAURI, 1996, p. 99)⁵

Le missionnaire accueille les sinistrés sur sa paroisse et veille à ce qu'ils ne manquent de rien. Ces situations inattendues ne manquent pas de se présenter dans ces régions où le froid de l'hiver, les pluies de l'été et les mouvements du sol peuvent avoir des conséquences dévastatrices sur l'habitat, les cultures et les cheptels. Le représentant religieux fait appel aux dons par les réseaux de son Église.

Certaines œuvres sociales sont spontanées, modestes mais pérennes, comme par exemple les visites à domicile pour les personnes âgées délaissées de leur famille : les Siervas del Plan de Dios, qui se rendent toutes les deux semaines à Moya (Quinoa), s'arrêtent toujours en chemin chez une dame de leur connaissance pour la laver et nettoyer sa maison. De la même manière, les Missionnaires Servantes des Pauvres du Tiers-Monde, dans le village de

¹ Document issu de la quatrième conférence générale de l'épiscopat Latinoaméricain.

² Traduit par nos soins du texte original : « [...] dando origen a numerosas instituciones internacionales de ayuda como Misereor, Adveniat, Caritas, Manos Unidas, Populorum Progressio, etc., dedicadas a apoyar a los grupos humanos más desprotegidos. » (LAFUENTE LARRAURI, 1996, p. 90)

³ (C.E.L.A.M., 1992, p. n°159), in. (LAFUENTE LARRAURI, 1996, p. 90)

⁴ De 1991.

⁵ Traduit par nos soins du texte original : « En los últimos años se apoyó especialmente a los emigrantes de Maca y Acpi que salieron de sus pueblos por el terremoto que destruyó todas sus viviendas y sembríos y estuvieron viviendo aquí casi dos años, en las barracas del antiguo campamento de Macon, abandonados a su suerte. »

Cusibamba (Cusco), veillent les malades, visitent les familles et les personnes seules et font des collectes d'argent auprès de tous les villageois pour les personnes qui ont besoin d'une opération, quelle que soit leur religion.¹ Même les groupes missionnaires laïques effectuent des visites aux plus désemparés. Les élèves des Dominicaines enseignantes d'Arequipa rendent visite aux personnes pauvres de Chuquibamba (Caylloma, Arequipa), ainsi qu'à celles qui ne peuvent pas se déplacer. À ces occasions, ils apportent toujours des dons en vêtements ou en nourriture (Dominicaine Enseignante, 2013). Ici, on comprend que le rôle du missionnaire est à la fois celui de visiteur qui pallie les solitudes et celui de coordinateur des actions et des dons, faisant appel à ses réseaux pour générer l'entraide dès lors qu'un besoin se présente.

Toutefois, les entités missionnaires disposent aussi d'œuvres permanentes, souvent encadrées par une structure interne à l'Église concernée, comme Caritas, pour l'Église catholique. Cependant, celle-ci est surtout un catalyseur pour les organisations humanitaires -religieuses ou laïques-, en leur indiquant les lieux et les nécessités à pourvoir.²

Les Églises évangéliques et les sectes disposent elles aussi de structures d'assistance. Les Assemblées de Dieu ont un « Département d'Assistance et de Projection Sociale »³, pour « la direction spirituelle, l'assistance sociale et l'orientation juridique, avec la collaboration bénévole d'une équipe de professionnels » (ZAVALA HIDALGO, 1989, p. 110)⁴. Les assembléistes* Gómez et Zavala Hidalgo reprochent aux pionniers nationaux d'avoir considéré « que le devoir du peuple de Dieu était de s'intéresser aux problèmes spirituels sans prêter attention à ceux de type "matériel", oubliant que l'homme n'est pas seulement esprit, mais aussi chair, matière » (GÓMEZ, 1987, pp. 1 et 14-15)⁵. Cette dichotomie entre esprit et corps est une problématique dans l'orientation missionnaire de toutes les Églises : le missionnaire a-t-il un rôle purement spirituel ou bien également social ? La réponse évolue en fonction de la maturité de chaque Église, tendant généralement à allier le geste au message

¹ Observations de terrain, juin 2013

² Les autres initiatives, bien que peu nombreuses dans les villages, sont généralement encadrées par ces œuvres permanentes : aides alimentaires et humanitaires de *Quechua Benefit* à Yanque (Caylloma, Arequipa), fondée dans les années 1970 et dirigée jusqu'en 2000 par sœur Antonia Kayser (1924-2010), religieuse américaine de la congrégation de Saint-Dominique de Maryknoll.

³ *Departamento de Asistencia y Proyección Social*.

⁴ Entretien réalisé et traduit par nos soins : « [...] *asesoría espiritual, asistencia social y orientación jurídica contando con la colaboración desinteresada de un equipo de profesionales.* »

⁵ Traduit par nos soins du texte original : « [...] *que el deber del pueblo de Dios era preocuparse por los problemas espirituales sin prestar atención a los de tipo "material", olvidando que el hombre no sólo es espíritu, sino también carne, materia.* » In. (ZAVALA HIDALGO, 1989, p. 48). À comparer avec (JIMENEZ, 1985, p. 35).

biblique. En effet, chez les pentecôtistes, les œuvres sociales n'ont pris de l'importance que dans les années 1980, sous l'influence trans-ecclésiale de la théologie de la libération. Cette Église développe alors la « mission intégrale », c'est-à-dire la réponse aux problématiques de faim, de misère, d'injustice et d'immoralité (ZAVALA HIDALGO, 1989, p. 138 et 162). Les structures sociales pentecôtistes sont donc récentes mais structurées.

L'Église adventiste dispose, quant à elle, d'une structure d'œuvres sociales qui lui est propre. Il s'agit de l'« Assistance Sociale Adventiste » (A.S.A.)¹, qui supervise les initiatives au niveau national. Elle dirige également une O.N.G., l'« Agence Adventiste pour le Développement et les Ressources d'Assistance » (A.D.R.A.)², « qui fournit des services financiers et sociaux aux personnes qui sont engagées dans des micro-entreprises et des petites entreprises semi-rurales » (OIKOCRÉDIT, 2015), comme le fait également Caritas pour l'Église catholique. Dans certaines entités, les structures ecclésiales prennent en compte l'action sociale, notamment dans le soutien aux initiatives entrepreneuriales agricoles.

Les Églises prêtent donc assistance aux communautés dans lesquelles elles effectuent des missions. Ces initiatives peuvent être spontanées ou structurées, ponctuelles ou régulières. Mais l'Église la plus investie dans le travail social est l'institution catholique, de par son ancienneté et grâce à son crédit aux yeux de l'État.

D- Assistance sanitaire

En l'absence de structure sanitaire, et dans certains cas après avoir cherché de l'aide auprès des guérisseurs, les populations isolées ont recours aux missionnaires. Les problèmes sanitaires sont nombreux dans les villages, notamment à cause du froid ; les maladies les plus courantes étant la tuberculose, la bronchite et la pneumonie.

1- Remplacement des guérisseurs

Dans les villages syncrétistes enclavés, les spécialistes de la santé sont les *curanderos** –ou guérisseurs.

Ces derniers savent soigner par les plantes et par des offrandes aux diverses divinités de la nature. Leur rôle est de résoudre les problèmes physiques, psychiques ou sociaux. Ainsi, lorsqu'un *comunero** tombe à terre, ou lorsqu'il fait des cauchemars, il considère que la

¹ « *Asistencia Social Adventista* ».

² « *Agencia Adventista para el Desarrollo y Recursos Asistenciales* ».

pachamama a pris son « *ánimo** ». Il percevait alors un mal-être qui peut se faire sentir par un besoin inhabituel de sommeil ou par des maux de tête. Pour récupérer son âme, le *comunero** a recours au guérisseur. Ce dernier présente alors une offrande à la *pachamama*. Si le rituel est accepté par la divinité, l'*ánimo* est restitué au patient.

Dans certaines communautés, les services des guérisseurs sont gratuits. C'est le cas dans le village de Chillihuani (Cusco)¹, où ils accueillent chez eux des patients de jour comme de nuit et leur offrent de quoi manger et de quoi dormir le cas échéant. Malheureusement, leurs compétences ne sont pas toujours suffisantes, auquel cas ils renvoient les personnes concernées vers les médecins urbains (BOLIN, *Growing Up*, 2006, p. 56). Néanmoins, dans la plupart des communautés, les services des guérisseurs sont très onéreux. À Cuñirca (Taya, Lluta, Caylloma, Arequipa), ces derniers refusent les soins jusqu'à ce que le patient fasse une offre d'un montant très élevé. Toutefois, si les missions ponctuelles ont généralement peu d'effet sur ces pratiques, les missions permanentes, elles, font diminuer puis disparaître ces usages. En effet, après une implantation missionnaire, un temps de transition s'impose généralement, où les malades consultent parallèlement guérisseurs et religieux. À l'issue de cette période, les *curanderos** disparaissent au profit des services –parfois amateurs mais souvent gratuits– des religieux ou bien des structures de soins –religieuses ou non– qui s'implantent peu à peu dans les bourgades. Par conséquent, au contact des missionnaires chrétiens, les pratiques des guérisseurs tendent à disparaître. En revanche, bien qu'en amélioration, la santé reste précaire dans les hautes Andes.

2- Alimentation et soins

Les missionnaires mettent tout en œuvre pour pallier les carences médicales sans y être vraiment préparés. C'est ce dont témoigne notre informatrice franciscaine Missionnaire de Marie à Arequipa, originaire de Huanca :

[...] quand les sœurs étaient là, il n'y avait pas [de médecin]... Même le dispensaire ne fonctionnait pas bien. C'était la sœur qui faisait office de médecin. [...] Elle devait être présente lors des accouchements... Elle faisait beaucoup dans le village. (Franciscaine Missionnaire de Marie, 2013)²

¹ Dans ce village, les *curanderos* sont au nombre de quatre.

² Entretien réalisé et traduit par nos soins : « [...] cuando las hermanas estaban, o sea no había... Ni la posta funcionaba bien. Quien era el médico era el hermano. Había un hermano, este hermanito está en Lima, está viejito, mayorcito ya. [Era] enfermera, no médico. Pero tenía que hacer de médico, tenía que ver a los partos, tenía que hacer... Hacía bastante en el pueblo. Así le tocaba, porque no había. »

Dans les villages d'altitude, l'œuvre sociale missionnaire est souvent improvisée. Ses protagonistes ne sont pas formés, et se retrouvent dans des positions très inconfortables : en l'absence de services appropriés, les autochtones font appel aux missionnaires. Si ces derniers sont présents, c'est pour une raison tout autre : ils sont là pour évangéliser. L'assistance aux populations va de soi, mais elle n'est pas toujours anticipée. Les missionnaires remplissent donc –de manière très limitée– le rôle d'agents de santé.

Néanmoins, dans certains voyages missionnaires, l'aspect médical est prévu. Les Missionnaires de Marie effectuent des visites dans les villages d'altitude de la région d'Arequipa : « Normalement nous y allons avec des dons et parfois avec une assistance médicale, une ou deux fois par an, nous y allons avec des bénévoles (des médecins étrangers) et des laïcs engagés » (COLLADO CHOQUE, 2013)¹. Dans ce cas précis, les besoins sanitaires sont anticipés et les personnes invitées à participer à la mission sont choisies en conséquence.

Les adventistes, eux, ont fondé de nombreux dispensaires. Toutefois, dans le cadre des missions se situant loin de ces établissements, les missionnaires sont un relais, un lien entre les populations et les professionnels dont elles peuvent avoir besoin. À Chivay, le pasteur Ruben précise : « nous aidons les familles, nous prions avec eux, parfois nous devons employer un psychologue, pour qu'il fasse une thérapie familiale, une thérapie psychologique auprès des personnes, parce qu'il y en a besoin »². Dans cette région très ouverte au tourisme, la notion de psychanalyse semble intégrée. À Coporaque –un village du même district–, une informatrice nous le confirme : pour elle, face à l'alcoolisme et à la maltraitance familiale, la population locale aurait grand besoin de psychologues (Informante à Coporaque, 2012). L'Église adventiste locale répond donc à une demande réelle et explicite de la part des *comuneros** du district.³

Les missionnaires, notamment catholiques et adventistes, accordent une attention particulière à la situation sanitaire des populations andines. Leur préoccupation pour la santé physique des personnes entre parfois dans le cadre des activités spirituelles de la communauté chrétienne.

¹ Entretien réalisé et traduit par nos soins : « *Normalmente vamos con donaciones y a veces con asistencia médica, una o dos veces al año, vamos con voluntarios (extranjeros médicos) y laicos comprometidos.* »

² Entretien réalisé et traduit par nos soins : « *Ayudamos a las familias, oramos con ellos, a veces tenemos que contratar a un psicólogo, para que haga una terapia familiar, terapia psicológica, a las personas, porque hay necesidad* » (Ruben, 2012).

³ La situation est différente dans les districts plus isolés : les mentalités sont moins ouvertes.

3- Prières de guérison

L'activité missionnaire passe aussi par des prières auprès des malades. À Chuqui par exemple, les presbytériens obtiennent un grand nombre d'adhésions par cette pratique. De fait, l'une des membres de l'Église est connue pour ses dons de thaumaturge –par le jeûne et la prière– acquis depuis sa propre guérison d'un ulcère à l'estomac– :

Pendant deux ans, je criais vers Dieu pour qu'Il puisse me guérir, et Il m'a guérie. Il y a trois ans que j'ai guéri. Je sors dans les villages voisins, pour évangéliser, ou parfois prier pour des malades. D'église en église, de village en village, on m'invite beaucoup. On me demande d'y aller. Dieu m'a donné ce don de guérison, alors je prie. Et comme ici à l'église, avec ce don j'ai fait guérir les frères, [les gens des autres villages] savent cela, et c'est pour cela qu'on m'invite. (Felicidad, 2012)¹

De la même façon qu'un animiste a recours à un guérisseur, lorsqu'un chrétien du village ou d'un hameau voisin tombe gravement malade, c'est auprès d'elle qu'il cherche assistance. Ce pouvoir qui lui est attribué lui vaut de nombreux déplacements et des visites fréquentes. En effet, la guérison d'une maladie grave est un élément central dans la majorité des conversions dans les hautes Andes. C'est celui qui est le plus évoqué dans nos entretiens, comme motif d'adhésion à l'Église presbytérienne à Chuqui (Rayda, 2012). La communauté chrétienne se réunit auprès du malade et prie pour lui, puis elle décrète un jour de jeûne pour sa guérison.

Si, lorsqu'ils se produisent en ville, ces phénomènes sont parfois médicalement documentés, ils ne font, dans les hautes Andes, que l'objet de témoignages de la part d'observateurs non-qualifiés, en l'absence des professionnels de santé. Les sciences, médicales et sociales, ne peuvent que les constater le cas échéant mais n'y apportent pas encore d'explication satisfaisante. Ainsi, à la suite de Manuel Marzal et d'Andrew Orta, nous ne pouvons qu'observer de l'extérieur et rapporter des témoignages. La connaissance des données biologiques et médicales dépasse notre domaine de compétence. Nous ne pouvons donc ni affirmer ni expliquer ces phénomènes, mais force nous est des constater qu'ils sont très présents dans les discours des autochtones. Ces mentions régulières d'évènements qualifiés, par les Andins et les missionnaires, de « miracles », peuvent partiellement s'expliquer par la forte tendance culturelle des autochtones à interpréter, au quotidien, des phénomènes souvent anodins comme des signes ou des interventions de Dieu ou des divinités sur le cours de leur vie. Cette propension spontanée à trouver des significations religieuses

¹ Entretien réalisé et traduit par nos soins : « *Durante dos años, clamé a Dios para que me pueda sanar, y Él me sanó. Hace tres años, sané. Salgo así, a los pueblos vecinos, a evangelizar, o de repente a orar por otros que están enfermos. De iglesia en iglesia. De pueblo en pueblo, en iglesias. Me invitan mucho. Me solicitan que vaya. Dios me ha dado ese don de sanidad, entonces oro, y como acá en la iglesia, con ese don hice sanar a los hermanos, de eso saben, y por eso me invitaban.* »

aux coïncidences comme aux incidents quotidiens les dispose à compter sur des pratiques telles que la prière pour guérir de leurs maladies.

Si dans ce village de Chuqui, la seule option pour un malade est la prière, c'est aussi parce qu'il n'y a pas de dispensaire à moins de deux heures de marche. Ainsi, les guérisseurs ayant disparu, les personnes malades et converties au protestantisme s'en remettent aux prières de l'assemblée. Lors de nos observations de terrain, nous avons pu être témoin du cas de Felicitas : elle a une quarantaine d'années, mais malade, elle paraît avoir plus de soixante ans. Un soir, alors que son état est critique, le culte commence de manière normale, dans le local communautaire, puis se déplace pour terminer dans la petite maison familiale. Felicitas est allongée sur une couche par terre, recouverte de couvertures. Elle est pâle, elle a de grandes cernes sous les yeux, et elle ne s'exprime pas. Une fois la communauté entrée dans la petite maison, le prédicateur parle, puis toute l'assemblée : entre vingt et vingt-cinq personnes sans compter les bébés supplient Dieu à voix haute, parlant toutes en même temps, pendant environ dix à quinze minutes. Ensuite, le prédicateur parle à nouveau et les fidèles se remettent à présenter leur demande à Dieu, toujours tous à la fois, pendant quinze à vingt minutes. Alors Amancio, le mari de Felicitas, remercie toute l'assemblée en un bref discours. Sa maison étant équipée d'un panneau solaire, il a de l'électricité pour passer de la musique chrétienne¹ afin d'offrir une distraction à ses convives –des *huaynos* en quechua. Puis il offre du maïs grillé et du café², dans les bols, tasses et gamelles de la maison, et chacun s'assied où il le peut tout autour de la pièce. Cette collation est une occasion d'échanger des nouvelles dans une atmosphère joyeuse. Enfin, tout le monde se sépare, en se proposant d'offrir un jour de jeûne et de prière pour la santé de Felicitas le dimanche qui suit. Cette dernière a déjà retrouvé le sourire. Lors de notre visite le lendemain, la dame est à nouveau capable de s'asseoir. Le surlendemain, elle peut marcher dans l'enceinte de sa maison. Trois jours après, elle mène son troupeau sur les hauts pâturages. La visite de la communauté chrétienne a donc un effet très bénéfique sur le malade.

Les autochtones ont de grandes attentes en termes de santé, qu'ils espèrent généralement recevoir de Dieu plutôt que des spécialistes. Les malades ne bénéficient souvent d'aucun traitement³. Par conséquent, leur état s'aggrave et leur cas devient désespéré. Dans

¹ Les Églises présentes dans les hautes Andes éditent des répertoires de chants chrétiens pour les populations paysannes, en espagnol et en quechua. Les carnets sont le principal support lors des cultes, et les C.D. sont très écoutés dans les maisons disposant d'électricité.

² Sa fille vivant dans la forêt amazonienne, elle rapporte du café quand elle rentre au village.

