



Deux cérémonies

Religion traditionnelle et sectarisme évangélique dans une société chamanique du Mexique

Patrick Prado*

*"Ce lieu où trouver, c'est montrer des traces et non inventer des preuves."
Maurice Blanchot, Le livre à venir.*

Les Huichols sont une des dernières communautés d'Amérique indienne à effectuer annuellement sur une longue distance un pèlerinage d'origine précolombienne¹ (Zingg 1938). Ils descendent des montagnes de la Sierra Madre Occidentale récolter, à quatre cents kilomètres de là, dans le désert de San Luis Potosí, le cactus *jicuri*² qui est au centre de la religion huichole. Il y a encore une vingtaine d'années, le voyage s'accomplissait à pied et durait cinq à six semaines. Il se fait souvent aujourd'hui en camion ou en car et ne dure que quelques jours, mais les exercices de jeûne et d'abstinence, les rites d'entrée dans le désert, bénédiction, ablutions rituelles, communion, les prières, les offrandes, ne changent guère tant que les pèlerins sont conduits par leur chaman.

Notre propos n'est pas d'analyser tel ou tel aspect particulier de la religion chamanique huichole, sur laquelle la littérature est abondante, quoique relativement récente. Nous nous contenterons plutôt de saisir, à travers des "scènes de la vie quotidienne" une situation particulière de changement dans un village où s'est implantée une communauté évangélique pilotée par une secte baptiste nord-américaine. Leur présence ne détermine évidemment pas toutes les transformations matérielles et culturelles à l'oeuvre dans le village, mais elle les cristallise et en quelque sorte en accélère le cours. Un certain type de modernité se met en place qui est différent de

celui qui se joue dans d'autres situations d'interaction. Une sorte de compétition, plus déclarée qu'implicite et touchant tous les actes de la vie, s'est installée entre les deux groupes de villageois, chacun tentant d'emprunter à l'autre de quoi renforcer son statut dans une sorte de chassé-croisé où objets matériels et objets symboliques, traditionnels et modernes, se posent dans une confrontation qui jusque-là paraît inégale.

Comme ailleurs, les Huichols adhèrent ou résistent à l'innovation selon la nature des objets de la modernité. Sont en principe adoptés ceux qui sont conciliables avec la culture symbolique, sont rejetés ceux qui se contentent d'efficacité matérielle. Mais cette ordonnance s'est, bien sûr, fortement lézardée.

Les deux villages voisins ici évoqués ne sont pas situés au coeur du dispositif cérémoniel montagnard, où la langue et la religion se sont maintenues jusqu'à nos jours. Ce n'est pas le moindre des paradoxes que dans le village entièrement huichol le dernier chaman ait disparu il y a une dizaine d'années, tandis que le second village, mixte métis-indiens, a conservé deux chamans qui continuent de transmettre leur savoir à leur descendance.

Le village d'Emiliano Zapata³ se trouve à la marge du pays huichol, non loin de Tepic, la capitale de l'Etat de Nayarit, à laquelle il est indirectement relié depuis deux années par une route goudronnée. Sa fondation remonte à 1975 à la suite de relations difficiles entraînant bagarres et morts entre Huichols et métis dans un village voisin. Un groupe de familles, soutenu dans ses démarches administratives par un parti d'opposition au Parti Révolutionnaire Institutionnel (au pouvoir au Mexique depuis 1929), et bien implanté localement, décide la séparation et propose la fondation d'un village uniquement

* CNRS, Centre d'Ethnologie Française.

huichol sur un *ejido*⁴ concédé par l'Etat. Avant de pouvoir s'installer sur leur nouveau territoire, ces familles vont "camper sous un arbre où [elles] comptent les jours"⁵, en attendant que, pour atteindre le nombre requis de vingt-cinq foyers pour créer un nouveau village, elles persuadent d'autres familles de se joindre à leur entreprise. Elles s'entendent alors avec un groupe de fidèles baptistes (qu'elles nomment "Alleluias") et leur pasteur, comme eux Huichols, des sans-terre, pour fonder Emiliano Zapata. Le nouveau village tient à ce nom plus ou moins imposé aux autorités par le groupe initiateur qui rejette les noms de Echeverría ou de López Portillo⁶ qu'elles lui ont suggérés. Le groupe des Croyants l'entérine.

Longtemps les villages ont porté deux noms, le nom indien et le nom espagnol. Le nom indien dit où on est, le nom espagnol avec qui on est: un *santito*⁷, un fonctionnaire, un président de la République. Guadalupe Ocotán: la Vierge-de-Guadalupe-de-la-forêt-de-pins; Santiago Tlacuiloltototl: Saint-Jacques-l'oiseau-aux-plumes-brillantes-dans-le-paradis-solaire; San Miguel Hinarimayaka: Saint-Michel-là-où-pend-le-pénis; Cuauhxonecuilapan a conservé son nom nahuatl: sur-la-rivière-des-arbres-aux-pieds-tordus, très créolisé en Cuernavaca.