³ Soit parce qu'ils ne sont pas vus par des médecins compétents, soit parce qu'ils sont méprisés -faute d'argent ou faute d'intérêt de la part des personnels de santé.

ces circonstances, ils ne voient plus qu'une solution : le miracle. C'est ce qu'illustrent les propos du pasteur Paulino –pentecôtiste– :

Ce qu'ils veulent le plus, c'est la santé, parce qu'il y a beaucoup de malades partout [...]. Donc nous, à travers ce signe que nous donnons [les guérisons], les gens viennent. [...] Alors nous disons « Nous allons prier pour le malade, vous qui avez une tumeur », et les gens en campagne ont beaucoup de maladies. Ce sont des maladies malignes, [...] spirituelles, auxquelles le médecin ne peut pas apporter de solution. Alors à travers la prière, les malades guérissent, comme le Christ a fait. Alors, cette personne qui ne pouvait pas manger, qui avait un ulcère, guérit, et elle se met à croire. (FLORES, 2012)¹

En effet, dans certaines Églises, notamment pentecôtistes, lorsqu'ils rencontrent des recrues potentielles, les pasteurs leur demandent presque invariablement si elles ont des problèmes de santé. La réponse étant souvent affirmative, ils imposent instantanément les mains au malade et prient sur lui. Dans ces entités très charismatiques, la majorité des adhérents témoignent s'être convertis à partir d'une expérience de guérison.

Cependant, si les prières de guérison sont une spécialité qui fait la renommée des mouvements charismatiques –en particulier pentecôtistes– elles se pratiquent également chez les catholiques. Selon les observations et entretiens d'Andrew Orta, les groupes de prière qui se réunissent autour des catéchistes* sont aussi des occasions de guérison :

[...] un homme commença à pleurer en narrant les effets positifs de la participation au « groupe de foi », pour la guérison de problèmes de santé suite à un accident de bus dans lequel il était présent il y a un certain nombre d'années. (ORTA, 2004, p. 226)²

Et

[Un catéchiste] me dit qu'il [...] avait un jour ressuscité une fillette de quatre ans qui était morte. Il raconte avoir été appelé par sa famille et avoir trouvé son corps froid et sans pouls. Comme elle n'était pas baptisée, il la baptisa et pria sur son corps pendant trois heures, après lesquelles elle revint à la vie. [...] De la même manière, comme Marcela, la plupart des membres du « groupe de foi » que j'ai interviewés citait des raisons de santé (soit la leur soit celle d'un membre de la famille) comme leur principale raison pour rejoindre le groupe ou continuer à y assister. (ORTA, 2004, p. 263)³

¹ Entretien réalisé et traduit par nos soins : « *Lo que más ellos quieren es la sanidad, porque [son] muchos los enfermos que hay en todas partes [...]. Entonces nosotros, a través de esa señal que hacemos, la gente viene. [...] Entonces decimos "Vamos a orar por el enfermo, usted que tiene tumor", y la gente en el campo tiene bastantes enfermedades. Enfermedades malignas son, hermana, espirituales, que el médico no puede solucionar. Entonces a través de la oración, los enfermos se sanan, así como Cristo hizo. Entonces, esa persona que no podía comer, tenía ulcero, se sana, entonces, empieza a creer.* »

² Traduit par nos soins du texte original : « [...] a man began weeping as he related the beneficial effects of faith group participation in healing him of health problems stemming from a bus accident he was involved in a number of years ago. »

³ Traduit par nos soins du texte original : « [A catechist] told me he [...] had once resuscitated a four-year-old girl who had died. He recounted being called by her family and finding her body cold and without heartbeat. Since she was unbaptized, he baptized her and prayed over her body for three hours, after which she revived. (I learned in the summer of 2000 that Roberto had left his work as catechist and was now serving his community as the local health promoter.) Similarly, like Marcela, most of the other faith group members I interviewed cited

Cette expérience catholique rapportée par Andrew Orta rejoint tout à fait l'expérience presbytérienne que nous venons de relater. Dans la cosmologie andine, le corps et l'âme sont intimement liés, et le dysfonctionnement de l'un ou de l'autre s'explique et se résout souvent par les offrandes aux esprits. Cependant, les Andins considèrent la prière chrétienne comme plus puissante que les pratiques des guérisseurs, car certains sortilèges ne peuvent être brisés que par l'assemblée des croyants.¹

Outre les catéchistes et l'assemblée des fidèles, les missionnaires eux-mêmes peuvent aussi prier ou faire prier pour un malade. Comme médecin missionnaire dans la haute Cordillère péruvienne, le père Salerno en témoigne dans ses mémoires : face aux cas désespérés, il ne prescrit que la prière, et il rapporte des guérisons inexplicables. Il relate par exemple celle d'un officier de la garde civile, à Coyllurqui, qui ne mange plus et vomit sans cesse du sang depuis huit jours. N'ayant aucun médicament avec lui, le prêtre missionnaire parle de la Médaille Miraculeuse² au malade et à sa femme, puis il l'attache autour du cou du mourant. Ensuite, il prie trois « Je vous salue Marie » pour lui.³ Le lendemain, le malade est totalement guéri. Dans ce cas précis, la guérison est attribuée à la prière du prêtre.

Toutefois, il arrive que les missionnaires demandent à ce que ce soit la famille du malade qui prie pour lui. Le médecin-missionnaire Giovanni Salerno évoque le cas de Justo, à Urubamba, « qui, tombant de cheval, s'était fracturé la colonne vertébrale. Le "*curandero*"* le soignait avec de l'urine sédimentée mélangée à des feuilles de coca, et cela depuis deux bons mois... » À l'arrivée du médecin missionnaire, le malade sent terriblement mauvais. « Sur la colonne vertébrale du pauvre garçon grouillaient les vers. Justo avait au moins trois kilos de chair en moins : les muscles des fesses avaient complètement disparu ». Le médecin désemparé fait mine de partir mais la femme du patient le rattrape, le suppliant de l'aider. Elle n'a rien à lui donner en échange de ses services : le guérisseur « a déjà pris les poules et les cochons d'Inde ». Il lui dit de prier trois « Je vous salue Marie » en demandant un miracle, et part sur ces paroles. Au bout de trois jours, de retour dans le village, le missionnaire retrouve son patient en parfaite santé. D'après son récit, Justo « avait déjà une bonne quantité de chair là où il avait seulement une espèce de creux, et c'était une chair tendre et rose comme celle

reasons of health (either their own or that of a family member) as a principal reason for joining the group or for their continuing faith group attendance. »

¹ Cf. Partie 3, III-, A-, 1- Sorcellerie.

² Tradition chrétienne originaire de la chapelle de la rue du Bac, à Paris.

³ Notons que ce genre de pratique, à la fois très matérielle –imposition de la médaille- et très procédurale –récitation de prières pré-établies-, est significative pour un Andin : les pratiques des guérisseurs sont moins sobres mais comportent ces deux aspects : le geste et la parole.

d'un nouveau-né » (SALERNO, 2002-2003, pp. 41-43, 70-72 et 86). Il se dit très étonné, comme s'il n'avait pas lui-même demandé à la femme du malade de prier pour un miracle. Cela montre que le prêtre ne se sent pas responsable de cette guérison. Il l'attribue à Dieu, en réponse aux prières des autochtones. Dans ses écrits, face à ce genre de phénomènes, il est toujours très satisfait mais surpris. Aux autochtones il souhaite la santé, et il œuvre en ce sens, mais son but premier est d'un autre ordre : son souci principal est d'évangéliser.

La préoccupation des missionnaires pour la santé des *comuneros** est donc secondaire mais bien réelle. Malgré leur manque de formation dans ces domaines, les missionnaires offrent des conseils en nutrition, ainsi que les soins nécessaires dans les villages dépourvus d'attention médicale. Dans certains cas, des professionnels de santé intègrent des missions ponctuelles afin de soigner bénévolement les autochtones. Enfin, dans les lieux trop reculés, face à la maladie, le dernier recours est la prière, ce qui explique une grande partie des conversions, notamment au sein des Églises charismatiques.

La mission passe donc beaucoup par les œuvres humanitaires, quelle que soit leur forme : simple don matériel, accompagnement éducatif ou assistance socio-sanitaire. Cependant, ses effets dépassent l'humanitaire et le spirituel pour influencer sur les rapports des personnes entre elles, au sein de la communauté et bien au-delà.

III- CONSÉQUENCES COLLATÉRALES DE LA PRÉSENCE MISSIONNAIRE DANS LES HAUTES ANDES

Dans les hautes Andes, à court terme, la restructuration du paysage religieux entraîne des pertes culturelles colossales et des divisions. Parallèlement, elle engendre une mutation progressive des mentalités, et l'apparition de nouveaux usages et de nouvelles perspectives d'avenir.

A- Comportements interpersonnels

Hors contexte missionnaire, les relations sociales sont en partie régulées par le travail en commun et les festivités, mais également par la peur de se faire des ennemis capables de sorcellerie.

1- Sorcellerie

Le sortilège est une menace permanente pour les *comuneros** car les sorciers sont accusés d'envoyer des maladies, et même de tuer.

En effet, si les pouvoirs de sorcier et de guérisseur peuvent être cumulés par une seule et même personne, l'un vise à affaiblir un ennemi –malchance, maladie, mort– tandis que l'autre cherche à rendre force et vie –santé, prospérité, harmonie. Dans le village de Mocca, qui ne bénéficie pas d'une présence missionnaire continue, certaines personnes dénoncent les effets dévastateurs de la sorcellerie locale alors que d'autres évitent le sujet, niant toute pratique de ce type dans leur communauté. Pour éviter les mauvais sorts, un résidant de Mocca nous confie qu'il veille à être aimable et généreux avec tout le monde. En effet, il rapporte que les sorciers sont si nombreux dans le village d'à côté qu'il vit sans cesse dans la terreur de recevoir un sortilège. Jorge Ishizawa –président du *Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas (Pr.A.Te.C.)*¹, confirme l'existence des sorciers dans les communautés d'altitude, mais ne peut rien en dire : la plupart du temps, ces pratiques sont tuées, car elles sont malveillantes, intentionnellement mauvaises et peuvent attirer des représailles (ISHIZAWA, 2013).

¹ Soit « Projet Andin de Techniques Paysannes ». Cette association promeut la biodiversité, l'adaptation indigène au changement climatique et la diversité culturelle, par la recherche et la formation sur les techniques paysannes. (P.R.A.T.E.C., 2015)

À Chuqui en revanche, les sorciers ont disparu. En effet, le président du village nous confie avoir été malade pendant presque dix ans, d'une sorte de folie qui « l'empêchait de penser » (Urbano, 2012). Il explique avoir été victime d'un acte de sorcellerie de la part de deux sorciers du village. Pour rompre le sortilège, il fit appel à deux sorciers amazoniens, mais en vain. En dernier recours, il permit que la communauté chrétienne du village priât pour lui, suite à quoi il guérit entièrement. C'est à cette occasion qu'il se convertit à l'évangélisme (Urbano, 2012). Un syncrétiste du même village fait coïncider la venue du missionnaire presbytérien et la conversion du village avec la disparition des pratiques occultes : « Ici, il y avait [des sorciers], mais c'était avant. Maintenant il n'y en a plus. C'était dans les années 80 » (Syncrétiste, 2012)¹. Or le missionnaire presbytérien qui convertit Chuqui arrive dans les années 1980. Par conséquent, dans ce village où la quasi-totalité de la population est évangélique, les pratiques de sorcellerie sont bannies et ne peuvent cohabiter avec les intérêts de la population.

Ainsi, les visites bisannuelles des curés* ne suffisent pas à éradiquer la sorcellerie des communautés. En revanche, l'implantation missionnaire exerce rapidement une influence sur la quasi-intégralité de la population, de sorte que la sorcellerie n'a plus de raison d'être, car elle n'est plus ni exercée ni sollicitée par les *comuneros**. Cependant, la population ne s'en trouve pas immédiatement rassurée.

2- Divisions

Les villages syncrétiques considèrent le catholicisme comme une tradition multiséculaire. Par conséquent, au premier abord, les missionnaires évangéliques sont violemment rejetés. Peu à peu, considérant l'absence des missionnaires catholiques, les paysans s'ouvrent aux prédications des pasteurs. Ensuite, dans la mesure où les prédicateurs sont accueillis, les villages connaissent une première division en deux groupes : les « chrétiens » –évangéliques– et les « catholiques » –syncrétistes. C'est la première conséquence, la plus directe, sur l'harmonie communautaire.

Suite à cette première implantation missionnaire, il arrive que d'autres Églises veuillent évangéliser le même village. S'il s'agit de l'Église catholique, la communauté passe d'abord par une période de transition durant laquelle leaders et fidèles des différentes Églises se séparent en groupes antagonistes. Rapidement, la population tend à redevenir catholique pour

¹ Entretien réalisé et traduit par nos soins : « *Acá habían [hechiceros], pero antes. Ahora ya no. En los años ochenta.* »

des raisons de fidélité aux traditions, comme nous l'avons déjà évoqué.¹ Par contre, si les nouveaux mouvements religieux* s'implantent dans un village déjà divisé, un effet de fragmentation se produit. Un dialogue interreligieux peut apaiser les relations à condition que les Églises concernées soient doctrinalement proches.

Par exemple, lors de l'installation des sœurs M.S.P.T.M.* à Cusibamba en 2009, les protestants sont majoritaires. Par la suite, beaucoup de familles retournent au catholicisme. En 2013, les évangéliques et les sectes sont minoritaires (Francisco, Teniente* de Cusibamba, 2013). Le village est divisé en groupes, principalement entre les membres de l'Église Évangélique Péruvienne et ceux de l'Église catholique. Or, entre les deux groupes, l'opposition est nette, comme le fait observer don Isaac, de la municipalité de Ccorcca :

Vous avez vu, à Cusibamba, par exemple une partie [de la population] est avec l'Église catholique, l'autre est toujours à part. [Les évangéliques] réclament « ceci pour nous », « ceci pour eux ». [...] Même dans les champs, dans les travaux qu'il y a à faire, même là. Ils s'assoient d'un côté, et l'autre groupe –les catholiques– s'assoit à part. Et pour celui qui regarde, du moins pour moi, cela ne me convient pas. [...] Il y a toujours des *minkas**, des *aynis** aussi. [Et là, ils se mélangent ?] Oui, mais par exemple moi, dans mon cas, je faisais travailler vingt, soixante personnes, et parmi ces cinquante, soixante, il y en avait toujours quelques vingt-cinq ou trente de l'autre religion. Parfois même pour manger ils ne se mélangent pas. Ils veulent manger entre eux, les autres aussi veulent manger à part, enfin, l'autre groupe boit sa *chicha* ou mâche sa coca, l'autre boit son infusion, son soda [...]. Quand ils travaillent entre eux, il y a des personnes qui [gardent une bonne mentalité] : ils mangent ensemble. Mais quand elles sont vingt ou plus, ils se divisent. (GUTIERREZ I. , 2013)²

Ces propos dénotent une séparation étanche entre catholiques et évangéliques. Ainsi, la pratique du travail collectif perdure, et elle rassemble des membres des deux groupes antagonistes, mais même lors de ces rencontres, les ouvriers sont divisés.

Les différents entraînent parfois des oppositions ouvertes au sein des communautés. L'employé municipal de Ccorcca, Jimmy Nelson Vargas, rapporte la violence des conflits dans le village de Cusibamba (Ccorcca, Cusco) :

[...] malheureusement, on en arrive même aux agressions, comme dans le cas des sœurs de Cusibamba : [des villageois] ont jeté des pierres sur leur toit de tôle. Je ne comprends pas,

¹ Cf. Partie 2, III-, E-, 3- Traditionnalisme andin.

² Entretien réalisé et traduit par nos soins : « *Usted ha visto en Cusibamba, por ejemplo una parte está con la Iglesia católica, la otra está siempre a un lado, están reclamando “esto para nosotros”, “esto para ellos”. [...] Hasta en la chacra, en los trabajos que hacer, en ahí mismo. Ellos se sientan a un ladito, y la otra parte, los católicos, se sienta a un ladito. Y para uno que ve, a mí por lo menos no me queda eso. [...] Minkas todavía hay. Aynis también. [Y ahí ¿se mezclan?] Sí, pero por ejemplo yo, en mi caso yo hacía trabajar a veinte, sesenta personas, y dentro de este cincuenta, sesenta, siempre hay unos veinticinco, treinta, de la otra religión, entonces. A veces hasta para comer no se juntan. Quieren comer a parte, los otros también quieren comer a parte, bueno la otra parte toma su chicha, toma su, de repente piccha su coquita, otra toma su mate, su gaseosa [...]. Cuando trabaja entre sí, hay personas todavía en esa. Comen juntos. Pero cuando ya hay un número de veinte para arriba, ya se divide ya. »*

parfois [les évangéliques] ont des attitudes qui ne sont pas bonnes, parfois ils cherchent les conflits et ce n'est pas bon. (NELSON VARGAS, 2013)¹

Ces situations de tension intra-communautaire ne sont pas des cas isolés. Ils sont fréquents dans toute la partie sud de la Cordillère péruvienne (ISHIZAWA, 2013).

Ces divisions sont très mal vécues par les locaux eux-mêmes, en particulier les syncrétistes et les catholiques. Ils y voient non seulement la fin de leurs traditions communes, mais aussi la désagrégation de leur tissu social, comme l'exprime don Isaac :

[Les évangéliques] dévalorisent [notre religion], ils se moquent. Alors nous, du moins moi, dans mon cas comme catholique, qui suis né dans cette religion, me suis baptisé dans cette religion, j'ai suivi des cours de cette religion, je suis attaché à cette religion. Ma personne rejette ces divisions. (GUTIERREZ I. , 2013)²

Pour les autochtones qui n'ont pas choisi de changer de religion, la désagrégation des repères religieux et le conflit qui en découle est un mal inévitable. Ils en pâtissent sans pouvoir y remédier.

Par conséquent, le seul contexte dans lequel l'évangélisation alimente la paix sociale est celui d'une mission catholique, dans un village syncrétiste ou déjà re-catholicisé. Dans tous les autres cas, l'activité missionnaire entraîne –dans un premier temps– des conflits sociaux. Toutefois, les enseignements des missionnaires contribuent rapidement à resserrer les liens familiaux.

3- Vie de famille

La vie de famille et les relations interpersonnelles changent au contact des missionnaires.

En effet, à l'intérieur des familles converties, les évangéliques, les adventistes et les témoins de Jehova prêchent la bonne entente et la stabilité affective. Ils accordent une importance capitale à la pérennité du couple. Ils incitent notamment les fiancés à s'engager définitivement l'un envers l'autre avant de fonder leur famille. Isaac Gutierrez confirme cet état de fait :

¹ Entretien réalisé et traduit par nos soins : « [...] lamentablemente, hasta a agresión se llega, como en el caso que hemos visto, las hermanas de Cusibamba, que le han tirado hasta piedras a la calamina, y no sé, a veces, tienen actitudes un poco, no buenas que digamos, un poco que a veces causan pleitos, no es correcto. »

² Entretien réalisé et traduit par nos soins : « Ya ponen en desvalor, como una burla también. Entonces nosotros, a lo menos yo, en mi caso como católico que nací en esa religión, me bauticé con esa religión, llevé curso de esa religión, entonces tengo apago a esa religión, mi persona extraña esos divisionismos. »

[...] par exemple, je vois que les autres religions jugent que le couple doit se marier le plus tôt possible, et il y a du soutien de ce côté-là, de la part des missionnaires : pour les tâches administratives¹ ou bien leur offrir un local. (GUTIERREZ I. , 2013)²

L'accompagnement des couples montre la sollicitude des missionnaires pour l'unité familiale, et les jeunes suivent leurs conseils.

Le contenu de l'enseignement des prédicateurs au sujet de la vie conjugale se résume dans les propos du pasteur adventiste de Chivay. Ce dernier explique qu' « aujourd'hui, l'Église doit être militante. Elle ne doit pas permettre le concubinage, ce que l'on appelle ici le *sirvinakuy*. Elle ne doit pas le permettre, parce qu'il faut protéger la femme. » Il ajoute :

Alors comme maintenant on parle des revendications de la femme, moi je crois que si nous permettons, si un père permet le concubinage de ses enfants, il n'agit pas pour le bien de sa fille. Pourquoi ? Parce que s'ils vivent ensemble hors mariage, ils ont des enfants, ceux qui paient les pots cassés sont les enfants, alors ils vont grandir en enfants de mères célibataires. (Ruben, 2012)³

Les missionnaires évangéliques soulignent les risques du *sirvinakuy*, notamment pour les enfants qui en naissent : le couple peut facilement se séparer et les enfants perdraient de ce fait le bénéfice de la présence de leurs deux parents. Les prédicateurs encouragent donc les jeunes couples à faire des choix définitifs pour le bien de leur famille. L'engagement n'est pas un problème pour les *comuneros** : les seuls obstacles sont souvent la difficulté à fournir les documents administratifs nécessaires et l'investissement financier que peut représenter une fête de mariage. L'Église quelle qu'elle soit leur offre son aide. En outre, elle dissuade les réceptions traditionnellement coûteuses et ostentatoires par lesquelles les familles veulent susciter l'admiration⁴. Ainsi, un certain nombre de couples contractent cet engagement après avoir attendu de nombreuses années, en raison des contraintes administratives et financières. D'autres sont engagés dans leur Église depuis qu'ils sont jeunes et se marient dès le début de leur vie commune.

Les missionnaires ne développent pas uniquement des préceptes formels –signer un contrat avant de vivre ensemble–, ils ne poussent pas simplement à se marier. Ils s'intéressent

¹ Fournir et signer des documents est un travail très complexe pour des personnes qui ne lisent ni n'écrivent.

² Entretien réalisé et traduit par nos soins : « [...] *por ejemplo veo que las otras religiones insinúan que la pareja llega a casarse cuanto antes, y hay apoyo de esa parte, de los misioneros. En gestión de documentación, o de repente brindarle un local.* »

³ Entretien réalisé et traduit par nos soins : « *Hoy en día, la Iglesia tiene que ser reivindicativa. No debe permitir la convivencia, lo que se llama acá el sirvinakuy. No debe permitir, porque hay que proteger a la mujer.* » « *Entonces ahora que estamos hablando de la reivindicación de la mujer, yo creo que si nosotros permitimos, si un padre permite la convivencia de sus hijos, no está procediendo a favor de su hija. ¿Porqué? Porque si conviven, tienen hijos, los que pagan los platos rotos son los hijos, entonces ellos van a crecer como hijos de madres solteras.* »

⁴ Cf. Partie 1, I-, E- Caractéristiques sociales.

aussi aux bonnes relations entre les conjoints au quotidien. Pour leur bien et celui de leurs enfants, ils les encouragent à avoir une chambre exclusivement pour le couple et une autre à part pour les enfants (Ruben, 2012). Ils demandent aux hommes de s'impliquer autant que possible dans l'éducation de leurs fils et de leurs filles. Enfin, ils invitent le couple à travailler ensemble aux corvées domestiques (VELARDE, 2012).

De fait, les observations de terrain dans le village de Chuqui confirment les changements opérés dans les familles au contact de l'Église presbytérienne: nous notons une grande entraide dans les couples convertis, au moins à la cuisine et dans le service des repas. Chez les évangéliques, l'homme et la femme se font confiance et dialoguent, alors que les familles syncrétistes en restent à des liens plus traditionnels d'autoritarisme de l'homme sur la femme et d'effacement de la femme vis-à-vis de l'homme.

Les missionnaires catholiques éduquent aussi les familles au respect mutuel. Ils encouragent les enfants à obéir à leurs parents et les époux à se pardonner mutuellement. En ce sens, les missions du mouvement Jean XXIII¹ jouent un rôle clef dans la restauration des liens familiaux dans les familles d'origine syncrétiste ou catholique :

À la fin de la retraite, tous les membres de sa famille viennent avec des fleurs, et en public on demande à celui qui a fait la retraite : « Que veux-tu dire à ta famille ? » Tous, tous sans exception, font toujours pareil : ils s'agenouillent et demandent pardon. Les retrouvailles publiques avec les familles, chaque retraitant un par un, durent trois à quatre heures. (BOTTEGAL BALZÁN, 2013)²

Les relations partent sur de nouvelles bases. De retour dans leur village, les familles ainsi réconciliées ont besoin d'un accompagnement de la part des missionnaires, faute de quoi les anciennes mœurs peuvent revenir. La plupart des communautés ne bénéficient pas d'une présence missionnaire suffisante pour mettre en place ce suivi. Cependant, lorsque l'accompagnement est possible, l'harmonie est durablement réinstaurée.

En somme, là où la culture locale ne s'y prête pas, l'activité missionnaire permet de rétablir ou d'instaurer des liens de confiance et des habitudes de dialogue dans les familles.

¹ Qui parcourent les campagnes pour inviter les paysans à des retraites de trois jours. Cf. Partie 2, II-, A-, 2-Laïcs missionnaires.

² Entretien réalisé et traduit par nos soins : « *Al final del retiro vienen todos los familiares con flores, y en público se le pregunta al que hizo el retiro: "¿Qué quieres decirle a tu familia?" Todos, todos sin fallar, siempre hacen igual: se ponen de rodilla y piden perdón. Son 3 a 4 horas de reencuentros públicos con las familias, uno por uno.* »

4- Cohésion

D'un point de vue communautaire, dans les villages qui ne souffrent pas ou plus les divisions engendrées par l'arrivée des missionnaires, les nouvelles pratiques religieuses servent de ciment pour la vie sociale, comme le faisaient les anciennes.

En effet, même en dehors de tout contexte missionnaire, les villages ont tendance à l'individualisme et à l'oubli des coutumes qui jadis rassemblaient tous les habitants (GODINEC, 2012)¹. À Coporaque, le phénomène est dû à l'amélioration de l'accès à Chivay, qui offre un certain nombre des commodités d'une ville, comme les marchés, le tourisme, l'alcool, le contact avec la culture hispano-américanisée et l'accès à Arequipa. Il est vrai que « les membres de la communauté [...] mènent habituellement une vie assez individualiste en tant que petits propriétaires autosuffisants » (MARZAL M. M., 1991, p. 206)². C'est la raison pour laquelle, par le moyen des fêtes et des traditions maintenues, notamment celles du travail festif en commun, le mode de vie catholique fait grandir le lien social, allant même jusqu'à changer parfois le visage d'un village :

[Les chapelles] ont toujours été des lieux de culte, de réunion, de formation, et ont contribué à créer un sens communautaire, de voisinage, de famille. Dans certains lieux, à partir de la construction des chapelles, les voisins sont venus construire leurs maisons autour de celles-ci, donnant forme à de petits villages comme dans le cas de Toroy, Querque, Toccroyo. (LAFUENTE LARRAURI, 1996, p. 42)³

Dans la continuité du syncrétisme, le catholicisme rythme les semaines et les saisons par les fêtes liturgiques, qui correspondent depuis toujours au calendrier agricole.

Malgré les pertes culturelles et les divisions, on peut donc noter des changements tant dans les mœurs et les relations intrafamiliales que dans les pratiques magiques ou religieuses. Pour arriver à ces résultats, les missions ponctuelles ne suffisent pas : les missionnaires doivent être implantés dans les communautés. En outre, si l'évangélisation implique des mutations sociales, elle n'est pas le seul facteur de ces changements.

¹ Entretien réalisé par l'auteure.

² Traduit par nos soins du texte original : « [...] los comuneros [...] llevan habitualmente una vida bastante individualista por su calidad de pequeños propietarios autosuficientes ».

³ Traduit par nos soins du texte original : « Siempre han sido lugares de culto, de reunión, de formación, y han contribuido a crear sentido de comunidad, de vecindad, de familia. En algunos lugares, a partir de la construcción de las capillas, los vecinos han venido levantando sus viviendas en torno a las mismas, dando configuración a pequeños pueblos como es el caso de Toroy, Querque, Toccroyo. »

B- Influences extérieures et impacts collatéraux des missions

Les missions ne sont pas seules à influencer sur l'évolution des communautés d'altitude. Les hautes Andes sont de moins en moins enclavées, et les mutations qui les traversent aujourd'hui sont en partie engendrées par l'augmentation des échanges avec les villes.

1- Mutations non liées à l'activité missionnaire

Pour reconnaître les tendances qui proviennent du monde extérieur et celles qui sont produites par les missions, nous dépeignons ici les mutations qui s'opèrent actuellement dans les villages de manière générale, indépendamment de toute activité missionnaire.

À Chuqui par exemple, les syncrétistes observent une diminution de l'entraide et une augmentation de l'usage de l'argent. Les enseignantes notent une diminution de la générosité de la part des familles¹, qui les invitent de moins en moins à partager leurs repas. Pendant des années, les *comuneros** sont allés à la rencontre des institutrices le lundi matin. Ils leur emmenaient des chevaux pour porter leurs sacs, car la route se situe à deux heures de marche du village. Aujourd'hui, les familles oublient souvent de le faire, laissant les jeunes femmes porter sur leur dos tout ce dont elles ont besoin pour la semaine et ce qu'elles apportent de la ville pour eux. En effet, la camionnette qui conduit les enseignantes les dépose sur le sommet qui fait face au lieu-dit.

¹ Observation de terrain, avril 2013.



Figure 28 : Vue de Chuqui depuis la route et aperçu de la gorge à franchir¹

À 4 000 mètres d'altitude, elles doivent descendre une gorge puis remonter le versant qui mène à l'école. En cessant de porter assistance aux institutrices dans leur périple entre la route et le village, les autochtones font preuve d'un déclin de solidarité envers elles. Ces observations révèlent donc une augmentation de l'individualisme au sein de la population, évangéliques et syncrétistes confondus.

Cette tendance est aussi évoquée au sujet du village de Coporaque, qui ne reçoit pas de missionnaires, ou presque uniquement des missions catholiques annuelles. Le constat est plus alarmant qu'à Chuqui, comme en témoigne l'épicière du village : la culture locale est mauvaise, il n'y a pas d'entraide, la jeune génération ne salue plus les gens du village, et il existe des cas d'enfants abandonnés par leurs parents et livrés à eux-mêmes (Épicière, 2012). Hors contexte missionnaire, l'individualisme augmente donc de manière plus rapide.

Un certain nombre de progrès sont également observables. Dans le même village, Steven Godinec observe une forte diminution des inégalités homme-femme. L'homme ne marche plus systématiquement devant la femme, et des responsabilités publiques sont accordées aux femmes :

¹ Photos prises par nos soins en avril 2013.

Moi je vois dans le village, [...] au cours des dernières élections¹, il y a une dame qui s'est présentée, pour être maire. Rocío est présidente de son groupe [de maisons d'hôte]. Alors ce sont de petits détails qui montrent que la situation de la femme est en train de changer ici aussi. (GODINEC, 2012)²

Et son épouse d'ajouter:

Mais c'est surtout peut-être chez les couples qui sont déjà un peu âgés que l'on voit qu'il y a toujours du machisme. Les personnes qui ont cinquante ou soixante ans, quarante-cinq, cinquante ou soixante ans, là je peux dire que le machisme existe toujours. Mais les conjoints peut-être de trente, plus jeunes... [qui] se mettent en couple, ne sont clairement pas égaux, mais il semble qu'ils soient en train de [le devenir]. (Milagros, 2012)³

Steven Godinec mentionne les actions des O.N.G. dans les villages comme facteur d'ouverture culturelle, ainsi que le tourisme de Chivay, qui rayonne à présent jusqu'au village, par le biais des chambres d'hôtes. Donc, l'amélioration des relations familiales peut passer par l'activité missionnaire dans les communautés isolées, tandis que dans les villages qui se désenclavent, elle est le fruit des contacts avec d'autres cultures, notamment à travers le tourisme.

Les changements culturels et la perte des traditions et des savoirs sont également un constat général dans les communautés andines. Ils n'affectent pas uniquement les villages évangéliques. C'est un regret qui est surtout ressenti dans les sphères intellectuelles, à l'instar de l'O.N.G. *Pr.A.Te.C.*⁴, qui se consacre à la restauration des pratiques traditionnelles par la recherche en techniques agricole andines et la formation des autochtones :

Les collègues ont été confrontés à cela en essayant de réintroduire dans les fêtes la *chicha*. À Puno surtout. [Parce qu'ils n'utilisaient plus jamais la *chicha* dans les fêtes ?] Ils utilisaient l'alcool industriel. [Du fait que la *chicha* est compliquée à faire ?] Oui, en partie, et d'autre part cela a aussi à voir avec le faible coût de l'alcool, et en plus ils disent que c'est cela que veulent les *apus** ou les *chachilas*⁵. Ils aiment cela. Ils aiment cet alcool qui est très fort. [...] Cela s'est imposé sur l'*altiplano*⁶. Tu ne le rencontres pas tant dans les autres populations des montagnes. Dans l'*altiplano*, si. Parmi les Aymaras. Ils disent que c'est parce que les divinités se sont habituées à cela, alors elles aiment cela. Donc, parcourir tout le chemin inverse pour revenir à la *chicha* de maïs, ou à la *chicha* de quinoa, cela a été très difficile. Certains l'ont rétabli, mais cela ne s'est pas autant répandu que nous l'aurions cru ou espéré. On continue à utiliser cet alcool. [Et eux-mêmes, veulent-ils revenir à la *chicha* ?] C'est une

¹ En 2010.

² Entretien réalisé et traduit par nos soins : « *Yo veo en el pueblo, ves, últimamente, en las últimas elecciones, hay una señora que se presentó, para ser alcaldesa. Rocío es presidenta de su grupo. Entonces son pequeños detalles que enseñan que la situación de la mujer está cambiando aquí también.* »

³ Entretien réalisé et traduit par nos soins : « *Pero eso sobre todo se ve de repente en las parejas que ya son un poco mayores que todavía hay machismo. Las personas que tienen cincuenta o sesenta años, cuarenta y cinco, cincuenta o sesenta años, sí te puedo decir que todavía existe machismo. Pero las parejas tal vez de treinta, más joven... Se van parejando. No es definitivamente igual, pero ya como que están ...* »

⁴ Cf. Partie 3, III-, A-, 1- Sorcellerie.

⁵ Une autre manière d'appeler les *Apus*.

⁶ Le haut plateau de Puno.

bonne question, parce qu'ils te disent « oui, il faut faire comme le faisaient les grands-parents ». Mais, pression sociale, facilité, difficulté de faire la *chicha*, ils ont oublié la manière... Il y a peu de personnes qui sachent le faire. Cela s'est perdu. (ISHIZAWA, 2013)¹

Les usages et les éléments rituels évoluent avec l'environnement. Les produits industriels parviennent jusque dans les hautes Andes, et les *comuneros** les utilisent, car ces réalités font partie intégrante de leur environnement. Leurs traditions ne sont pas figées mais vivantes, c'est pourquoi elles évoluent à mesure que leur monde change.

Les connaissances physico-pratiques qui se transmettaient de génération en génération se perdent aussi. En effet, Don Isaac Gutierrez témoigne avoir appris à reconnaître les constellations et à lire l'heure dans le ciel :

[...] je me souviens de mes sept, huit ans, il n'y avait pas de montre à la main qui donne l'heure. Il n'y avait pas une radio qui transmette les nouvelles, qui te donne l'heure chaque minute « M », ni de jour ni de nuit, alors les anciens ne voyaient l'heure que dans les étoiles. Il y avait des étoiles qui brillaient disons [à telle] heure de la nuit, à une heure, elle changeait de lieu. Mes grands-parents me montraient toujours [ces étoiles]. Avant, les gens se repéraient même au chant du coq : « À quelle heure chante le premier coq ? À quelle heure le second ? Quelle heure est-il ? » Cela se repère, dans les étoiles. [...] C'est comme cela que j'ai vu faire mes grands-parents : [ils tenaient un crayon à la verticale et] disaient : « C'est l'heure, il est déjà midi, oui. » Par exemple, s'il est midi, ce bâton ne donne pas d'ombre, d'aucun côté. Il est là, droit. S'il est une heure, il donne un peu d'ombre. Alors ils disaient : « il est déjà midi passé, il est déjà trois heures, il est déjà... C'est ce qu'ils disaient avant. Par exemple en quechua ils disaient « *intiwatana* », « *intiwatana horasña* », c'est-à-dire [...] « qui attache le soleil ? » Alors ils voyaient l'heure même dans des bâtons. Vraiment, cela se perd, maintenant il y a la montre, le réveil, tout. (GUTIERREZ I. , 2013)²

¹ Entretien réalisé et traduit par nos soins : « *Los compañeros han estado involucrados en esto porque... en tratar de reintroducir en las fiestas la chicha. En Puno sobre todo. [Porque ¿ya no usaban chicha para nada en las fiestas?] Usaban alcohol industrial. [¿Por lo complicado que es hacer chicha?] En parte es eso, y en parte tiene que ver con el bajo costo del alcohol, y además dicen esto quieren los apus o los chachilas. Les gusta. Les gusta este alcohol así fuertísimo. [...] Esto se ha impuesto en el altiplano. No lo encuentras tanto en los otros pueblos de sierra. En el altiplano sí. Entre los Aymaras. Dicen porque se han acostumbrado a eso las deidades entonces les gusta eso. Entonces hacer todo el paso o el retorno a la chicha de maíz, o a la chicha de quinoa, ha sido muy difícil. Algunos lo han recuperado, pero no se ha extendido tanto como hubiéramos creído, hubiéramos esperado. Todavía se sigue usando este alcohol. [Y ellos mismo ¿quieren volver a la chicha?] Esa es una buena pregunta, porque te dicen "sí, hay que hacer eso como lo hacían los abuelos". Pero, presión social, facilidad, dificultad de hacer la chicha, se han olvidado la manera... Hay poca gente que pueda hacerlo. Se ha perdido. »*

² Entretien réalisé et traduit par nos soins : « *[...] memorizo de los 7, 8 años, no había un reloj en la mano, que marque la hora. No había una radio que transmita las noticias, que te dé la hora cada minuto "x", ni de día ni de noche, entonces los antiguos solamente en las estrellas veían la hora. Había estrellas que reflejaban, por decirte la [...] de la noche, la una, cambiaba de lugar. Siempre me hacían ver mis abuelos. Hasta en el canto del gallo. La gente se guiaba antes. "¿A qué hora canta el primer gallo? "¿A qué hora el segundo?" "¿Qué hora es?", eso es significativa, en las estrellas. Por ejemplo, de día ponían como, es como pararle ese lapicero. Así he visto hacer a mis abuelos. Ponían, entonces decían "ya es hora, ya es doce, ya, ya." Por ejemplo si es las doce, este palo no da sombra para ningún lado. Ya está ahí, recto. Si es la una ya da sombrita. Entonces decían "Ya es pasado de las doce ya", "ya es ya las tres, "ya es ya..." Eso antes decían, por ejemplo en quechua decían "intiwatana", "intiwatana horasña", o sea como "¿quién amarra ya el sol?" Entonces veían así hasta en palitos la hora. Realmente que eso se va perdiendo, ya hay reloj, despertador, todo. »*

Par conséquent, les connaissances pratiques diminuent peu à peu. Don Isaac Gutierrez attribue cette perte aux migrations : dans les communes qui ne disposent pas de collège, les adolescents doivent vivre quelques années en ville. Ils adoptent d'autres usages et perdent les connaissances qui ne sont utiles qu'à la campagne.