Cette tradition du double toponyme, indien-espagnol, profane-sacré (à travers aussi son avatar moderne, les saints laïques que sont les hommes politiques), locatif-liturgique, n'est plus respectée dans le cas d'Emiliano Zapata. Mais ce nom est tout de même un compromis: ni indien, ni "bureaucratique", qui renvoie cependant, pour les villageois à une triple excellence: mexicaine, indienne, révolutionnaire.

Le second village, avec lequel Emiliano Zapata est lié par des rapports cérémoniels, est situé au bord d'une rivière à quatre heures de cheval. Il porte deux noms, l'officiel, qui est celui des cartes, *La Lomita*, La Petite Colline, attribué par le propriétaire de la terre, et celui donné par les métis, *La Pena*, La Peine. S'agit-il de l'effort ou du chagrin?

A Emiliano Zapata deux maisons sont en construction. Celle d'un villageois de trente ans qui agrandit son espace domestique, est faite de palmes, tiges, et terre battue. Elle reproduit la structure de l'arbre. Les pieux sont enracinés dans la terre, les branches de palmes recouvrent le toit. L'air passe entre les tiges, la maison sera ventée. Il la construit lui-même aidé par des membres de la famille: l'auto-suffisance dans la collecte et l'ouvrage des matériaux, la domestication de la nature en ce

qu'elle s'installe dans l'espace domestique, le travail des matières premières nous évoquent la campagne de l'Europe d'avant-guerre⁸ et une bonne partie de celle d'aujourd'hui.

La maison du pasteur est plus idéologique. Presque collée au temple et construite sur son modèle, elle se rapproche de Dieu. Située sur une hauteur sans arbres, contrairement à toutes les maisons huicholes qui en sont entourées pour à la fois rapprocher et protéger les hommes du soleil, la maison du pasteur se sépare de la nature, elle ne l'évoque ni ne l'invoque, elle ne négocie pas avec elle. Hormis les poutres peu visibles, aucun des matériaux utilisés n'est d'origine naturelle, ni locale: tôle ondulée, parpaings, sol en ciment. Ce ne sont pas des matériaux laids⁹ en soi, mais ils ne parlent pas la même langue que les matériaux naturels. Ils disent comment la famille va dorénavant se loger. Les paysans bretons ont depuis longtemps remplacé le chaume par l'ardoise ou la tôle ondulée parce qu'on ne cultive plus le seigle, sinon pour les citadins aisés, et les matériaux locaux et leur mise en oeuvre sont en temps et en argent plus coûteux que ceux achetés à l'extérieur. Mais à Emiliano Zapata, les palmes qui poussent à l'état sauvage ne manquent pas, les bois à palissade entourant le village sont abondants. La séparation d'avec la nature renvoie à la séparation sociale dont la maison nouvelle est le symbole. Si la maison du pasteur est pour le moment plus chère en argent que celle de l'autre villageois, elle ne l'est déjà plus en temps. Les toits en palmes ne durent que dix ans, ils nécessitent réparation tous les trois ans. La tôle tient plus longtemps et réclame moins de travail. La maison du pasteur traduit une nouvelle économie de l'effort et du travail: dorénavant il faut compter son temps. Le pasteur ne nie pas que lui et sa famille risquent de mourir de chaleur sous ce toit, mais la question du confort matériel se situe en-deça du mieux-être emblématique.

Le lendemain, sous la tôle du temple, le service dominical s'éternise depuis le matin, à l'imitation du rituel chamanique qui se déroule au même moment sur le haut de la colline. Les fidèles évitent la déshydratation en puisant de l'eau dans la jarre mise à leur disposition au fond de l'édifice. Il y a appel à consommation (d'eau) et à installation de la machine la plus adéquate pour satisfaire un besoin accru. De mécanique, la logique se fait culturelle.

Le fait d'acheter des matériaux marque la position du pasteur-paysan, dans la circulation de l'argent au village. Admiré et jaloué pour un compte ouvert

dans une banque de la capitale de l'Etat, il s'y rend chaque quinzaine pour y déposer les bénéfices de son ouvrage. Jusque-là, seuls les métis épargnaient. Le pasteur huichol est un épargnant qui logera dans une maison de métis. Chacun de ces éléments d'identification ne passe pas inaperçu aux yeux de l'ensemble des villageois.