Au vu de ces changements, il faut garder à l'esprit que les communautés –bien qu'enclavées– subissent de multiples influences extérieures, en particulier à mesure du développement des infrastructures dans ces régions. Ainsi, si les mutations perçues dans les communautés d'altitude ne sont pas uniquement dues aux missions, de même, les conséquences des missions ne portent pas uniquement sur les populations des hautes Andes.

2- Bénéfice des missionnaires et nouvelles perspectives

Le contact ainsi établi entre les autochtones et les missionnaires bénéficie aux uns comme aux autres et ouvre de nouvelles perspectives d'avenir pour ces deux communautés entremêlées. Les clercs, religieux et laïcs qui participent aux missions dans les hautes Andes perçoivent qu'ils s'enrichissent au contact des populations et dans le dépassement des adversités. Le père Víctor Matute en atteste :

[...] une visite est quelque chose de magnifique pour ces gens. Parce que souvent, ils sont même oubliés du gouvernement, qui est celui qui devrait être attentif. Mais au final, ceux qui bénéficient [de la mission], ceux qui apprennent le plus la vie, eh bien ce sont ceux qui y vont, les missionnaires. C'est-à-dire qu'on suppose qu'on va aider mais cette expérience nous aide. (MATUTE, 2013)¹

En effet, comme dit Asunción Urday, « ils vont voir la réalité dans laquelle vivent beaucoup d'enfants, beaucoup de jeunes, qui n'est pas celle d'ici, d'Arequipa » (URDAY, 2013)². Ainsi, les missionnaires, et notamment les jeunes laïques, peuvent mesurer la réalité que les populations d'altitude doivent affronter. En seulement quelques jours, ils font l'expérience du climat, des gerçures, du travail, mais aussi de la beauté des lieux, de l'hospitalité des familles et du courage des enfants. L'expérience missionnaire des urbains dans les hautes Andes change les mentalités : elle contribue à la diminution de la discrimination et au désir de contribuer au développement de ces zones.

¹ Entretien réalisé et traduit par nos soins : « [...] una visita es maravilloso para la gente este. Que muchas veces hasta olvidados están del gobierno, que es los que deberían estar atentos. Pero al final los que más se benefician, los que más se confrontan la vida, pues son los que van, los misioneros. O sea se supone que vamos a ayudar pero esa experiencia nos ayuda. »

² Entretien réalisé et traduit par nos soins : « [...] van a ver la realidad en que viven muchos niños, muchos jóvenes, que no es la de aquí de Arequipa. »

Les missionnaires peuvent même en tirer plus de profit que les populations locales. C'est ce qu'avance le père Franz : pour lui, les gens des villages sont reconnaissants, mais cela ne change pas leur vie. C'est surtout aux missionnaires eux-mêmes que les visites ponctuelles bénéficient (Franz, 2013).

Par ailleurs, en plus de l'enrichissement personnel que l'expérience suppose, le missionnaire rentre rarement les mains vides, comme le rappelle le *comunero** Francisco, à Cusibamba :

Parfois [nous apportons] notre travail, nous tirons de notre champ, des pommes de terre, des fèves, ainsi, et nous les donnons au missionnaire. C'est qu'eux, aussi, ils n'ont pas de revenu. Alors nous avons toujours notre soutien [à leur donner]. » (Francisco, Teniente* de Cusibamba, 2013)¹

Les acteurs des missions retirent donc également de leur démarche quelques bénéfices matériels, produits des terres d'altitude. Mais en fin de compte, ce que recherche le missionnaire, au-delà des produits agricoles que lui offrent les locaux, au-delà de l'enrichissement de l'expérience et du dépassement, c'est le bien des âmes dont la sienne :

[...] en faisant tout notre possible pour que le service que nous leur rendons se tourne [*sic*] en moyen de sainteté pour nous-mêmes et pour tous ceux que nous approchons. [...] Il faut aimer les gens humbles et les gens âgés. Il faut leur donner beaucoup d'amour, avec la conviction qu'en eux Jésus est présent. C'est ainsi que Dieu nous accordera de grandes bénédictions. [...] les riches se sauveront grâce aux pauvres, s'ils les aident, s'ils les aiment. (SALERNO, 2002-2003, pp. 114-115 et 151)

Ainsi, si la rencontre entre les représentants religieux et les communautés d'altitudes ont des impacts sur les populations locales, elle a aussi des conséquences non négligeables sur les missionnaires. La mission est formatrice pour ceux qui l'effectuent : elle apporte sens des réalités et altruisme.

Finalement, cette rencontre entre deux mondes ouvre de nouvelles perspectives aux villageois et aux congrégations* religieuses. Dans des communautés où l'on est agriculteur ou éleveur de père en fils, et où ceux qui le peuvent partent travailler en ville ou à la mine, il y a, à présent, une troisième option, celle de devenir missionnaire. À Cusibamba, une jeune fille de dix-sept ans nous confie que son rêve est d'entrer chez les religieuses enseignantes -pourtant absentes de son village. Elle veut simplement être institutrice, comme beaucoup de jeunes filles des hautes Andes, mais également suivre l'exemple des religieuses implantées dans sa communauté, en intégrant un institut de vie consacrée. En ce sens, le père Carlos Lafuente rend compte des vocations missionnaires nées à Huanca et Lluta durant les dix-neuf

¹ Entretien réalisé et traduit par nos soins : « *A veces con nuestro trabajito, nos sacamos nuestra chacra, papita, habita, así, y le damos. Pero ellos también no ganan pues. Entonces siempre nuestro apoyo tenemos.* »

années de son ministère dans la paroisse*. Parmi la population originaire de ces deux communes, il compte deux jeunes gens dans sa fraternité franciscaine du couvent La Recoleta, un chez les Rédemptoristes, trois jeunes femmes chez les Franciscaines et trois chez les Dominicaines. Parallèlement, à Chuqui, l'un des fils du premier couple de convertis du village, poursuit des études de théologie en vue d'être pasteur. De la même manière, chez les adventistes, le président¹ Edgar Julca témoigne de vocations missionnaires :

Il y a beaucoup de gens qui sont ici, dans l'église², qui maintenant sont pasteurs, qui dirigent, administrent de grands domaines, ou qui vont à l'étranger, qui sont sortis d'une maison humble, petite, de la montagne, et qui n'avaient rien. (JULCA CHUQUISTA, 2013)³

Ainsi, toutes religions confondues, l'activité missionnaire ouvre de nouvelles voies aux jeunes croyants. Outre l'éducation encouragée voire fournie par les Églises, la formation en vue de la mission attire un certain nombre de *comuneros**, qui grossissent les rangs des leaders religieux, dans l'Église catholique et dans les nouveaux mouvements religieux*. Si des familles migrent souvent en ville pour y travailler, elles ne s'intègrent pas toujours dès leur arrivée, si ce n'est dans des cercles autochtones. Ces jeunes représentent une ouverture plus immédiate de la communauté sur le monde extérieur. Ils se forment aux côtés des urbains et travaillent avec eux. Ils changent instantanément de milieu, jetant des ponts qui auraient semblé improbables entre deux univers très différents.

En somme, les missionnaires et les communautés qu'ils visitent échangent avant tout un contact humain, s'influençant par conséquent les uns les autres de manière très significative. Ces impacts mutuels sont d'autant plus importants que les cultures d'origine divergent. Donc, les missionnaires comme les autochtones élargissent leurs visions du monde.

Ainsi naissent de nouvelles perspectives pour les peuples autochtones, sur la base de changements engendrés ou non par les missions. Au contact des missions évangéliques, la réalité rituelle traditionnelle se perd tandis que des pratiques nouvelles apparaissent.

Outre les conversions, qui constituent le pas le plus décisif vers la réussite visible d'une mission, il existe des conséquences collatérales qui consistent en trois principaux types d'impacts : à court terme, la perte de pratiques culturelles –telles que les fêtes religieuses en situation de mission évangélique– et les divisions au sein de la communauté –entre les convertis et les autres– ; à long terme, des changements dans les mœurs –relations

¹ Pasteur adventiste.

² L'entretien se déroule pendant le culte du samedi.

³ Entretien réalisé et traduit par nos soins : « *Hay mucha gente que está aquí en la Iglesia, que ahora son pastores, que lideran, administran grandes campos, o que van al extranjero, que salieron de una casita humilde, pequeña, de la sierra, y que no tenían nada* ».

intrafamiliales notamment– et dans les exercices religieux –certains sont nouveaux, d’autres étaient perdus et sont réhabilités. Par ailleurs, de nouvelles modalités apparaissent dans les réalités religieuses préexistantes –comme les festivals spirituels–, le tissu social se restaure à long terme –lorsque la quasi-intégralité d’un village intègre la même Église– et les perspectives d’avenir pour les autochtones s’élargissent –notamment dans les Églises auxquelles ils se trouvent affiliés.

Par conséquent, les impacts des missions sont à considérer selon trois dimensions : humanitaires, religieuses et socioculturelles. Les activités missionnaires en tant que telles visent d’abord le domaine religieux. Toutefois, dans les hautes Andes, où le niveau de développement est bas, elles passent dans bien des cas en premier lieu par l’attention humanitaire aux populations. Cependant, du fait du contact humain qui se crée entre les missionnaires et les autochtones, les missions influent également sur les mentalités et les comportements des personnes, ainsi que sur la culture et l’ouverture au monde extérieur.

CONCLUSION

L'étude des rôles et des impacts des missionnaires auprès des communautés autochtones de la haute Cordillère des Andes requiert donc la connaissance des villages d'altitude et des entités religieuses qui s'y rendent présentes. La rencontre de ces deux groupes humains passe par l'activité missionnaire.

Notre enquête de terrain, qui a duré de mars à août, en 2012 comme en 2013, nous a permis d'explorer différents profils de communautés andines, présentant divers degrés d'enclavement et des modes variés de présence missionnaire. Elle nous a également mis en présence des missionnaires d'altitude et de leurs œuvres, religieuses et humanitaires, dans les villages. Enfin, nous avons cherché à connaître les impacts, tant religieux que sociaux, éducatifs et sanitaires des missions. Pour ce faire, nous avons croisé les données collectées sur le terrain. Nos observations ont permis de rapporter des propos inédits de *comuneros** des hautes Andes et de missionnaires, ainsi qu'une connaissance de villages non-encore étudiés en anthropologie.

Notre démarche a requis tout d'abord quelques distinctions d'ordre conceptuel. En effet, il nous fallait connaître les diverses zones climatiques du Pérou afin d'appréhender le contexte géographique des communautés. Cela nous a permis de localiser les villages autochtones concernés par notre étude. Ensuite, nous avons présenté les trois grands groupes d'entités religieuses –Église catholique, Églises évangéliques et sectes– actuellement présentes dans les Andes, ainsi que les profils des membres qui participent aux missions –pasteurs, prédicateurs, laïques, religieux, diocésains, catéchistes*. Puis nous avons rappelé l'objectif de tous les missionnaires –la propagation et l'approfondissement des croyances et des pratiques religieuses de l'Église en mission– et présenté leurs rôles à travers leurs activités –tant religieuses qu'humanitaires–, tout en établissant une distinction entre les missions ponctuelles et les implantations missionnaires.

Au fil des pages, nous notons trois variantes d'importance dans l'impact des missions en altitude. D'une part, le degré de présence des missionnaires auprès des autochtones, d'autre part, le type d'Église qui y est envoyé, et enfin, l'existence ou non d'une autre entité religieuse dans le village. Ainsi, les missions ponctuelles peu rapprochées ont un impact

religieux et humanitaire très faible dans les communautés¹. Seules les missions permanentes ou hebdomadaires entraînent de réels changements², mais elles sont très rares.

Par ailleurs, l'impact n'est pas le même selon que l'entité est catholique, évangélique ou qu'il s'agit d'une secte. En veillant à illustrer chaque argument par des exemples issus de différentes confessions, nous avons cherché à faire connaître les réalités concrètes de chaque Église. Par exemple, l'Église catholique occasionne peu de changements en termes de pratiques religieuses, car les traditions autochtones viennent principalement du catholicisme. Les prêtres, les religieuses ou les laïques formés, ne font que renforcer et expliciter ces rites. Seuls les éléments animistes des pratiques syncrétiques se perdent, laissant place à de nouveaux éléments catholiques³. En revanche, les Églises protestantes et les sectes ont tendance à faire table rase des traditions religieuses jusqu'alors en vigueur pour les remplacer par des cultes multi-hebdomadaires et des fêtes spirituelles annuelles. Les pratiques anciennes sont donc abandonnées et remplacées par de nouvelles⁴. Par ailleurs, les impacts humanitaires dépendent de chaque entité, mais aussi de chaque mission. Les catholiques cumulent les responsabilités matérielles, éducatives, sociales et sanitaires, tandis que les évangéliques et les sectes luttent en premier lieu –et avec succès– contre l'alcoolisme, répondant elles aussi –à des degrés divers– aux besoins basiques des populations⁵.

Enfin, la mission n'a pas les mêmes effets selon qu'elle s'établit dans un village catholique ou évangélique. En effet, la visite ou l'implantation de missionnaires catholiques dans un village syncrétiste fait l'unanimité de la population. Elle contribue à la cohésion sociale au sein de la communauté, ou au sein des divers groupes confessionnels, le cas échéant. En revanche, lorsqu'elle se produit dans une communauté évangélique, elle crée d'abord des divisions, car les *comuneros** qui retournent à leur Église d'origine rompent avec l'évangélisme jusqu'alors dominant.

Dans le cas d'une mission évangélique qui visite ou s'implante dans un village syncrétiste, elle est parfois d'abord violemment repoussée –car les autochtones défendent leurs traditions avec véhémence–, puis accueillie –devant l'évidence de l'absence de leur Église. Si cette mission entre dans une communauté déjà évangélique, elle crée deux communautés séparées mais non opposées. Enfin, lorsque la communauté accueille déjà et

¹ Cf. Partie 3, III-, B-, 2- Bénéfice des missionnaires et nouvelles perspectives.

² Cf. Partie 3, I-, A-, 3- Échange humain.

³ Cf. Partie 3, I-, B-, 3- Nouveautés dans les pratiques catholiques.

⁴ Cf. Partie 3, I-, B-, 1- Pratiques religieuses traditionnelles et 2- Nouveaux rites évangéliques.

⁵ Cf. Partie 3, II- ACTIVITÉS MISSIONNAIRES HUMANITAIRES.

uniquement une présence missionnaire catholique forte, il est impossible aux Églises évangéliques d'y entrer¹. Ainsi, dans bien des cas, l'évangélisation des villages engendre des divisions sociales. Cependant, à long terme, les conflits s'apaisent, car une majorité de la population tend à rejoindre une seule Église, unifiant peu à peu le village. Dans le cas contraire, c'est le sens communautaire de ces sociétés qui les amène à prendre les moyens de retrouver des relations saines. Les *comuneros** font preuve de créativité pour réinventer leurs usages malgré les contraintes religieuses.

Dans un premier temps, les évangéliques participent aux fêtes –les *minkas** et les rites de passage– en remplaçant l'alcool par du soda, et la coca par de la gomme à mâcher². Puis, peu à peu, dans certaines communautés, les traditions animistes reprennent leurs droits, en syncrétisme avec l'évangélisme. L'anthropologue ayacuchénien³ Gamarra évoque par exemple, une communauté⁴ qui a rétabli la tradition de trinquer avec le bétail en l'honneur des sommets qui sont leurs gardiens, même si aujourd'hui, cette cérémonie se déroule après une nuit de jeûne et de prière selon les pratiques évangéliques (GAMARRA, 2000, p. 287). Nos entretiens avec les autochtones révèlent que l'interdiction de la consommation de coca est majoritairement incomprise et contestée. Ainsi les Andins adoptent le message chrétien, mais un certain nombre des pratiques qui lui sont liées demeurent obscures pour eux.

Cette étude met en lumière les multiples rôles –religieux et humanitaires– des missionnaires, ainsi que les mutations qui en résultent dans les villages d'altitude. Néanmoins, sa limite principale réside dans notre ignorance de la langue quechua, qui dans les villages monolingues nous a fait terriblement défaut. Dans les districts de Huanca et Lluta –province de Caylloma, région d'Arequipa–, l'usage de l'espagnol est aussi répandu que celui du quechua. La majorité des personnes, même âgées, connaissent la langue nationale. En revanche, dans les régions d'Ayacucho et de Cusco, les habitants des villages les plus reculés ne parlent que le quechua. De ce fait, l'accès aux études et au marché du travail est beaucoup plus restreint. Les œuvres des entités religieuses s'en trouvent plus limitées. Toutefois, les nouvelles générations de missionnaires sont plus autochtones. Leur connaissance du quechua peut leur donner un accès beaucoup plus aisé aux *comuneros*.

Notre lacune linguistique nous a amenée à faire traduire les interviews en direct par les institutrices, et parfois par les missionnaires eux-mêmes, qui auront pu interpréter les propos

¹ Cf. Partie 2, II-, D-, 1- Catholiques.

² Cf. Partie 3, III-, A-, 2- Divisions.

³ D'Ayacucho.

⁴ Cunya, dans la Région d'Ayacucho. La source ne spécifie pas dans quelle province se situe cette communauté.

des autochtones à leur avantage. En outre, un grand nombre d'entretiens n'ont pas pu être enregistrés du fait de la timidité des indigènes. Le dictaphone nous est vite apparu comme bien trop insolite dans notre environnement, et nous avons préféré les notes d'observation, même si elles aussi étaient parfois perçues comme intrusives.¹ Les populations d'altitude sont donc encore suspicieuses des étrangers, même si elles s'ouvrent de plus en plus sur le monde extérieur.

En effet, les villages de la haute Cordillère sont en pleine mutation en raison du développement des infrastructures jusque dans les zones reculées et élevées². Ce phénomène d'ouverture entraîne deux conséquences pour les populations. Nous notons d'une part un net exode rural et un vieillissement des populations d'altitude, et d'autre part une augmentation des va-et-vient entre ville et campagne. La pérennité des villages est donc une question qui fait débat.

Les jeunes doivent partir en ville pour étudier ou trouver du travail. Ils y sont encouragés : leurs parents ne souhaitent pas qu'ils mènent la même vie qu'eux. Les écoles de montagne offrent une éducation très lacunaire. Ainsi, les familles sont parfois établies à la fois en montagne et dans la vallée : elles gardent leurs terres cultivables dans leurs communautés mais disposent d'un lieu où séjourner en ville, pour la scolarité des plus jeunes. Les parents travaillent dans le village mais séjournent régulièrement auprès de leurs enfants, tandis que ces derniers sont à la charge d'un membre urbain de la famille. Le phénomène de double résidence existe depuis longtemps, car jusque dans les années 1990, les écoles rurales étaient rares. Les enfants n'étaient pas systématiquement scolarisés, en particulier les filles, mais ceux qui étudiaient devaient se déplacer jusqu'à la bourgade la plus proche (FLORES OCHOA, [1968] 1979, pp. 69-70). Ainsi, la nécessité de séjours en ville n'est pas nouvelle. De plus, si les trajets sont facilités dans le sens de la campagne vers la ville, ils le sont aussi de la ville vers la campagne, offrant aux *comuneros** la possibilité de bénéficier de l'accessibilité aux marchés et à des écoles d'un niveau plus élevé que chez eux, tout en subvenant à leurs besoins alimentaires par la culture de leurs terres. Aussi la démographie des hautes Andes est-elle en constante évolution. Sa culture évolue avec son axe aux zones d'échange.