La maison de Dieu désigne à la fois la magnificence du Seigneur et la munificence des donateurs. Construite avec les mêmes matériaux que l'école, elle est, comme elle, le bâtiment le plus visible, du haut des collines, lorsqu'on arrive par la route au village. Cela évoque des souvenirs auxquels nous sommes accoutumés puisque nous assistons en somme à la normalisation des rapports entre la religion et la République. Mais ici les "Croyants", nom que se donnent les fidèles évangélistes, votent PRI, donnant à César ce qui lui revient, quand les "traditionnalistes" se déclarent, eux, de la "révolution" (c'est-à-dire celle de Zapata). Second paradoxe: la révolution renforce la tradition, le conformisme la nouveauté. Rappelons cependant que la nouveauté renvoie à une autre tradition, le libéralisme marchand, dont les sectes sont un des vecteurs, comme elles ont été pour le gouvernement post-révolutionnaire un des vecteurs de la "réforme" de l'éducation, c'est-à-dire du remplacement d'un conformisme éducationnel et religieux par un autre (voir note 14). Ainsi, la modernité sectaire est une forme du nouveau conformisme, tandis que la tradition se fait contraire de la routine, même si l'on est prévenu que les partis contestataires puisent dans les frustrations indiennes des énergies pour un combat qui longtemps n'a guère tenu compte des revendications propres aux communautés indigènes.

Au cours des siècles les Huichols, tout en rejetant le prosélytisme catholique, ont acclimaté le Christ et adopté la Vierge de Guadalupe sous les avatars de Jeune-Fille-Aigle ou de Mère qui reçoit les enfants-oiseaux sur la route du désert de Potosí.

Le syncrétisme maintes fois célébré, même s'il est ambigu, des religions autochtones et de la religion catholique en terre mexicaine, n'a pas cours dans la tradition évangélique. La nouvelle idéologie met plutôt en avant la raison religieuse autant que la vertu, transposant en somme en cette matière le jugement d'un Thomas More, saint catholique, qui légittima un des premiers l'éviction des Indiens de leurs terres ancestrales au nom de la raison économique (More 1516)¹⁰. La conception sectaire de l'indianité est de l'ordre de la friche religieuse.

Venant du Texas sont distribués à Emiliano Zapata chaussures, vêtements, nourriture à une population assez démunie et qui commence à être fascinée par les biens de consommation. Les pasteurs interdisent la chasse rituelle au cerf, l'alcool, souvent le tabac, en tout cas le tabac rituel de maïs. Ils enseignent la propreté, de nouveaux modes d'habillement. Peu à peu se mettent en place les syndromes caractéristiques de la présence sectaire: le culte du travail, de l'hygiène, l'intérêt porté à l'argent, à la réussite, à l'accomplissement de soi, une sorte d'exhibitionnisme liée à la confession publique, le prosélytisme, la fascination morbide pour la mort, l'annonce de la fin des temps.

A Emiliano Zapata, douze familles ont rallié l'Eglise baptiste et parmi les sept qui perpétuent la tradition, certaines entretiennent encore une maison cérémonielle où se déroulent parfois les fêtes religieuses. Les Huichols s'affirment très jaloux de leurs traditions et fiers de s'être révoltés "pour ne pas montrer [leurs] coutumes aux Espagnols", affirmant ainsi être "les seuls Indiens sans église". Les traditionnalistes, qui sont moins nombreux en fait de familles et le sont plus en enfants que les baptistes, parviennent encore —mais, s'interrogent-ils, pour combien de temps?— à contrôler l'organisation des fêtes laïques et scolaires villageoises, qui s'effectuent en commun avec les croyants, et pour les quelles le gouvernement apporte une aide matérielle par divers canaux institutionnels. Quant aux fêtes religieuses, elles se déroulent évidemment chacun dans son groupe, mais le conflit est latent, que n'aborde pas le pasteur, mais qui est reconnu par les traditionnalistes. Ainsi, le fait que les vêtements cérémoniels deviennent objets de commerce de la part des Croyants qui n'en ont point d'autre usage, renforce le pouvoir économique de la communauté évangélique et affaiblit singulièrement la portée symbolique des cérémonies traditionnelles. La communauté baptiste n'a pas eu ici à prohiber le culte des saints comme les sectes s'y emploient ailleurs dans l'Amérique latine christianisée puisque les saints catholiques n'ont pas été naturalisés par les Huichols. La condamnation des fêtes liées aux saints qui sont essentielles pour la pérennité identitaire liée au territoire (saints patrons des champs, villages et quartiers) et aux récits fondateurs, ne sont pas allées sans conflits dans nombre de communautés (Garma-Navarro 1982, 1987; Redfield 1950). L'absence de *santitos* huichols peut d'une certaine façon faciliter l'intégration du sectarisme évangélique au sein des communautés huicholes et lui permettre de toucher

au coeur du dispositif, le chamanisme, sans avoir à traverser le barrage du peuple des saints, mais il est d'autres obstacles de taille, celui du culte du peyotl n'étant pas le moindre, nous le verrons plus loin.

Emiliano Zapata vit actuellement le passage d'une langue à l'autre. Le huichol tend à se cantonner dans le domaine du sacré, traditionnel ou évangélique: il devient la langue des prêtres. La famille parle huichol et espagnol, mais plus les enfants grandissent, plus on leur parle espagnol: il devient la langue des enfants. Les hommes, d'une famille à l'autre, s'adresseront plus volontiers la parole en espagnol, les femmes et les vieilles personnes en huichol: le huichol devient la langue des femmes et des vieux. Les quelques couples indiens de double origine parlent espagnol, mais mari et femme huichols parlent chez eux, entre eux, plus souvent huichol qu'espagnol, et au dehors, ou en présence d'un étranger, ils useront de l'espagnol, à la fois par politesse, par sécurité ou prudence, car on n'est jamais sûr qui sait parler quoi. Plus loin, à la ville, ou dans les rapports avec l'administration, on use évidemment de l'espagnol, et si on ne le sait pas, on s'y rend avec un interprète membre de la famille. Le huichol devient la langue du domaine privé. Maintenant, quand on parle huichol, on *sait* qu'on le parle.

Les trois niveaux de langue: huichol, mixte, espagnol, répondent à une distribution spatiale: dedans, sur la frontière, dehors, et à une distribution destinative: intime, flottante, publique. Ce système de séparation des domaines linguistique n'a rien d'original: il tend à être le même partout. La distribution entre ce que les Italiens nomment la *lingua del pane* et la *lingua di casa* (Cassen 1980) ne se joue pas ici dans un contexte schizophrénique (Gobard 1976), elle n'est pas, à l'heure actuelle, de l'ordre de la compétition, mais de celui de la répartition. Cependant il est évident que le prestige reconnu à la langue dominante a les mêmes effets que partout ailleurs.

La langue huichole observe enfin une distribution temporelle: domestique et profane le soir et la nuit, collective et rituelle lors des fêtes cycliques qui jalonnent le cours des saisons¹¹.

Un autre trait de parenté, plus haut signalé, entre le temple et l'école, tient au fait que les deux établissements sont également lieux d'écriture et de lecture. Dès le seuil, le temple inscrit dans le ciment sa date de fondation: 1976, première datation écrite de la mémoire villageoise. Il y a beaucoup de nombres dans les mythes et dans les rites huichols, mais

comment y aurait-il des dates? Les dates demandent écriture. Chez le pasteur comme chez le *marakaamé*¹² la religion relie l'homme au divin, mais si la célébration traditionnelle est orale, l'office baptiste du dimanche est écrit. Le pasteur porte lunettes, marquant la distance savante. Toute l'intelligence des entreprises religieuses sectaires est précisément de jouer sur la palette des statuts. Ainsi, le fait de traduire la Bible en huichol¹³ dès 1966 a sans aucun doute valorisé la langue huichole, comme ce fut le cas pour les langues des catéchismes au XIX^e siècle en France, même si c'était pour les figer ensuite dans l'écriture religieuse et folklorique. Le pasteur lit la Bible en huichol avec beaucoup plus de facilité que les versets rédigés en espagnol, langue qu'il maîtrise cependant assez bien. Pour lui, le huichol est écrit, l'espagnol pas ou peu, et ce troisième paradoxe n'est lui aussi qu'apparent: en conservant la langue traditionnelle (comme nouvelle langue sacrée) les Croyants enterrent plus sûrement la religion traditionnelle.

Les deux boutiques d'Emiliano Zapata à quelques dizaines de mètres l'une de l'autre, sont depuis peu de temps séparées par une frontière invisible. La première est située dans l'aire de la famille du tenancier, la plus nombreuse du village, et lieu de réunion très fréquenté. Une plaque de fer est suspendue comme une cloche à une branche d'arbre pour battre le rappel, pour une fête, une discussion, ou le départ d'une camionnette. Les gamins vont et viennent, une bouteille de coca-cola tiède à la main. La boutique est tenue par le propriétaire ou par tout membre de la famille. Elle est toujours ouverte, il suffit d'aller chercher un fils ou un cousin. Les denrées sont posées à terre en vrac dans des sacs, les prix ne sont pas indiqués. L'acheteur circule autour des marchandises. Il touche, renifle, soupèse, commente, palabre, discute. L'addition se fait sur un morceau de papier déjà noirci et sa durée tient moins à la quantité des articles achetés qu'à l'importance du client et à la solution du problème: combien faut-il lui faire payer?

L'assistant du pasteur vient de remplacer un jeune villageois, dont le travail était décousu, pour tenir l'autre boutique, où sont en particulier vendues des denrées alimentaires subventionnées par l'Etat. Le client est au centre et les denrées sont périphériques, empilées avec soin sur les étagères disposées le long du mur, étiquetées de leur nom et prix. Une table sépare le client du vendeur qui tient un cahier avec entrées et sorties d'argent et de produits. Ils sont

préconditionnés en boîtes de carton et en sachets de papier d'une et deux livres. Même si la boutique est sommaire, on se trouve, diraient les Arabes, dans la mère du supermarché. Enfin, le sol est en ciment, la cabane est en parpaings, propre, régulièrement balayée. Elle est située dans un endroit plus impersonnel que l'autre boutique, à l'un des angles d'un grand espace vide où les enfants jouent au foot. Le nouvel employé, salarié, y travaille à heures fixes, il partage son temps entre la boutique, le temple et la lecture de la Bible. Les deux institutions, Eglise, Etat, se rencontrent ici dans la rationalité spatiale et économique. Le ménage de l'espace et du temps est le début du *management*.