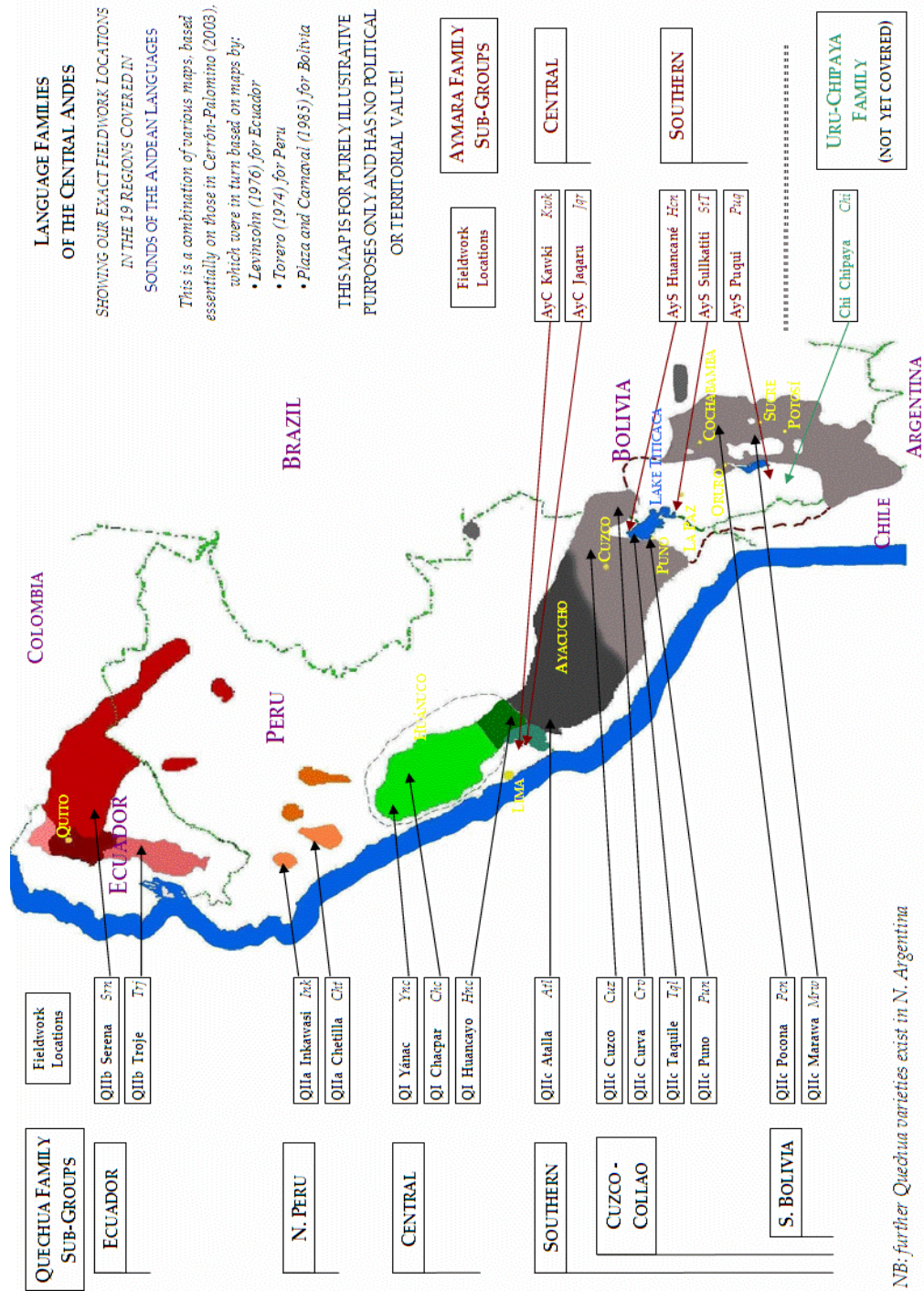
¹ Les familles qui nous accueillait se sentaient particulièrement observées lorsque nous prenions un moment pour coucher sur le papier les souvenirs de la journée : ils ne pouvaient nous lire et n'avaient donc aucun moyen de savoir ce que nous écrivions.

² Cf. Avant-propos.

Face à l'accélération des migrations entre ville et campagne, l'activité missionnaire dans les villages d'altitude joue un rôle primordial dans la connaissance mutuelle entre le Péruvien hispanisé et l'indigène andin. Elle est un fer de lance dans la lutte contre les discriminations à l'encontre des autochtones. Dans les hautes Andes, les missionnaires représentent une société mondialisée qui se déplace pour aller à la rencontre d'un peuple marginalisé. À l'inverse, ils introduisent parfois les Indiens dans des milieux urbains, notamment lorsqu'ils les accompagnent dans leurs démarches médicales et administratives en ville. Avec le tourisme, les O.N.G. et les services gouvernementaux, par leur présence auprès des populations marginalisées, les Églises contribuent donc à l'unification sociale du pays.

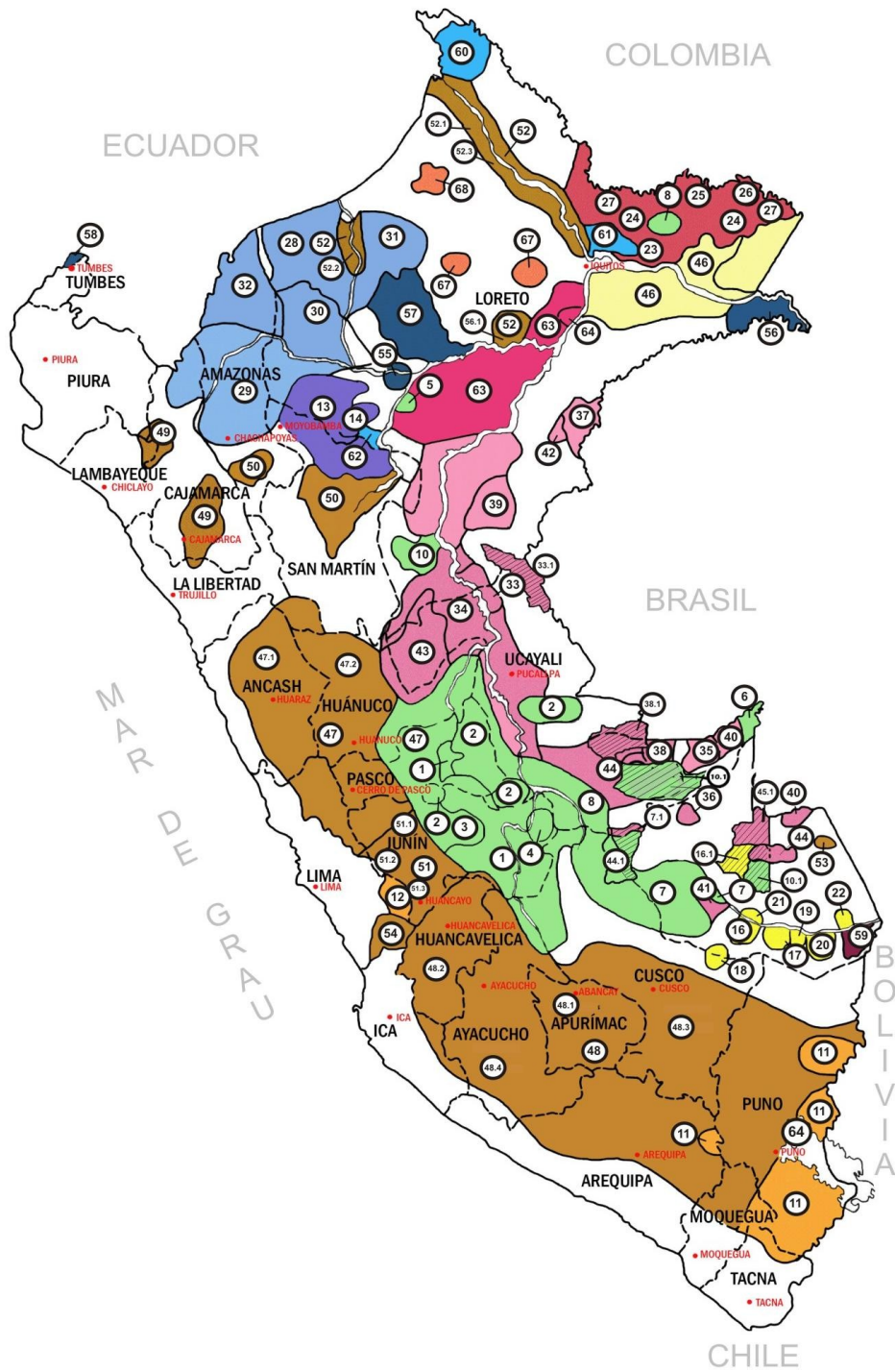
ANNEXES

ANNEXE 1 : Carte générale de la langue quechua



(DEPARTMENT OF ARCHEOLOGY AND ANTHROPOLOGY) En référence à (PALOMINO, 1987)

ANNEXE 2 : Carte Ethnolinguistique du Pérou



(PORTOCARRERO TAMAYO, 2010)

FAMILIAS ETNOLINGÜÍSTICAS	ÉTNIAS - LENGUAS		POBLACIÓN			N°			
	Auto Denominación	Otras Denominaciones	Andinos	Amazónicos	Total	Comunidades Campesinas CC	Comunidades Nativas CN	Total	
I. ARAWAK (Contactados)	1. ASHANINKA	- Campa Ashaninka, Campa Del Pichis	88,703	128,512	88,703		592	592	
	2. ASHENINKA	- Campa del Alto Perence, Campa Del Ucayali, Campa del Gran Pajonal.	8,774	8,774	8,774		49	49	
	3. ATIRI	- Campa Nomatsiguenga	8,016	8,016	8,016		22	22	
	4. CAQUINTE	- Campa Caquinte	439	439	439		2	2	
	5. CHAMICURO	- Chamicura, Chamicolos	63	63	63		1	1	
	6. MADJIA	- Kulina, Kulino, Kolina, Kollina, Karina	417	417	417		7	7	
	7. MATSIGUENGA	- Machigenga, Machiganga, Matsiganga, Mañariés, Kogapacori	11,279	11,279	11,279		40	40	
	7.1 NOSHANINKAJEG*	- Nugapakori, Nanti, Kirineri (Reserva Territorial Kugapakori, Nahua Nanti y Otros)							
	8. RESIGARO	- Resigero	37	37	37		1	1	
	9. YANESHA	- Amuesha, Amage, Amueixa, Omage, Amajo, Amaje, Lorenzo, Amuetamo	7,523	7,523	7,523		42	42	
10. YINE	- Piro, Pirro, Pira, Simirínche, Chotaquiro, Simiranch, Chontaders	3,261	3,261	3,261		17	17		
	10.1 KAPEXUCHI-NAWA*	- Mashco-Piro de Madre de Dios y Ucayali (Reserva Territorial Mashco Piro y Reserva Territorial Madre de Dios)							
II. ARU	11. AYMARARA	- Aymara	443,248	444,448	443,248	S.I.	S.I.	S.I.	
	12. JAQARU	- Jaqaru	1,200	1,200	1,200	2		2	
III. CAHUAPANÁ	13. CAMPO-PIYAPI	- Chayahuita, Chayahuita, Tshahui, Chayahuita Chayahita, Shayabit, Balsapuertino, Paranapura, Cahuapa	21,776	21,776	21,424		128	128	
	14. SHIWILU	- Jebero, Chebero, Xebero, Severo, Shiwila	352	352	352		4	4	
IV. ROMANCE	15. CASTELLANO	Comunidades Campesinas de la Costa	S.I.	S.I.	S.I.	S.I.	S.I.	S.I.	
V. HARAKMBUT HARAKMBET (Contactados)	16. AMARAKAERI	- Amarakaeri, Mashco	2,092	2,092	2,092		14	14	
	16.1 AMARAKAERI*	(Reserva Territorial Madre de Dios)	1,043	1,043	1,043		5	5	
HARAKMBUT HARAKMBET (Asilamiento Voluntario y Contacto Inicial)	17. ARASAIRI	- Arasairi	317	317	317		2	2	
	18. HUACHIPAERI	- Huachipaeri, Wacipaeri, Huachipaeri, Wachipaeri	392	392	392		3	3	
	19. KISAMBERI	- Kisaiberi	47	47	47		1	1	
	20. PUKIRIERI	- Puncuri	168	168	168		1	1	
	21. SAPITERI	- Sirineri, Shineri	47	47	47		1	1	
	22. TOYOERI	- Toioeri, Toyeri, Tuyuneri	125	125	125		2	2	
VI. HUITOTO	23. DYÓ' XAIYA O IVO'T	- Ocaina, Dukaiya, Ibo'tsa	97	2,709	97		30	30	
	24. MENECA	- Huitoto Meneca	297	297	297		6	6	
	25. MIAMUNA	- Bora, Boro, Miranha, Miranya, Miraña-Carapaña-Tapuyo, Uirazú-Tapuyo, Mirayo, Marayo, Piragua, Mariana, Meamuyma							
	26. MUINANE	- Huitoto Muinane	55	55	55		1	1	
	27. MURUI	- Huitoto Murui	1,512	1,512	1,512		15	15	
VII. JIBARO	28. ACHUAL	- Achual, Achuare, Achuale, Aents	10,919	79,871	10,919		446	446	
	29. AGUAJUN	- Aguajuna, Aents, Ahuajún	55,366	55,366	55,366		57	57	
	30. CANDOSHI-SHAPRA	- Kandoshi, Chapara, Chapra, Chapa, Murato, Murata	3,255	3,255	3,255		281	281	
	31. JIBARO-MAINU-AENTS	- Jivaro, Chiwaro, Siwaro, Gibari, Xivari, Chivari, Givaro, Zibaro, Jivara, Hibaro, Jivira	168	168	168		46	46	
	32. SHUAR-HUAMPIS	- Huambiza, Maina	10,163	10,163	10,163		1	1	
	33. ISCOBAQUEBU	- Isconahua	30,409	30,409	30,409		61	61	
VIII. PANO (Contactado)	33.1 ISCOBAQUEBU*	(Reserva Territorial Isconahua)					175	175	
	34. JONI	- Shipibo-Conibo	22,517	22,517	22,517		104	104	
	35. JUNIKUIN	- Shipibo: Chipeco, Chipio, Chepeco Shipipo, Sshipo, Calliseca, Posquibo, Chama, Conibo: Conivo, Cuniba, Cunivo, Curibeo, Cashinahua, Caxinaua, Kachinaua, Caxinaua, Kaxinawa, Kachinaua, Cashinawa	2,419	2,419	2,419		19	19	
	36. MASRONAHUA	- Cujareño							
	37. MATSES	- Mayoru	1,724	1,724	1,724		16	16	
	38. MORUNAHUA	- Morunahua, Nishinahua, Paconahua							
	38.1 MORUNAHU*	(Reserva Territorial Morunahua)							
	39. NUQUENCAIBO	- Capanahua, Capanagua, Buskipani, Busquipani	384	384	384		4	4	
	40. ONICOIN	- Marinahua-Mastanahua-Sharanahua	585	585	585		13	13	
	40.1 ONICOIN*								
	41. PARQUENAHUA	- Parquenhua							
	42. PISABO	- Pisabo							
	43. UNI	- Cashibo-Cacataibo	1,879	1,879	1,879		8	8	
	43.1 CASHIBO-CACATAIBO*								
	44. YAMINAHUA	- Yaminahua, Yuminahua, Jamimawa	600	600	600		5	5	
44.1 YAMINAHUA*	(Reserva Territorial Madre de Dios)								
45. YORA	- Amahuaca	301	301	301		6	6		
45.1 YORA*	(Reserva Territorial Madre de Dios)								
IX. PEBA-YAGUA	46. YIHAMWO	- Yagua, Yahua, Llagua, Yava	5,679	5,679	5,679		41	41	
			5,679	5,679	5,679		41	41	

■ X. QUECHUA	47. ANCASH-YARU		3'324,168	36,163	3,360,331	S.I.	S.I.	
	47.1 VICOS		S.I.	S.I.	S.I.			
	47.2 YARUVILCAS							
	48. AYACUCHO-CUSCO**		S.I.	S.I.	S.I.	S.I.		
	48.1 CHANCAS							
	48.2 CHOPCCAS							
	48.3 QUEROS							
	48.4 WARI							
	49. CAÑARIS-CAJAMARCA		S.I.	S.I.	S.I.	S.I.	S.I.	
	49.1 CAJAMARCA							
	49.2 CAÑARIS							
	50. CHACHAPOYAS-LAMAS							
	50.1 LLACUASH	- Kichuwa		16,929	16,929		71	71
	51. JAUIJA-HUANCA			S.I.	S.I.	S.I.		
51.1 HUANCAS								
51.2 TARUMAS								
51.3 XAUXA								
52. NAPO-PASTAZA-TIGRE**								
52.1 ALAMAS	- Alamas		S.I.	S.I.	S.I.	S.I.	S.I.	
52.2 INGA			S.I.	S.I.	S.I.	S.I.	S.I.	
52.3 QUICHUA	- Quixo, Kicho, Quijo, Napo, Santarrosino, Yumbo		19,118	19,118		130	130	
53. SANTARROSINO								
53.1 KICHWARUNA			116	116		1	1	
54. SUPRALECTO YAUYYOS			S.I.	S.I.	S.I.		S.I.	
54.1 YAUYYOS								
■ XI. SIN CLASIFICACIÓN	55. AGUANO	- Uguano, Aguanu, Awano, Santa-Crucino		11,836	11,836		78	78
	56. DUUXUGU	- Ticuna, Tucuna, Tukuna		6,982	6,982		25	25
	57. KACHÁ EDZE	- Urarina, Itucali, Itukale, Itucale, Ytucali, Singacuchusca Arucui, Shimacu, Chimaco, Chambira, Chambirino		4,854	4,854		53	53
	58. WALINGOS	- Walingos						
■ XII. TACANA	59. ESE'EJJA	- Huarayo, Tiatinagua, Tambopata-Guarayo, Baguaja, Bagujairi, Mohino, Echoja, Quinaqui, Guacananhua		588	588		3	3
■ XIII. TUCANO	60. AIDO PAI	- Secoya Encabellado, Huajoya, Piojé, Pioche, Icaguete, Cieguaje, Angutera, Angutero, Ancutere, Secoya-Gai, Ruma, Rumo, Macaguaje, Campuya Cunchi		1,111	1,111		13	13
	61. MAIJUNA	- Orejón		921	921		9	9
	62. MONICHIS	- Munichi Otanabe, Otanave, Munische, Munichino		190	190		4	4
■ XIV. TUPI-GUARANI	63. COCAMA-COCAMILLA	- Ucayali, Xibitona, Huallaga Pampadeque, Pandabequeo		11,307	11,307		59	59
	64. OMAGUA	- Omagua-Yeté, Ariana, Pariana, Anapia Macanita, Umagua, Cambeba, Cambela, Canga-Peba, Agua		11,307	11,307		59	59
■ XV. URO-CHIPAYA	65. URO***	- Uro						
■ XVI. ZAPARO	66. IQUITO	- Ikito, Amacacore, Quiturran, Pucauma Maracano, Auve		922	922		5	5
	67. ITE'CHI	- Taushiro, Pinchi, Pinche		519	519		3	3
	68. TAPUEYOCUACA	- Arabela, Chiripuno		403	403		2	2

RESUMEN: FAMILIAS ETNOLINGÜÍSTICAS	16	3,768,616	332,975	4'101,591	6,063	1,786	7,849
LENGUAS	68						
ÉTNIAS	77						

* Pueblos Indígenas en Situación de aislamiento.
 *** Lengua con tres (3) Etnias.
 *** Etnia Ancestral que usa la lengua Aymara como vehículo lingüístico.
 S.I. Sin Información censal.