Quant à l'ancien employé de la boutique, il a délaissé son champ de maïs et préfère cultiver la *mota*¹⁴ qui procure plus de profit pour moins de travail. D'autres comportements vis-à-vis du temps, du travail agricole et du travail tout court se mettent en place, qui semblent coïncider dans ce cas avec le désir de réinstaurer ce qui a été ou ce qui risque d'être perdu: le temps pour soi, et qui mêlent rationalité économique et gain symbolique. Et si c'est la *mota* qui le permet... Le temps gagné lui laissera, entre autres activités plus ou moins ludiques, la possibilité de dessiner longuement ses rêves et ainsi de se resituer dans la communauté par ce détour original.

De nombreux auteurs ont établi la corrélation entre l'apparition de comportements de type capitaliste et l'implantation de sectes protestantes en zones rurales (Fábregas 1981, Nolasco 1980), souvent "sous l'influence de missionnaires étrangers" (Garma-Navarro 1987), et nous n'y reviendrons pas ici.

Sur la place de La Pena, le-village-sur-la-rivière (il s'agit du fleuve Río Grande de Santiago), le vent balaie la poussière rouge, les deux cabanes de bois et palmes situées à chaque extrémité de la place semblent avoir démissionné de leur rôle de pourvoyeuses de fraîcheur. A la fin de la saison sèche même les cactus attendent la pluie.

Sept hommes assis sur de ferrailles à l'ombre de leur chapeau cabossé ont le regard de ceux qui évitent de voir le nouvel arrivant pénétrant dans leur champ de vision. Lentement, avec précision, ils sortent l'un après l'autre une cigarette de leur étui, avec une sorte de grâce fébrile. La cigarette est blonde, un des paquets est un Malboro. Séparé d'eux, un vieil homme, le regard à l'horizontale, est assis sous le soleil sur un petit tabouret rond tressé. Il ne fait pas d'ombre. Il est installé au centre du carré des

jeunes fumeurs. L'un d'eux lui offre une cigarette. Il l'allume, la fume lentement. Un autre homme d'une cinquantaine d'années est à demi allongé sur un talus. Le villageois qui arrive d'Emiliano Zapata se dirige vers lui. Ils se saluent en huichol et en espagnol. Ils se parlent longuement, tandis que le vieil homme continue de regarder devant lui vers le levant, un perpétuel demi-sourire aux lèvres. Deux heures plus tard, s'adressant, sans se tourner vers eux, à l'homme allongé et au Zapateño, il dit que La Pena fera le pèlerinage avec ceux d'Emiliano Zapata.

Derrière lui s'étire peu à peu l'ombre de la grande cabane qui est la maison des célébrations. Devant lui, les jeunes préparent un feu, le foyer dirigé vers le soleil couchant, et les longs troncs fendus pour l'alimenter, échelle solaire de la nuit, alignés vers le soleil levant. Sur la ligne qui va du couchant au levant où se succèdent la grande cabane occidentale, la chaise, le vieil homme, le foyer, les troncs, la petite cabane orientale, puis bientôt les offrandes et les objets rituels, va se dérouler durant vingt-quatre heures la cérémonie de l'*esquite*¹⁵.

Le vieil homme se met à parler posément et longuement, les yeux au large. Les autres l'écoutent attentivement, eux aussi le regard occupé ailleurs. L'homme dit des dates en espagnol. Quand il se tait, les fumeurs s'en vont un à un.

Le soleil se couche derrière la montagne, de l'autre côté du Río Grande qu'un jeune garçon a fait traverser ce matin au villageois voisin dans une pirogue qui fait eau, pendant que deux jeunes filles se baignaient en riant comme dans un film exotique. Dès qu'elles aperçurent le voyageur, le jeune passeur prévient que ces jeunes femmes sont épousées, qu'il ne faut pas les regarder.

Le soir est tombé. Le vieil homme, *maraakamé*, a fini de parler, il approche son siège à deux mètres du foyer qu'un jeune homme allume. L'homme allongé, lui aussi *maraakamé*, se lève difficilement, une jambe raide, et va s'asseoir dans le fauteuil cérémoniel *hueni* qu'on lui place à gauche du vieux chaman. L'épouse de ce dernier dispose sur une natte devant lui une vingtaine d'offrandes alimentaires. Les jeunes fumeurs sortent de la nuit et s'approchent du feu les uns après les autres vêtus du costume cérémoniel, pantalon brodé aux symboles du mythe, cerf, maïs, *jicuri*, oiseaux, fleurs votives, et ample blouse plissée de fin coton bleu qui, avec leur chapeau à bords larges, les font ressembler à de jeunes princes de la Renaissance. Ils s'installent autour de deux chamans dont ils deviennent les assistants.

Le vieil homme a soixante-dix ans, il est chaman, oncle du chaman à la jambe malade, et de vingt ans son aîné. C'est le neveu qui a initié l'oncle. Toute la nuit, ils officieront accompagnés par les chants et les danses de jeunes hommes et femmes.

Au matin, toute la scène et son orient se déplacent vers l'occident, le sacré vers le profane, l'intransitif vers le transitif. Le chant s'éteint. Il ne reprendra qu'au soleil du zénith. Le feu, nourri toute la nuit de grains et de bière de maïs, va maintenant nourrir les hommes. Une enfant couronnée tient le balai à griller le maïs à la main, et guidée par les assistants du chaman, fait le tour du feu, soleil apprivoisé la nuit, feu de cuisine le jour. Le foyer reçoit vers midi une plaque de fer où l'enfant dispose les graines des cinq couleurs du maïs, choisies et bénies par le vieux chaman qui reprend le chant. L'assistance ne les consommera que sur son signe. Toutes les offrandes sont bénies et consommées. Des boulettes de pâte de maïs ont été disposées sur le fil de la lame des *machetes*, en guise de nourriture votive et de rogations pour la saison à venir. Toutes les conversations se déroulent en huichol, quels que soient le sexe, l'âge, le moment.

Au soleil d'après-midi, la communauté s'installe à l'ombre de la maison cérémonielle. Les femmes danseront jusqu'à la nuit sur les chants des *corridos*¹⁶, parfois avec leur enfant dans les bras. Entre deux danses, elles réveillent les hommes pour leur servir à boire l'épaisse boisson *nawa*¹⁷ tiède, qui continue de fermenter dans le ventre. Ils boivent et se rendorment. Une poule énervée en renverse tout un baquet qui tombe du muret sur la tête du neveu chaman endormi les jambes enroulées autour du poteau central. Il se réveille en sursaut, dégoulinant du liquide brun, l'air totalement ébaubi. On l'essuie vaguement sans rire à cette scène des plus comiques pour un métis ou un étranger, mais peut-on se moquer d'un chaman, séraphinique même ivre-mort? Il se rendort. Les enfants qui grignotent de temps en temps un morceau de cactus *jicuri*, plument vivant un oiseau-jouet qu'ils viennent de dénicher. Un lézard qui fut vert sert aussi de ballon, il finit par crever dans la poussière rouge. Les femmes dansent.

Dans le temple baptiste d'Emiliano Zapata, les femmes à droite, les hommes à gauche, assis sur des bancs, lisent attentivement la Bible en huichol. Une fidèle prend des notes. Sur la table de l'officiant sont posés des livres, une petite guitare *kanari*, un panier. Le pasteur lit, ou commente, sans reprendre souffle, comme le faisait le *maraakamé* dans la nuit

de La Pena. Il n'a conservé du récit traditionnel ni les paroles, ni la musique lancinante, mais le rythme. Il tisse, lui aussi, le monde, passant de plus en plus vite d'un chapitre à l'autre. Il inscrit les références au tableau noir.

Derrière lui, un chromo de la "Panadería francesa"¹⁸ représente le Christ en Bon Pasteur bénissant un enfant. La chaleur ne semble pas briser la volonté de croire des Croyants rassemblés sous la tôle. Un des fidèles entame sa confession publique à la manière protestante tandis que le pasteur enfourne des piles dans un ventilateur portatif minuscule, mais symboliquement nécessaire pour éventer de façon moderne un temple moderne. L'électricité sera là dans un mois. Les poteaux viennent d'être plantés.

Le confesse lit maintenant longuement la Bible avec des lunettes à forte monture. Lorsqu'il a terminé, un autre fidèle prend une guitare rehaussée d'un autocollant au nom de "Jesús". Il chante cinq ou six chansons à la façon des *corridos*, mais bien que le mot "heureux" soit le plus fréquemment lancé, le chant est d'une insondable tristesse. Toute l'assistance médite ensuite la tête entre les mains. Lunettes, chant, Bible, guitare, pasteur, ventilateur sont un commentaire sur le bonheur, dans lequel entrent une part d'universalité engrangée par le Christ des Blancs et une part de modernité puisée dans les délices de la trahison de la cérémonie qui se joue à cent mètres de là, dans le quartier du haut.

Dans ce quartier, assis sur une chaise en plastique de supermarché, le plus jeune des deux chamans de La Pena, le neveu, est venu présider à Emiliano Zapata aux mêmes cérémonies de l'*esquite*. Il est le personnage sacerdotal le plus proche du village, à quelques heures de marche. Il dessert, comme ses collègues curés de campagne français, plusieurs paroisses. La chaise remplace le fauteuil chamanique qui se vend au magasin d'Etat d'artisanat indien à Mexico, mais le stock d'invendus de ces fragiles sièges d'osier atteste de l'immodération des prix: plusieurs mois de salaire. A l'ombre des arbres, devant une maison cérémonielle aussi bancale que sa chaise, le chaman récite les mêmes prières que celles de La Pena. La moitié du village l'écoute et le regarde officier. Il s'agit en fait d'un service réduit, en récits des mythes, en chants, en danses, en pleurs, mais l'assistance est nombreuse. Un chef de famille, un autre adulte qui ne semble pas du village, et une vieille femme se lamentent rituellement à l'oreille du chaman en le tenant par le bras ou l'épaule. Sa

réponse est augure de bonnes semailles, récoltes, fêtes et vie heureuse pour les membres de la famille.