CRÓMO GRAMA
 Los colores identifican cada una de las familias etnolingüísticas.

FUENTES

<p>ETNOLINGÜÍSTICAS</p>  <p>Universidad Nacional Federico Villareal - UNFV Facultad de Humanidades Mapa Etnolingüístico del Perú 2008</p>  <p>Instituto Indigenista Peruano Mapa Etnolingüístico 1994</p>	<p>DEMOGRÁFICAS</p>  <p>Instituto Nacional de Estadística e Informática - INEI II Censo de Comunidades Indígenas de la Amazonía Peruana 2007</p> <p>FOTOGRAFÍAS</p> <p>OTROS ILV, CAAAP, INDEPA, INRENA, SOCIEDAD ZOOLOGICA DE FRANCFORT Y OTROS</p>
---	---

Annexe 3 : Témoignage de *Fray Magno Ccahuaya Mamani*

Fait à Cusco, le 13 juillet 2012, à la demande de l'auteur (CCAHUAYA MAMANI O.P., 2012)

Testimonio misionero del Convento Santo Domingo – Qorikancha de Cusco

Sucesos en la Comunidades Campesinas de Paucartambo – Cusco.

En los últimos años del milenio pasado las sectas cristianas denominados “Iglesia Evangélica Maranata”, “Los Adventistas del Séptimo Día”, “Las Asambleas de Dios”, estos tres principalmente habían incorporado a sus respectivos grupos el 90 % de toda la población campesina. Causas para este avance arrollador fueron principalmente el abandono que han hecho los pastores de la Iglesia Católica del Cusco. Casi en todas las Parroquias tenían su propio párroco, pero estos hombres no respondían a la necesidad espiritual de la gente que era conocer la Biblia y tener experiencia de una iglesia carismática, los cuales han encontrado en las sectas. Los párrocos en vez de hacer algo de bueno, era lo negativo. Eso me lo han comentado. Dice que cuando les visitaba en las fiestas patronales, que alguna vez lo hacían, unos se emborrachaban junto con la gente, y, se puede decir, casi todos los párrocos pedían ir con la condición de que ese día haya varios matrimonios; varios bautizos, todo eso a fin de que haya bastante dinero para él. Si es que no había por lo visto una buena cantidad de los que van a recibir los distintos sacramentos, sencillamente no iba. Y para solicitar a que el párroco vaya a sus comunidades tenía que ir una delegación de la comunidad interesada y con un regalo significativo que podría consistir un buen borrego. Por fin, cuando el párroco llegaba a la población, éste sólo se limitaba a celebrar los sacramentos, no predicaba la Palabra de Dios.

En los últimos años del año 90 ha habido fuerte éxodo de la feligresía católica hacia las sectas a tal punto que en el templo mayor del distrito de Colquepata a la Misa dominical participaban unas dos o tres personas nada más, y otros domingos no aparecían ni uno. Sobre el caso un excatequista Luis Cruz cuenta como una anécdota, que un día domingo el padre párroco Gregorio Huamán y él, dice que van de Huancarani a Colquepata. Llegan al templo y el catequista toca la campana llamando a la gente para la Misa, y no aparecía ni una persona. Entonces insisten tocar una vez más la campana, y otra vez y otra vez, y nadie venía. Y el sacerdote al ver que no venía nadie se desviste de los ornamentos, media vuelta a Huancarani, que ahí había otra parroquia a cargo del párroco mencionado. Mientras este desierto de gente sucedía en la Iglesia católica, en la Iglesia Evangélica Maranatha del Colquepata en su local grande se reunía entre 700 a 800 personas cada domingo.

En este contexto los católicos que quedaban empezaron a interesarse en organizarse ellos también como las sectas. Los catequistas que surgían empezaron a leer y explicar pasajes de la Biblia y a cantar nuevas canciones que unos años atrás la Prelatura de Sicuani había hecho componer con los campesinos. Estas nuevas canciones fueron traídas por los catequistas de la Provincia de Quispicanchis. Luego inmediatamente fue asumida y mejorada en su ritmo por los catequistas de Paucartambo, en particular de los Distritos de Huancarani y Colquepata. Además se hicieron grabaciones de las mismas músicas tanto en Urcos y Huancarani.

Por providencia divina años atrás, algunos padres jesuitas, principalmente el P. Tato, habían promovido a formar nuevos catequistas, dicha formación habían iniciado en el año 1997 en Zurite (Provincia de Anta), al año siguiente en Paqareqtambo (Provincia de Paruro), en 1999 en la Parroquia Virgen Rosario de Paucartambo en la misma capital de

┆

la Provincia, y a mediados del 2002 se traslada la escuela, que por cierto ya se llamaba “Escuela de Catequesis Rural del Arzobispado de Cusco”. Luego en ese mismo año mejoraron el nombre de su institución llamándolo “Escuela de Catequesis Rural Virgen Rosario de la Arquidiócesis de Cusco”. Esta escuela hasta la fecha está dirigida por los padre jesuitas, pero por su rareza de ser importantes van a cambiar el nombre de la Virgen por el nombre de un hermano suyo que hace poco ha muerto. Ahora se llama Centro de Formación para la fe Manuel Montero. Entonces esta escuela nominalmente ya no es ni mariana y ni campesina.

Por dicha escuela pasaron cientos de catequistas que se habían invitado entre los mismos campesinos, manifestándose que era muy interesante y era una gran oportunidad para frenar las invasiones arrasantes que estaban causando las sectas religiosas en sus distintas comunidades, esta reacción fue principalmente en Huancarani y Colquepata.

Los nuevos catequistas, hablando de Huancarani y Colquepata, empezaron a actuar, promoviendo nuevos catequistas, reuniendo a la feligresía católica, cada catequista en su comunidad una o dos veces a la semana. Leían y explicaban pasajes bíblicos, luego tomando más fuerza esta renovación católica en el año 2002 se programaron a tener reuniones intercomunidades e interdistritales entre los dos distritos en cuestión. En eso años entre 2002 y 2005 hicieron las primeras grabaciones audio-musicales. Los hicieron los catequistas Dora Quispe Laura y su grupo Los Peregrinos de la Iglesia Católica y Grimaldo Quispe Gonzalo y su grupo Agua Viva. Y en Colquepata recién en 2006 harán la primera grabación encabezada por María Ayque y su grupo Los Redentores de Cristo de la Iglesia Católica. En esta renovación católica han estado participando las hermanas Ursulinas, un año apareció el hermano Bartolomé luego desapareció, fray Braulio del Convento de Santo Domingo de Cusco principalmente en la zona de Huancarani, y este hermano a fines del 2002, para navidad, me invita a ir a una comunidad de Huancarani, y me fascinó la reunión espiritual que vi aquella vez. La gente todos cantaban desde las pequeñitas hasta las mayores unos cantos extraños, cantaban con devoción y con palmas, y sus catequistas hablaban de la Palabra de Dios. Y un domingo fui a Huancarani, a la feria dominical, y me contacté con los catequistas de distintas comunidades, me comprometí a ir a sus comunidades y fijamos fechas. Para ello ya era el año 2003. Todo ese año he animado a todas las comunidades de Huancarani, pero a fines de ese año miré hacia Colquepata que había estado más abandonado, y más invadida por las sectas. Entonces el compartir navideño lo hice T'ocra que es la comunidad más grande de Colquepata.

Lamentablemente el año 2004 hasta Mayo del 2005 me alejé de la Misión. A penas regresando al recinto sagrado de Qorikancha comencé a atender el Distrito de Colquepata. Comencé a visitar cada comunidad del distrito, con los catequistas comenzamos a convivir, para ellos organizamos pequeños cursillos, hicimos faenas en las chacras de la parroquia, organizamos deportes y paseos a otras Provincias. Aquella vez tenía más de 30 individuos entre mujeres y varones. Tuve también mis equipos de fútbol de mujeres y de varones. Entonces hacíamos encuentros formativos y deportivos con los de Huancarani, que aquella vez había un nuevo Párroco que era joven y popular, el P. diocesano Marcelino Mayta. Eran años maravillosos. Por entonces transcurría el año 2006. Ese año los hermanos separados que años atrás en su local de Colquepata se reunían entre 700 a 800 personas, ya no llegaba ni a 50 personas.

El año 2007 en estas dos parroquias hubo cambio de párroco. Pero, no era un sacerdote popular ni entendía el sentir de los catequistas, entonces en Colquepata hubo una destrucción del grupo de los catequistas y activistas de la Renovación Católica. Ese año la acostumbrada reunión de las comunidades campesinas que se llamaba “Encuentro Espiritual” desapareció. Ya a partir del 2008 hasta hoy continúa las reuniones mensuales de las comunidades campesinas pero ahora es más grande. Poco a poco se ha extendido a otras parroquias y provincias. Hoy participan de alguna manera de todas las provincias de la Arquidiócesis de Cusco. Al inicio el Encuentro Espiritual era entre las comunidades de Colquepata y Huancarani.

Mi comunidad Convento de Santo Domingo – Qorikancha desde 2005 estamos apoyando sin interrupción en esta Renovación Católica de los campesinos, en los primeros años he recorrido de pueblo en pueblo animando con la Santa Misa y con la predicación de la Palabra de Dios en Quechua, que muchos de los campesinos entienden sólo aquel idioma ancestral. En 2008 logramos grabar el primer disco del Convento con los campesinos, al grupo lo llamamos “Wiñay Kawsay” (traducido Vida Eterna) protagonizada por la campesinita llamada Santusa Quispe Nina de la comunidad campesina de Sipaskancha – Colquepata. En el 2009 se ha hecho otro video clip con otro grupo denominado “T’ikariy” (traducido Florecer) protagonizado por dos jóvenes campesinas cuyos nombres son Hilaria Illa Meza y Gumerinda Huamán Illa de la comunidad campesina de Chahuaytiri – Pisac, Provincia Calca – Cusco. En el año 2010 sacamos un nuevo video clip con la ya menciona persona Santusa Quispe Nina, pero ya no hubo el grupo de músicos de los campesinos que le acompañaban; de modo que sola ella participó en la grabación, y cambió su nombre artístico denominándose “Sami T’ika” (traducido Flor Sagrada, Bendecida o Consagrada). Con Sami T’ika a fines del año pasado hemos hecho nuevo audio de nuevos temas musicales, y este mes de julio y agosto estamos ya casi por publicar un nuevo video clip. Todas estas obras audio visuales del Convento se hace con sus respectivos cancioneros tamaño bolsillo y de alta calidad, pues los frailes del Cusco pensamos que para los campesinos debemos ofrecer de mejor calidad. El costo creo que según la realidad de la gente a quienes servimos es muy costoso. La producción musical de Sami T’ika del 2010 su costo ha sido más de 12000 nuevos soles (doce mil), y ahora la nueva producción de Sami T’ika del 2012 su costo va a ser de 18000 nuevos soles (dieciocho mil). Estos trabajos en su género en la Iglesia Católica de Cusco son los únicos, y su impacto en la población campesina es grande, sus temas (en total ya son 48 temas) son los que más se canta en esos Encuentros Espirituales. Por su puesto se sigue cantando los temas de la Prelatura de Sicuani y los temas que han compuesto otros grupos de otras parroquias de la Escuela de Catequesis Rural que ya tiene otro nombre.

Hasta el año 2010 la atención de parte de las autoridades de la Iglesia de Cusco, era sólo del Convento Santo Domingo, pero es cierto que alguna vez aparecía algún párroco y algún delegado de la Escuela de Catequesis Rural Virgen Rosario. Por su parte el Arzobispado no tomaba en cuenta, e incluso el vocero principal me manifestó que esas novedades deben desaparecer, pero yo dije que esa Renovación Católica Campesina está en marcha ya desde 10 años y es una creación prácticamente de los campesinos. Los campesinos han luchado en mantener ese espacio en medio de críticas de sus párrocos que no los aprobaban, y otras veces se comprometían a celebrarles sacramentos y no aparecían, así hice mi declaración, y quedó callado. Pero en el 2011 previo diálogo con los dirigentes de los catequistas y algunos párrocos invadidos por la Renovación

Católica Campesina empezaron a apoyarnos. Y este año 2012 siguen vigente dicho apoyo.

Actualmente la gente campesina está siempre con hambre de experiencia religiosa y con ganas de ser más unidos los católicos, pues ellos creen que siendo católicos son más respetuosos, más humildes y más misericordiosos. Mientras con la presencia de las sectas sus vidas habían cambiado para mal, y en sus comunidades cunde la división, la envidia y falta de respeto, todo ello por el fundamentalismo que viven las sectas.

En las comunidades vemos que falta implementarles con los materiales de estudio de la historia de la Iglesia, de la doctrina y de la Biblia. Y necesitamos seguir produciendo temas musicales más lindas en todo su aspecto.

Cusco, 13 de Julio del 2012.



Fray Magno Ccahuaya Mamani, OP.
Convento de Santo Domingo – Qorikancha de Cusco
Nativo de la comunidad campesina de Pomacanchi – Acomayo - Cusco

LEXIQUE

A.E.M.I.N.P.U. : Association Évangélique Missionnaire Israélite du Nouveau Pacte Universel.

Ánimo : Âme ou force vitale.

Assembléiste : De l'Église évangélique pentecôtiste des Assemblées de Dieu

Ayllu : Famille ou communauté.

Catéchiste : Représentant religieux laïque autochtone dans sa communauté.

Charisme : 1. Orientation missionnaire particulière ; 2. Don surnaturel

Cholo : Indigène ayant adopté les coutumes, l'habillement et la langue de la société dominante.

Comunero : Membre d'une communauté autochtone.

Congrégations : 1. Ensemble de religieux ou de religieuses catholiques réunis sous un même gouvernement ; 2. Église protestante locale.

Cordillerano : De la Cordillère.

Curandero : Guérisseur

Curé : Prêtre responsable d'une paroisse.

Dirigente : Chef de village.

Estancia : Regroupement d'habitations temporaires dans les zones de pâtures (GÖBEL, 2002).

Eucharistie : Hostie consacrée (ou Saint Sacrement).

Faena: travail communautaire.

Janca : Sommet enneigé.

K'intu : Offrande de coca aux divinités.

Liturgie : Forme des cultes.

Mestizo : Fils ou fille de *cholo*.

Minka : Travail collectif, compétitif et festif, convié par et chez un particulier.

M.S.P.T.M. : Missionnaires Serviteurs/Servantes des Pauvres du Tiers-Monde.

Nouveaux Mouvements Religieux : Dénomination commune aux multiples Églises évangéliques et aux sectes.

Paroisse : Plus petite unité géographique dans l'organisation de l'Église catholique.

Presbytre: Responsable d'une congrégation chez les évangéliques.

Puna: Zone de pâturage.

Spiritualité: « Forme particulière que prennent [les principes et les règles qui inspirent la vie de l'âme] selon les écoles théologiques, les institutions religieuses, les peuples » (C.N.R.S., 2012).

Suni: Zone écologique située entre la *quechua* et la *puna*. Région froide située entre 3 500 et 4 000 mètres d'altitude.

Teniente: Assistante du chef de village, préposé à la médiation en situation de conflits.

BIBLIOGRAPHIE

OUVRAGES :

- ACOSTA, J. ([1588] 1984). *De Procuranda Indorum salute*. (L. P. sq., Éd.) Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (C.S.I.C.).
- ALVAREZ, C. (1981). *El Movimiento Pentecostal*. Lima: Concilio Nacional Evangélico del Perú (Co.N.E.P.).
- BANCO MUNDIAL. (1962). *Economic potential and prospects of Peru. Vol. II*. Washington, D. C.: Transportation.
- BOLIN, I. (1998). *Rituals of Respect: The Secret of Survival in the High Peruvian Andes*. Austin, Texas: University of Texas Press.
- BOLIN, I. (2006). *Growing Up in a Culture of Respect*. Austin: University of Texas Press.
- CARHUALLANQUI, R. M. (1998). *Pastores de Altura: Magia, ritos y danzas*. Lima: Red de Solidaridad.
- COPANS, J. ([1996] 2010). *Introduction à l'ethnologie et à l'anthropologie* (éd. 3e). Paris: Armand Colin.
- CORONEL, J. (1997). Balance del Proceso de Desplazamiento por Violencia Política en el Perú 1980-1997 (Account of the Displacement Caused by Political Violence in Peru 1980-1997). *Journal of Southern African Studies*.
- FASSIN, D. et A. Bensa. (2008). *Les Politiques de l'enquête: épreuves ethnographiques*. Paris: La Découverte.
- FLANNERY, K. V., J. Marcus, R. G. Reynolds. (1989). *The Flocks of the Wamani, A Study of Llama Herders on the Punas of Ayacucho, Peru*. San Diego, California: Academic Press.
- FLORES OCHOA, J. A. ([1968] 1979). *Pastoralists of the Andes: The Alpaca Herders of Paratía*. (I. f. Issues, Ed., & R. BOLTON, Trans.) Philadelphia.
- FRAZER, G. (1951). *La rama dorada*. México: Fondo de Cultura Económica.
- GARCÍA, fray G. (1607). *Origen de los Indios del Nuevo Mundo e Indias Occidentales*, « Libro Cuarto, Cap XXIII ». Valencia.

- HUAMÁN, S. (1982). *La primera historia del Movimiento Pentecostal en el Perú*. Lima: El Gallo de Oro.
- ISBELL, B. J. (1985). *To Defend Ourselves: Ecology and Ritual in an Andean Village* (deuxième édition ed.). Prospect Heights, Illinois: Waveland Press.
- JIMENEZ, C. (1985). *Crisis en la Teología Contemporánea*. Miami: Editorial Vida.
- LÖWY, M. (1999). *Guerra de Dioses: Religión y política en América latina, Siglo XXI*. Mexico.
- LUYO VENEGAS, D. (2008). *Llegaron los Predicadores, El establecimiento de la Iglesia Presbiteriana en Ayacucho, 1937-1940*. Biblioteca Nacional del Perú.
- MALINOWSKI, B. ([1948] 1985). *Magia, ciencia y religión*. (A. P. Ramos, Trans.) Barcelona: Planeta-Agostini.
- MARZAL, M. M., X. Albo, E. Maurer, B. Melia, R. Robles (1991). *El Rostro Indio de Dios*. (F. Editorial, Ed.) Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- MARZAL, M. M. (2002). *Tierra Encantada : Tratado de Antropología religiosa de América Latina*. (Trotta, Ed.) Pontificia Universidad Católica del Perú.
- MONTOYA, R. (1980). *Capitalismo y no capitalismo. Un estudio histórico de su articulación en un eje regional*. Lima: Mosca Azul.
- MURÚA, F. M. ([1611] 2001). *Historia General*. (M. A. Gaibrois, Ed.) Crónicas de América, Dastin Historia.
- ORTA, A. (2004). *Catechizing Culture : Missionaries, Aymara, and the « New Evangelization »*. (n. traduction, Trans.) New York: Columbia University Press.
- PALOMINO FLORES, S. (1970). *El Sistema de Oposiciones en la Comunidad Sarhua*. Ayacucho: Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.
- PALOMINO, C. (1987). *Lingüística Quechua*.
- PLATT, T. (1976). *Espejos y maíz*. (C. d. (C.I.P.Ca.), Ed.) La Paz, Bolivia: Cuadernos de Investigación.
- PULGAR VIDAL, J. ([1940] 1981). *Geografía del Perú. Las Ocho Regiones Naturales del Perú* (huitième édition ed.). Lima, Pérou: Editorial Universo.
- QUIJADA JARA, S. (1957). *Canciones de ganado y pastoreo*. Pérou.