Si à La Pena, les yeux des femmes glissaient plus vite sur le visible que ceux des hommes, qui semblaient plus assujettis qu'elles aux choses du quotidien, à Emiliano Zapata elles se tiennent autour de la fête plus que dans la cérémonie, en spectatrices, le seau de boisson rituelle à la main, les enfants dans les jambes, qui jouent sans sacrifier d'animaux. Les jeunes gens se tiendront à une présence en retrait jusqu'aux *corridos* du soir.

Un des chefs de famille semble un des plus distants dans l'échelle des émotions rituelles. Il est cependant, comme par compensation, un des rares à porter le costume traditionnel. Il montre d'autant plus qu'il appartient à la communauté qu'il n'en dit plus les prières, non qu'il ne les sache aussi bien qu'un autre, mais elles ne lui disent plus autant qu'aux autres. Sa femme n'est pas huichole, mais indienne cora (les interactions Huichols-Coras sont fortes dans cette région depuis le XVIII^e siècle), ses enfants résident l'un à la capitale de l'Etat où il est artisan d'*estambres*¹⁹, l'autre à Tijuana, sur la frontière américaine. Sa fille a épousé un Nord-Américain et vit dans la banlieue de San Francisco. Il signe son appartenance en rajoutant dans l'élégance de son costume, confectionné par sa femme, qui en fournit parfois aux rares amateurs de passage. Il marque la distance à la fois par honnêteté, par la conscience de son ignorance, et par impuissance. Comment se concentrer, dit-il, et réagir aux intentions du *marakamé* si l'on ignore une bonne partie du rituel et si l'on ne comprend guère ce qui se passe durant la cérémonie. Traditionnaliste non-pratiquant, si l'on peut dire, mais petit-fils de *marakamé* et fils d'un des fondateurs du village, détenteur donc d'une légitimité à la fois liturgique et politique, historique et contemporaine, portant en lui de façon presque emblématique (son costume, son recul cérémoniel, son gendre "gringo", etc.) les contradictions, les ruptures de sa communauté et les indices d'un possible renouveau, il est l'un des plus critiques à l'égard de l'entreprise du pasteur, qui risque précisément d'entamer cette double légitimité. De son point de vue, les dangers qui guettent sont l'aveuglement des familles christianisées, l'aventure dans laquelle elles risquent d'entraîner par leur succès le reste de la communauté villageoise, la visible comédie sociale de la lecture d'un livre incompréhensible, la Bible, l'influence de leur exemple sur la jeune génération. Il analyse sans complaisance le processus de désintégration en cours à Emiliano Za-

pata qui le touche lui-même et les siens²⁰. Mais il est à la fois le dernier à parler huichol avec ses enfants et le premier à leur transmettre les mythes en espagnol. Des fonctions chamaniques grand-paternelles, il n'a conservé que celles d'historien, comme par un effet de laïcisation du rôle. L'historien, précédant le muséographe, se fait le conservateur des biens culturels en déshérence, en attendant l'avènement du premier ethnologue huichol, déjà sur les bancs de l'Université.

À Emiliano Zapata, la présence à la cérémonie est devenue pour nombre de villageois, vivant au village et surtout émigrés dans la capitale, une signature de leur appartenance à la communauté huichole plus qu'une adhésion aux mystères de la religion agraire trinitaire *cerf-mais-jicuri*. Passage du témoin, une fois encore, du sacré au profane, tout en conservant, voire en renforçant dans ce dernier la signature identitaire. Plus tard, à l'heure du folklore qui ailleurs a sonné, les costumes, chants et danses, ne signifieront-ils plus que la mémoire gelée du passé? Mais mémoire tout de même.

Cette étrange étape lancinante d'avant le folklore résonne à Emiliano Zapata comme l'amour en berne de Proust pour Gilberte: "Je me contraignais à redire tout le temps le nom de Gilberte, comme ce langage natal que les vaincus s'efforcent de maintenir pour ne pas oublier la patrie qu'ils ne reverront pas"²¹.