- SALERNO, G. (2002-2003). *Avec Dieu, en mission dans les Andes, souvenirs et pensée*. Editions bénédictines.
- SANTA CRUZ PACHACUTI YAMQUI SALCAMAYGUA, J. d. ([1613] 1879). *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú*. (M. J. Espada, Ed.) Madrid.
- SERVIER, J. ([1986] 1997). *L'Ethnologie* (éd. 3e). Paris: Presses Universitaires de France.
- SEVILLA PÉREZ, A. M. (2011). *The return of the Jesuits to postcolonial America: Science, modernity and Catholicism in nineteenth-century Ecuador*. Pays-Bas: Université de Leiden.
- SKAR, H. O. (1982). *The Warm Valley People: Duality and land reform among the Quechua Indians of highland Peru*. (K. S. Edgar Høgfelt A/S, Ed.) Oslo, Norvège: Universitetsforlaget.
- TAIPE CAMPOS, N. G. (1988). *Ritos de siembra de maíz en Colcabamba y la Loma: los Harawis de siembra de maíz en las comunidades campesinas de La Loma*. Santa Cruz de Pueblo Libre y San Antonio, Pérou: Centro de Servicios Campesinos.
- TAYLOR, G. (1987). *Ritos y tradiciones de Huarochirí del siglo XVI*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, Instituto Francés de Estudios Andinos.
- VÁSQUEZ, A. (2003). *Una disertación sobre los vínculos entre el crecimiento económico y la infraestructura de servicios públicos en el Perú. Tesis para optar el grado de licenciado*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- WEBB, R. y G. Fernández Baca. (2010). *Perú en Números*. Lima: Instituto Cuánto.
- WEBB, R. (2013). *Conexión y Despegue Rural*. (I. d. Perú, Ed.) Universidad San Martín de Porres.
- ZAVALA HIDALGO, R. (1989). *Historia de las Asambleas de Dios del Perú*. Lima: Dios es Amor.

ARTICLES ET CONFÉRENCES :

- ALLARD, A.-C. (2014). "Comportamientos sociales de hombres y mujeres peruanos quechuas altoandinos, a prueba de la globalización". *Yo Femenino Tú Masculina*. México D.F.: Editorial Voces en Tinta.

- BIRCKEL, M. (2000). "Le Paradis dans le Nouveau Monde, Un Messianisme andin d'aujourd'hui". *Bulletin Hispanique*, 102(1), pp. 169-203.
- CASTILLO PINTO, L. de. (janvier 2004). "La titulación de tierras de propiedad de comunidades campesinas en el Perú". *Journal of Land Reform, Land, Settlement and Cooperatives*.
- FOUCRIER, A. et Marie-Jeanne R. (22 mai 1998). "Méthodologie de la civilisation américaine" et "Quelle(s) discipline(s) pour la civilisation ?". *Bulletins (archives) n°49*. Toulouse: A.F.E.A.
- GAMARRA, J. (1998). "Entre la Biblia y la Espada: Respuestas andinas a los nuevos movimientos religiosos", Publié en anglais en juin 2000 sous le titre de "Conflict, Post-Conflict and Religion: Andean Responses to New Religious Movements". *Journal of Southern African Studies*, 26(2).
- GÖBEL, B. (2002). "La arquitectura del pastoreo: Uso del espacio y sistema de asentamientos en la Puna de Atacama (Susques)". *Estudios Atacameños*(23), pp. 53-76.
- GÓMEZ, D. (avril-juin 1987). "El Intérprete Evangélico en América Latina". *Cozca*.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1958). "Place de l'anthropologie dans les sciences sociales et problèmes posés par son enseignement". *Anthropologie Structurale*, pp. 377-418.
- MARY, A. (2000). "L'anthropologie au risque des religions mondiales". *Anthropologie et sociétés*, 24(1), pp. 117-135.
- MARZAL, M. (1997). "Conversión y Resistencia de Católicos Populares del Perú a los Nuevos Movimientos Religiosos". *Razón y fe*.
- MECOVI. (16-18 juillet 2003). *Taller 13: La Construcción de Líneas de Pobreza en América Latina: Metodología y Práctica*. (U. d. (UDAPE), Ed.) Programa para el Mejoramiento de las Encuestas y la Medición de las Condiciones de Vida en América Latina y el Caribe: <http://www.cepal.org/deype/mecovi/docs/TALLER13/6.pdf>
- NELSON, S. R. (1986). "Bolivia: Continuity and Conflict in Religious Discourse". *Religion and Political Conflict in Latin America*, pp. pp218-235.
- NICOLE, P. (1902). "Deus Sol". *Anthropologie religieuse*(3).
- SENTILHES, H. (1970). "Réforme agraire au Pérou". *Tiers-Monde, La ville et l'organisation de l'espace dans les pays en voie de développement*, tome 11 n°44, pp. 759-766.

- VALLÉE, L. (s.d.). "Cycle écologique est cycle rituel : le cas d'un village andin". *Canadian Review of Sociology and Anthropology*(9 (3)).
- VICTORIO, P. (septembre 1977). "Breve reseña histórica de la Iglesia Sion". *Ecos de Sion*.
- ZUIDEMA, R. T. et U. Quispe. (1967). "Un viaje a dios en la comunidad de Warkaya". (ó. d. Filia-Ayacucho, Ed.) *Wamani* (Año II (2)), pp. 109-116.

SITES WEB :

- ALPAKITA PRODUCCIÓN. (2010). *Perú – Ayacucho*. Consulté le juin 22, 2015, sur Map-peru.com: <http://www.map-peru.com/es/mapas/ficha-departamento-de-ayacucho-atlas-del-peru>
- AM-SUR.COM. (s.d.). *Historia del Perú*. Consulté le janvier 16, 2013, sur am-sur.com: http://www.am-sur.com/am-sur/peru/gs/Campos/05_Incas-Inkas-ESP.html
- DIGNAT, A. (2014, avril 7). *6 avril 1830, Naissance de l'Église des Mormons*. Consulté le 7 mars 2015, sur Herodote.net: http://www.herodote.net/6_avril_1830-evenement-18300406.php
- DIMAS SOBERAL, p. J. (s.d.). *Movimiento Juan XXIII: un movimiento de evangelización*. Consulté le 8 juillet, 2015, sur Catholic.net: <http://es.catholic.net/op/articulos/21533/movimiento-juan-xxiii.html>
- DIRECCIÓN DE COMUNICACIÓN INSTITUCIONAL. (2009). *Entrevista: Trataremos de darle mayor dinamismo al CAPU*. Consulté le 9 mai 2015, sur Pontificia Universidad Católica del Perú: <http://puntoedu.pucp.edu.pe/entrevistas/trataremos-de-darle-mayor-dinamismo-al-capu/>
- ÉGLISE SOURCE DE VIE. (février 2008). *Les évangéliques*. Consulté en mai 2015, sur Église Source de Vie: http://www.addlimoges.com/index.php?option=com_content&task=view&id=54&Itemid=86
- EL PERUANO. (10 janvier 2015). *Los colonos de túnica*. (E. Perú, Éd.) Consulté le 7 mars 2015, sur El Peruano, Diario Oficial: <http://www.elperuano.com.pe/edicion/noticia-los-colonos-tunica-25512.aspx>

- FRANCE 3. (25 décembre 2013). *Solstice d'hivers : pour quelques rayons de plus*. sur France 3 Aquitaine: <http://france3-regions.francetvinfo.fr/aquitaine/2013/12/21/solstice-d-hiver-pour-quelques-rayons-de-plus-382419.html>
- GRAMS, D. (2008). *Así nació el ISUM*. (C. I. Latina, Éd.) Consulté le 27 mars 2015, sur Coordinador Servicio de Educación Cristiana: <http://conozca.org/?p=1600>
- HUBINON, P., O. Galante et M.-R. Gérard. (26 octobre 2008). *La mort a été engloutie par la vie*. (B. R.-o. 2009, Éd.) Consulté le 8 juillet 2015, sur Église Protestante Évangélique de Charleroi: http://epecharleroi.be/article.php3?id_article=546
- LE-DANTEC, D. (17 août 2005). *Condor des Andes*. Sur Oiseaux.net: <http://www.oiseaux.net/oiseaux/condor.des.andes.html>
- OIKOCRÉDIT. (3 février 2015). *Adra Perú, Agencia Adventista para el Desarrollo y Recursos Asistenciales*. Consulté le 12 février 2015, sur OIKOCRÉDIT: <http://www.oikocredit.fr/nos-partenaires/nos-partenaires-detail/10999/adra-peru-agencia-adventista-para-el-desarrollo-y-recursos-asistenciales>
- P.R.A.T.E.C. (2015). *Nuestra Misión*. Consulté le 9 juillet 2015, sur PRATEC: Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas: <http://www.pratecnet.org/wpress/vision-y-mision/>
- PRO ECCLESIA SANCTA. (s.d.). *About Us*. Consulté le 9 mai 2015, sur Pro Ecclesia Sancta for the Holy Church: http://www.proecclesiasancta.org/usa/about_us.html
- RIOS REYES, R. (2009). *Las 8 regiones naturales del Perú*. Consulté le 12 janvier 2013, sur Scribd: <http://fr.scribd.com/doc/28445389/8-regiones-naturales-del-peru>
- SEMINARIO BÍBLICO DE LIMA. (s.d.). *Nosotros*. Consulté le 27 mars 2015, sur Seminario Bíblico de Lima: <http://seminariobiblicodelima.weebly.com/nosotros.html>
- SODALICIO DE VIDA CRISTIANA. (n.d.). *Fundador et ¿Qué es la Familia Sodálite?*. Consulté le 9 mai 2015, sur Sodalitium Christianae Vitae: <http://sodalicio.org/>
- STRICOT, M. et R. Gambacurta-Scopello. (27 juin 2013). *Protestantisme: Au coeur du message de santé de l'Église adventiste*. Consulté le 9 juillet 2015, sur Le Monde des religions.fr: http://www.lemondedesreligions.fr/actualite/au-coeur-du-message-de-sante-de-l-eglise-adventiste-27-06-2013-3228_118.php

THORDRUNA. (s.d.). *Jol, fête du solstice d'hivers*. Consulté le 11 mai 2015, sur Songerune:
<http://songerune.eklablog.com/jol-fetes-du-solstice-d-hiver-a61435645>

WORLD EVANGELICAL ALLIANCE. (2015). *Church Networks & Denominations*.
Consulté le 10 juillet 2015, sur World Evangelical Alliance:
http://www.worldevangelicals.org/members/churchnetworks_denominations.htm

ENTRETIENS :

ALARCÓN, P. M. (17 juillet 2012). prêtre diocésain, Chivay, Caylloma, Arequipa.

Amancio. (19 juin 2012). Comunero évangélique de Chuqui, Huanta, Ayacucho. (A.-C. Allard, Intervieweur)

ANONYME. (19 juin 2012). Comunero évangélique de Chuqui, Huanta, Ayacucho. (A.-C. Allard, Intervieweur)

ASTETE, pasteur H. (novembre 1971). "Una palabra". *Tabernáculo Evangélico*.

ASTETE, pasteur D. (2012). Pasteur Pentecôtiste et fils d'Hipólito Astete, Lima. (A.-C. Allard, Intervieweur)

ATAUCUSI GAMONAL, E. (2 septembre 1986). (M. Birckel, Intervieweur)

AYALA, père R. (22 juin 2013). Catholique salésien, Cusco. (A.-C. Allard, Intervieweur)

Ayde, sœur. (29 juin 2012). Punacancha, Cusco. (A.-C. Allard, Intervieweur)

BELLIDO, pasteur O. (14 mai 2013). Évangélique presbytérien, Radio Amauta, Huanta, Ayacucho. (A.-C. Allard, Intervieweur)

Berta, sœur. (20 juin 2012). Catholique Missionnaire Servante des Pauvres du Tiers-Monde, Punacancha, Yaurisque, Paruro, Cusco. (A.-C. Allard, Intervieweur)

BOTTEGAL BALZÁN, père E. (11 mai 2013). Catholique Rédemptoriste. (A.-C. Allard, Intervieweur, & A.-C. Allard, Traducteur) Huanta, Huanta, Ayacucho.

CASA VILCA, S. (juillet 2013). Mocca, Taya, Lluta, Caylloma, Arequipa. (A.-C. Allard, Intervieweur)

CCAHUAYA MAMANI, père M. (27 mai 2013). Dominicain du couvent de Qoricancha, Cusco. (A.-C. Allard, Intervieweur)

CCAHUAYA MAMANI, père M. (15 juin 2013). Lamay, Urubamba, Cusco. (A.-C. Allard, Intervieweur)

Chanoinesse de la Croix, sœur (11 mai 2013). Catholique Chanoinesse de la Croix, Huanta, Ayacucho. (A.-C. Allard, Intervieweur)

CHAVEZ, sœur R. (29 juin 2013). Catholique Ursuline, Cusco. (A.-C. Allard, Intervieweur)

COLLADO CHOQUE, sœur M. (21 juillet 2013). Missionnaire de Marie à Arequipa. (A.-C. Allard, Intervieweur)

DIOSES, pasteur R. (15 avril 2012). Évangélique Pentecôtiste, Arequipa. (A.-C. Allard, Intervieweur)

Dominga. (juin 2013). Cusibamba, Ccorcca, Cusco. (A.-C. Allard, Intervieweur)

Dominicaine enseignante. (17 juillet 2013). Arequipa. (A.-C. Allard, Intervieweur)

Doris. (août 2013). Mocca, Huanca, Caylloma, Arequipa. (A.-C. Allard, Intervieweur)

Épicière. (16 juillet 2012). Coporaque, Chivay, Caylloma, Arequipa. (A.-C. Allard, Intervieweur)

Ester, sœur. (18 juin 2013). Catholique Franciscaine Missionnaire du Sacré Coeur. (A.-C. Allard, Intervieweur)

Évangélique. (21 juin 2012). Chuqui, Iquicha, Huanta, Huanta, Ayacucho. (A.-C. Allard, Intervieweur)

Felicidad. (21 juin 2012). Chuqui, Iquicha, Huanta, Ayacucho. (A.-C. Allard, Intervieweur)

FLORES, pasteur P. (18 juillet 2012). Église Pentecôtiste Dieu Est Amour, Chivay, Caylloma, Arequipa. (A.-C. Allard, Intervieweur)

Franciscaine Missionnaire de Marie. (22 juillet 2013). Arequipa. (A.-C. Allard, Intervieweur)

Francisco. (juillet 2013). Mocca, Taya, Lluta, Caylloma, Arequipa. (A.-C. Allard, Intervieweur)

Francisco. (6 juin 2013). Teniente de Cusibamba, Cusco. (A.-C. Allard, Intervieweur)

Franz, père et sœur Sol. (22 juillet 2013). catholiques prêtre diocésain, Caylloma, Arequipa. (A.-C. Allard, Intervieweur)

Geraldina. (29 juin 2012). Punacancha. (A.-C. Allard, Intervieweur)

GODINEC, S. (20 juillet 2012). Français habitant dans le village: Coporaque, Caylloma, Arequipa. (A.-C. Allard, Intervieweur)

GUTIERREZ, I. (19 juin 2013). Municipalidad de Ccorcca, Cusco, Cusco. (A.-C. Allard, Intervieweur)

HUAMAN, pasteur P. (15 mai 2013). Assemblées de Dieu de Huanta (Ayacucho). (A.-C. Allard, Intervieweur)

Informatrice de Coporaque. (juillet 2012). Coporaque, Chivay, Caylloma, Arequipa. (A.-C. Allard, Intervieweur)

Informatrice de Cusibamba. (juin 2013). Cusibamba, Ccorcca, Cusco. (A.-C. Allard, Intervieweur)

ISHIZAWA, J. (août 2013). Président du Pr.A.Te.C., à Lima. (A.-C. Allard, Intervieweur)

JULCA CHUQUISTA, pasteur E. (22 juin 2013). Église Adventiste, Cusco. (A.-C. Allard, Intervieweur)

LÉVI-STRAUSS, C. (26 juin 2000). Claude Lévi-Strauss: un itinéraire. (M. Massenzio, Intervieweur) L'Échoppe.

Lucho, pasteur. (11 juillet 2012). Évangélique Pentecôtiste Maranata à Cusco. (A.-C. Allard, Intervieweur)

Lumen Dei, sœur de. (27 mai 2013). Catholique, congrégation Lumen Dei, Cusco. (A.-C. Allard, Intervieweur)

MASÍAS, pasteur E. (13 juillet 2012). Évangélique du Mouvement Missionnaire Mondial à Cusco. (A.-C. Allard, Intervieweur)

MATUTE, père V. (16 juillet 2013). Catholique Clarétien, Arequipa. (A.-C. Allard, Intervieweur)

Milagros. (20 juillet 2012). Péruvienne, femme de Steven Godinec. (A.-C. Allard, Intervieweur)

M.S.P.T.M. de Cusibamba, sœurs. (20 juin 2013). Cusibamba, Cusco. (A.-C. Allard, Intervieweur)

NELSON VARGAS, J. (19 juin 2013). Municipalité de Ccorcca. (A.-C. Allard, Intervieweur)

- OBÓN, père J. (6 mai 2013). Catholique diocésain Vicaire Général d'Ayacucho. (A.-C. Allard, Intervieweur)
- Paulina. (avril 2013). Chuqui, Iquicha, Huanta, Ayacucho.
- Piero, père. (16 juillet 2013). Catholique Franciscain Capucin, Arequipa. (A.-C. Allard, Intervieweur)
- Pío, Père. (25 mai 2012). Catholique franciscain capucin à Lima. (A.-C. Allard, Intervieweur)
- QUISPE, anciano J. (22 juillet 2012). Témoin de Jehova, Chivay, Caylloma, Arequipa. (A.-C. Allard, Intervieweur)
- Rayda. (21 juin 2012). Chuqui, Huanta, Huanta, Ayacucho. (A.-C. Allard, Intervieweur)
- Rosalina. (29 juin 2012). Cusibamba, Ccorcca, Cusco, Cusco. (A.-C. Allard, Intervieweur)
- Ruben, pasteur. (18 juillet 2012). Église Adventiste à Chivay, Caylloma, Arequipa. (A.-C. Allard, Intervieweur)
- SIERVAS DEL PLAN DE DIOS. (23 juin 2012). Ayacucho, Huamanga, Ayacucho. (A.-C. Allard, Intervieweur)
- Syncrétiste. (21 juin 2012). Chuqui, Iquicha, Huanta, Huanta, Ayacucho. (A.-C. Allard, Intervieweur)
- Natalia, sœur. (29 juin 2012). M.S.P.T.M., Cusibamba, Ccorcca, Cuzco. (A.-C. Allard, Intervieweur)
- Urbano. (21 juin 2012). Dirigeant de Chuqui, Huanta, Huanta, Ayacucho. (A.-C. Allard, Intervieweur)
- URDAY, A. (19 juillet 2013). collaboratrice laïque des franciscains du couvent La Recoleta, Arequipa. (A.-C. Allard, Intervieweur)
- VELARDE, pasteur J.-L. (12 et 13 juillet 2012). Baptiste, Cusco. (A.-C. Allard, Intervieweur)
- ZAVALETA, pasteur B. (19 juillet 2012). Évangélique baptiste. (C. A. Chivay, Intervieweur)

OUVRAGES ET SITES DE RÉFÉRENCE :

- BERTRAND, F.-M. (1857). *Dictionnaire universel, historique et comparatif de toutes les religions du monde*. Bibliothèque Universelle du Clergé.

- C.I.A. (11 juin 2015). « *Peru* ». Consulté le 18 juin, 2015, sur The World Factbook: <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/pe.html>
- C.N.R.S. (2012). *Lexicographie*. Consulté le 7 novembre, 2015, sur Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales (C.N.R.T.L.): <http://www.cnrtl.fr/lexicographie/spiritualit%C3%A9>
- ENCYCLOPEDIA UNIVERSALIS FRANCE. (s.d.). *Auquénié*. Consulté le 18 juin 2015, sur Encyclopedia Universalis: <http://www.universalis.fr/dictionnaire/auquenide/>
- FRÉMY, D. et M.. (1991). « Pression atmosphérique ». *QUID 1992*, 85. Robert Laffont.
- GOURAUD, A. T. (1838-1839). *Journal des connaissances médico-chirurgicales*. Paris: Bureau du Journal.
- LAND, G. (2015). *Historical Dictionary of the Seventh-Day Adventists* (éd. 2e). Maryland: Rowman & Littlefield.
- LAROUSSE. (1956). *Petit Dictionnaire Français*. Paris: Librairie Larousse.
- LAROUSSE. (2005). *Gran Diccionario de la Lengua Española*. Barcelona: Spes Editorial S.L.

DOCUMENTS ET SITES OFFICIELS :

- C.E.L.A.M. (1992). *Documento de Santo Domingo, Cuarta Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*. Santo Domingo: Consejo Episcopal latinoamericano.
- CASA DE GOBIERNO. (27 mai 1975). « Artículo primero ». *Decreto Ley No. 21156 que reconoce el quechua como lengua oficial de la República*.
- C.O.P.A.S.A. (s.d.). *Estudio Socioeconómico de Microcuencas en la Provincia de Castilla y Condesuyo*. Consulté le 10 mars 2013, sur Cooperación para el Proceso de Autodesarrollo Sostenible de Arequipa: http://www.copasa.gob.pe/proyectos/pr_ejecutados/pgrd/estudio_sistem/informefinal_cap3.pdf
- DIEZ CANSECO, E. (1929). *La Red Nacional de Carreteras*. Lima: Dirección de Vías de Comunicación del Ministerio de Fomento y Obras Públicas.

- EMBASSADE DES ÉTATS-UNIS, LIMA - PEROU. (s.d.). *Informe sobre la libertad religiosa*. Consulté le 10 juin 2015, sur Embajada de los Estados Unidos, Lima - Perú: <http://spanish.peru.usembassy.gov/relfreedom.html>
- GERBI, A. (1944). *Caminos del Perú*. Lima: Banco de Crédito del Perú.
- GOBIERNO REGIONAL AYACUCHO. (décembre 2006). *Estudio de Diagnóstico y Zonificación Territorial: Provincia de Huanta*. Consulté le 29 novembre 2012, sur Gerencia Regional de Planeamiento, Presupuesto y Acondicionamiento Territorial, Ayacucho: <http://www.regionayacucho.gob.pe/gerencia>
- GOBIERNO REGIONAL DEL CUSCO. (2010). *Cusco al 2021*. Consulté le 29 novembre 2012, sur Plan Estratégico de Desarrollo Regional Concertado: http://www.transparencia.regioncusco.gob.pe/attach/docs_normativo/planes/per/pedrc_2021.pdf
- GUTIERREZ, G. (1968). *Líneas pastorales de la Iglesia en América Latina*. Lima: Conferencia Episcopal Peruana (C.E.P.).
- I.N.E.I. (2007). *Perú en Cifras – Población*. Consulté le 4 décembre 2012, sur Instituto Nacional de Estadística e Informática: <http://www.inei.gob.pe/>
- I.N.E.I. (2007). *II Censo de Comunidades Indígenas de la Amazonía Peruana 2007*. Sur Instituto Nacional de Estadística e Informática: <http://www.inei.gob.pe/>
- I.N.E.I. (10 août 2010). *Distrito de Ccorcca*. Consulté le 22 juin 2015, sur map-peru.com: <http://www.map-peru.com/es/mapas/ficha-distrito-de-ccorca>
- I.N.E.I. (10 août 2010). *Distritos de la provincia de Cusco*. Consulté le 22 juin 2015, sur Map-Peru.com: <http://www.map-peru.com/es/mapas/ficha-distritos-de-la-provincia-de-cusco>
- I.N.E.I. (2015). *Directorio Nacional de Municipalidades Provinciales, Distritales, y de Centros Poblados 2015*. Consulté le 2 novembre, 2015, sur [inei.gob.pe](http://www.inei.gob.pe/): http://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/Est/Lib1201/peru.png
- JEAN-PAUL II. (1er septembre 1985). *L'Osservatore Romano*.

- M.I.D.I.S. (19 octobre 2011). *Decreto Supremo N°081-2011-PCM, Normas legales*. Sur Ministerio de desarrollo e inclusión social: http://www.pension65.gob.pe/wp-content/uploads/2012/10/du081_2011_p65.pdf
- M.I.D.I.S. (2011-2015). *Pensión 65: tranquilidad para más peruanos*. Sur Ministerio de desarrollo e inclusión social: <http://www.pension65.gob.pe/quienes-somos/que-es-pension-65/>
- M.I.D.I.S. (18 juin 2015). *Juntos: programa nacional de apoyo directo a los más pobres - Antecedentes*. Sur Ministerio de Desarrollo e Inclusión Social:: <http://www.juntos.gob.pe/index.php/quienes-somos/antecedentes>
- M.I.D.I.S.-D.G.S.Y.E. (2013). *Dpto. Arequipa - Prov. Caylloma*. Consulté le 22 juin 2015, sur Ministerio de Desarrollo e Inclusión Social: <http://www.midis.gob.pe/mapas/website2013/mapasjpg/0405.jpg>
- MINISTERIO DE ECONOMÍA Y FINANZAS PERÚ. (s.d.). *Métodos para medir la pobreza*. Consulté le 17 juin 2015, sur Ministerio de Economía y Finanzas Perú: http://www.mef.gob.pe/index.php?option=com_content&view=article&id=370&Itemid=100412
- VATICAN. (1963). *Constitución Sacrosanctum Concilium Sobre la Sagrada Liturgia*. (Vatican, Trans.) Rome.

DOCUMENTS INÉDITS :

- CCA HUAYA MAMANI O.P., F. M. (2012). *Testimonio misionero del Convento Santo Domingo - Qorikancha de Cusco: Sucesos en las Comunidades Campesinas de Paucartambo - Cusco*. Cusco.
- EMERSON, H. (mars et mai 1940). "Un ensayo sobre la historia de Misión Presbiteriana de los Estados Unidos en el Perú".
- ERICKSON, W. (1974). *Missionnaire des Assemblées de Dieu des États-Unis d'Amérique du Nord, Caraz*.
- LAFUENTE LARRAURI, p. C. (1996). *La Parroquia de Huanca y Lluta (Caylloma, Arequipa): Apuntes para la historia*. Arequipa: Inédit.

LAFUENTE LARRAURI, p. C. (juillet 1979). *Oficio múltiple remitido a cada uno de los 14 pueblos de la parroquia*. Arequipa, Arequipa.

CARTOGRAPHIE :

I.G.N. (14 août 2011). *Departamento de Arequipa - Atlas del Perú*. Consulté le 22 juin 2015, sur Map-Peru.com: <http://www.map-peru.com/es/mapas/buscar-lluta>

PORTOCARRERO TAMAYO, J. L. (2010). *Mapa Etnolingüístico del Perú 2010*. Consulté le 3 septembre 2010, sur INDEPA: <http://www.indepa.gob.pe>

DEPARTMENT OF ARCHEOLOGY AND ANTHROPOLOGY. (s.d.). *Mapa de Variedades del Quechua Incluidas en la Investigación*. (U. o. Cambridge, Éd.) Récupéré sur Estudio Comparativo de los Idiomas Andinos y de la Diversidad en el Quechua: <http://www.arch.cam.ac.uk/~pah>

TABLE DES MATIERES

REMERCIEMENTS.....	3
SOMMAIRE.....	5
AVANT-PROPOS.....	6
INTRODUCTION.....	15
PARTIE 1 COMMUNAUTÉS AUTOCHTONES DES HAUTES ANDES	28
I- PEUPLES ET ENVIRONNEMENTS	30
A- Géographie andino-péruvienne.....	30
B- Qu'est-ce qu'un « quechua » ?	34
C- Identité de l'indigène andin	38
D- Caractère andin	39
E- Caractéristiques sociales	42
II- MODE DE VIE	50
A- Économie	50
1- Élevage	50
2- Agriculture.....	52
3- Tissage.....	54
4- Une journée dans les hautes Andes.....	56
B- Traditions familiales et éducation	58
1- Unions conjugales et mariage	58
2- « Compadrazgo »	61
3- L'art d'élever les enfants	63
4- Rites de passage	66
5- Rôles propres au sein de la famille	69
III- CROYANCES ET CULTES.....	74
A- Cosmologie andine	74
B- Cultes aux divinités	77
C- Exorcismes et guérisons.....	80

D- Croyances et pratiques syncrétiques.....	83
PARTIE 2 SPIRITUALITÉS MISSIONNAIRES EN HAUTE CORDILLÈRE.....	88
I- DÉFINITIONS ET CONCEPTS	90
A- Conditions de la mission	90
1- Envoi en mission.....	90
2- Réponse à un double appel.....	92
3- Devoir et liberté	93
4- Intention première	95
B- Approches missionnaires au XX ^e siècle.....	97
1- Théologie de la libération.....	97
2- Inculturation.....	98
3- Acculturation.....	100
II- DIVERSITÉ ET RELATIONS DES ENTITÉS MISSIONNAIRES	103
A- Congrégations et Églises	103
1- Congrégations	103
2- Laïcs missionnaires.....	105
3- Grandes figures catholiques.....	106
4- Églises évangéliques.....	108
5- Grandes figures évangéliques	109
6- Sectes	111
7- Grandes figures des missions adventiste et « israélite »	112
B- Relations de conflit	114
1- Ignorance mutuelle	114
2- Statut particulier de l'Église catholique	118
3- Statut particulier des Israélites (A.E.M.I.N.P.U.)	120
4- Conflits ouverts dans les villages.....	121
C- Volonté d'union	122
1- Fraternités de pasteurs	123
2- Occasions de dialogue.....	124
3- Rapports de bienveillance	125
D- Développement missionnaire des Églises	127
1- Catholiques	127
2- Évangéliques	129
3- Sectes	132
E- Organisations internes.....	132

III- CONTRAINTES MISSIONNAIRES.....	136
A- Environnement législatif.....	136
B- Ressources financières.....	137
C- Logement et transport.....	141
1- Logement	141
2- Transport.....	143
D- Difficultés géographiques et humaines.....	147
1- Climat et altitude.....	147
2- Communication	148
3- Structures sociales	149
4- Composition des groupes missionnaires.....	152
E- Conditions favorables	153
1- Aide des autochtones.....	154
2- Atouts des différentes entités.....	154
3- Traditionnalisme andin	155
4- Situations de crise	157

PARTIE 3 IMPACTS DE L'ACTIVITÉ MISSIONNAIRE EN HAUTE CORDILLIÈRE....160

I- MESSAGE MISSIONNAIRE ET ACTIVITÉS À VISÉES SPIRITUELLES.....	162
A- Préparation préalable à la mission	162
1- Formation des missionnaires	162
2- Apprentissage linguistique et traductions	164
3- Échange humain	165
B- Activités religieuses	168
1- Pratiques religieuses traditionnelles.....	169
2- Nouveaux rites évangéliques	174
3- Nouveautés dans les pratiques catholiques.....	175
4- Formation religieuse des fidèles	179
C- Les catéchistes	181
1- Rôles des catéchistes	181
2- Profil et nombre des catéchistes.....	183
3- Formation des catéchistes	183
II- ACTIVITÉS MISSIONNAIRES HUMANITAIRES.....	188
A- Actions à visées matérielles.....	188
1- Apport de denrées et de vêtements	188
2- Acquisition d'infrastructures et de bâtiments	191

3- Évaluation des besoins	193
B- Œuvres éducatives	195
1- Écoles	195
2- Alphabétisation	198
3- Hygiène de vie	200
C- Attention sociale	201
1- Sensibilisation aux dépendances	201
2- Œuvres sociales	206
D- Assistance sanitaire	208
1- Remplacement des guérisseurs	208
2- Alimentation et soins	209
3- Prières de guérison	211
III- CONSÉQUENCES COLLATÉRALES DE LA PRÉSENCE MISSIONNAIRE DANS LES HAUTES ANDES.....	216
A- Comportements interpersonnels	216
1- Sorcellerie	216
2- Divisions	217
3- Vie de famille.....	219
4- Cohésion.....	222
B- Influences extérieures et impacts collatéraux des missions.....	223
1- Mutations non liées à l'activité missionnaire.....	223
2- Bénéfice des missionnaires et nouvelles perspectives	227
CONCLUSION.....	231
ANNEXES	236
ANNEXE 1 : Carte générale de la langue quechua	237
ANNEXE 2 : Carte Ethnolinguistique du Pérou.....	238
Annexe 3 : Témoignage de <i>Fray Magno Ccahuaya Mamani</i>	241
LEXIQUE.....	245
BIBLIOGRAPHIE	247
TABLE DES MATIERES.....	261

TABLE DES ILLUSTRATIONS.....	266
------------------------------	-----

TABLE DES ILLUSTRATIONS

Figure 1 : Carte des départements.....	6
Figure 2 : Communauté paysanne	7
Figure 3 : Localisation de Chuqui, Huanta, Huanta, Ayacucho	8
Figure 4 : Localisation de Cusibamba, Ccorcca, Cusco, Cusco	10
Figure 5 : Localisation de Mocca, Lluta, Caylloma, Arequipa.....	12
Figure 6 : Réseau routier du Pérou 1925-2011	17
Figure 7 : Réduction des heures de trajet entre des districts pauvres et la ville avec laquelle ils alimentent l'essentiel de leurs liens commerciaux	18
Figure 8 : Les huit régions naturelles du Pérou	31
Figure 9: Les huit régions naturelles du Pérou	31
Figure 10 : <i>Suni*</i> de Chuqui, Ayacucho	32
Figure 11 : <i>Puna*</i> de la province de Paruro, Cusco	33
Figure 12 : Carte générale de la langue quechua	36
Figure 13 : Carte du Tawantinsuyu	36
Figure 14 : Carte Ethnolinguistique du Pérou	37
Figure 15 : Troupeau, Punacancha, Cusco	51
Figure 16 : Homme de Chuqui, <i>suni*</i> d'Ayacucho, en train de labourer	53
Figure 17 : Femmes de Cusibamba, basse <i>puna*</i> de Cusco, en train de filer.....	55
Figure 18 : Cuisine, Chuqui, <i>suni</i> d'Ayacucho.....	57
Figure 19 : Lignées mythologiques de l'homme et de la femme.....	58
Figure 20 : Enfants de Chuqui, <i>suni*</i> d'Ayacucho	64
Figure 21 : Cosmovision andine	74
Figure 22 : Diocèses et congrégations dans l'Église catholique.....	103
Figure 23 : Congrégations* dans les Églises évangéliques	104
Figure 24 : Généalogie des Églises chrétiennes dans les Andes.....	115
Figure 25 : Généalogie des Assemblées de Dieu du Pérou	116
Figure 26 : Organigramme de l'Église catholique.....	133
Figure 27 : Jeux sportifs chez les S.M.P.T.M.* à Cusibamba	167
Figure 28 : Vue de Chuqui depuis la route et aperçu de la gorge à franchir	224

Rôles et impacts des activités missionnaires auprès des communautés autochtones de la haute Cordillère péruvienne, XX^e et XXI^e siècles

Résumé :

Basée sur une étude ethnographique de trois villages quechuaphones de la haute Cordillère sud du Pérou, notre recherche a pour objectif de montrer les différents rôles endossés par les missionnaires qui effectuent des visites ou s'installent sur place, et les impacts causés par leur présence et leurs œuvres. Dans la vie de ces hameaux, certains éléments culturels et sociaux sont dits traditionnels, c'est-à-dire non liés à la culture moderne, comme l'animisme, le catholicisme, le syncrétisme, le travail manuel, l'élevage, l'agriculture. Par le moyen de comparaisons entre les villages sans missionnaires, ceux qui reçoivent la visite de groupe religieux et ceux au sein desquels s'implantent des Églises, nous repérons les pratiques traditionnelles et constatons les évolutions culturelles et sociales dues aux missions. L'enclavement géographique et linguistique des communautés étudiées, leurs caractéristiques sociales, culturelles et religieuses ainsi que leur environnement hostile font d'elles des terrains missionnaires peu habituels. De ce fait, les individus et les groupes religieux qui les évangélisent jonglent avec beaucoup de contraintes et peu de ressources. Cependant, avec le développement des réseaux routiers, ces villages se désenclavent l'un après l'autre. Par conséquent, le paysage religieux des hameaux d'altitude se modifie, accueillant de plus en plus d'Églises. Ainsi, la mondialisation gagne peu à peu les hautes Andes et le développement de l'activité missionnaire n'est pas seul responsable des mutations socioculturelles observables dans les communautés. Le tourisme et les interventions des O.N.G. et de l'État engendrent elles aussi des changements que chaque Église accompagne et/ou subit aux côtés des populations, réadaptant régulièrement ses méthodes d'évangélisation. La présence des différentes entités religieuses ouvre un nouveau mode de relation avec le monde extérieur.

Mots-clef : Pérou, Cordillère, Andes, Quechua, communautés, mission, Églises, évangélique, catholique, sectes

Roles and effects of missionary works among indigenous communities in highland Peru, 20th and 21st centuries

Summary:

Based on an ethnographic study of three Quechua speaking villages in the Southern part of the Peruvian highlands, our research seeks to show the diverse roles the missionaries who visit or live in the field assume, and the different impacts caused by their presence and their activities. In the life of these communities, some cultural and social elements are said to be traditional, i.e. not linked to modern culture, like animism, Catholicism, syncretism, manual work, animal breeding, agriculture. By making comparisons between villages that do not have missionary presence, others who do receive missionary visits and those with permanent missions, we identify the religious and social changes that are produced by missionary works. The communities' geographical and linguistic isolation, their social, cultural and religious characteristics, as well as their inhospitable physical environment make them an uncommon missionary destination. Consequently, religious individuals and groups who evangelize must face many difficulties with few resources. However, with the growing spread of road networks, those villages open up more and more to the cities. Hence the highland communities' religious landscape changes by welcoming more and more different Churches. Globalization then reaches the high Andes little by little and the development of missionary work is not the only cause to the sociocultural evolutions one can observe in the villages. Tourism and N.G.O. intervention leads to changes, and each Church accompanies and/or deals with them along with the people, readjusting their methods of evangelization on a regular basis. The presence of the diverse religious entities opens a new way of relating to the outside world.

Keywords: Peru, Cordillera, Andes, Quechua, communities, mission, Churches, evangelical, catholic, sects