La Pena, Emiliano Zapata, présentent deux états de la culture chamanique: le premier village continue d'intégrer dans sa trame culturelle des données extérieures qui font sens pour la communauté. Il vit sa culture à la fois comme égale et irréductible à toute autre, et dont la valeur n'est pas mesurable. Le second village assemble des pièces qui loin de s'ajuster, brouillent le dessin de l'ensemble. La culture chamanique d'Emiliano Zapata est entrée dans une phase d'instabilité que ni la tradition, ni la modernité ne viennent consolider. Le village vit l'injection de valeurs nouvelles comme un conflit qui se joue jusque dans l'individu, parfois partagé au point de se nier en tant qu'Indien²². Le premier lecteur de disques compacts a été introduit au village en 1989, mais les objets de la modernité commencent seulement à poser des problèmes parce que la société est entrée en crise, et non le contraire. Ce ne sont pas les objets qui ont provoqué la crise, c'est la crise qui ne sait plus les intégrer. Il faudra observer quelles transformations, peut-être plus radicales, seront engagées avec l'apparition

imminente de la télévision dans le village qui vient d'être électrifié. Mais comment savoir ce qu'elle serait en langue huichole si elle était le lieu de la parole à la fois mythique *et* quotidienne, et non folklorique? Comme la radio, le camion, le train et l'avion, on pourrait l'imaginer prendre sa place dans la trame des récits, et pourquoi pas? des mythes.

Le petit-fils du *maraakamé* a abandonné les nattes pour les lits. Son fils artisan d'*estambres* vient de lui offrir un mixer électrique. Ses petites-filles Lily, Carmelita et Suzy qui habitent la capitale de l'Etat lui expliquent les mots inscrits ON-OFF-STOP. Le gouvernement branchera le courant avant les élections²³: "Mais avec un frigidaire, dit-il, on peut conserver ses dieux".

Sur la colline du bas, le service du temple s'alanguit sous la tôle chauffée à blanc entre deux récitals de guitare *kanari* interprétés par le pasteur, infatigable comme un chaman. L'instrument a pratiquement disparu des cérémonies agraires coutumières de la région, qui n'est pas le centre du pays huichol, mais comme la langue huichole, il a trouvé un réemploi chez le pasteur.

Un autre réemploi est celui des brins de laine, effectué par le fils d'un villageois qui vit dans le quartier huichol de la capitale de l'Etat, et vient, quand il peut, assister aux cérémonies du village. Les minuscules offrandes de fils de laines colorées collées à la cire sur un cercle tressé sont une prière aux dieux que l'on fait flotter sur les mares du désert de Potosí là où se lève le soleil, ou sur les vagues de l'Océan Pacifique, là où entre le soleil dans la mer pour entamer son difficile périple nocturne vers le nadir. Depuis trente ou quarante ans, ces modestes objets, qui n'avaient jamais revendiqué d'autre statut que celui d'oblations, se sont considérablement agrandis, des cercles sont devenus carrés et rectangles, aux dessins de plus en plus fouillés et descriptifs. Ils sont maintenant appelés *estambres*, et connaissent le destin d'être promus jusqu'à l'étranger emblèmes de la huicholitude parce que censés représenter les rêves peyotiques²⁴. Ce travail est parfois appelé de façon critique "art touristique" (Weigand 1989). Les plantes et les animaux mythiques, crotale bienfaisant, aigle, cerf bleu, chienne noire du déluge, cactus de vérité, épis de maïs salvateur aux cinq couleurs, âmes-cristaux des ancêtres, ces images chantées dans les psaumes de La Pena sont représentées avec un commentaire descriptif au dos du cadre pour que l'acheteur ne se perde pas au long des étapes de cette mythologie cartogra-

phiée: "l'aigle porte le *muwieri*, le bâton cérémoniel, il transforme les choses qui, en changeant, volent comme des fleurs. Le *jicuri* devient aigle qui ouvre le bec. Il parle, et de son bec sort la forme du cerf" (cf. aussi Negrin 1976; Furst 1972).

Le commerce des représentations cause à l'artiste, comme ailleurs, quelques soucis: prix, délais de livraison, impayés, galeriste indélicat. Comme sainte Thérèse d'Avila demandant de changer de péchés, il nous faut ici changer de langage. Le galeriste new-yorkais a dû rétribuer un avocat pour sortir de la prison mexicaine l'intermédiaire entre l'artiste et lui, à la suite d'une expédition peyotique privée, c'est-à-dire non rituelle et interdite, conduite par l'artiste et qui s'est mal terminée, six mois plus tôt. Du point de vue commercial, cela est à déduire de la vente des *estambres*, etcétera.

Qu'il s'agisse d'*estambres* ou des peintures des aborigènes australiens dont les "rêves" sont eux aussi visités par les galeristes de Sidney, de Londres ou de Los Angeles, les mots offrande, pèlerinage, désert, rêve, scène, serpent, aigle, héros, *jicuri*, s'épuisent (ou se régénèrent dans la perspective optimiste) en marché, travail, délai, avocat, argent, prix, peyotl, alcaloïde. Chacun feint d'entendre la langue de bois qu'il a enseignée à l'autre. Le marchand au commentaire chamanisé qu'il a suggéré à l'artiste huichol, et celui-ci au commentaire commercial qu'il a soufflé au marchand sur la survie de sa culture grâce à l'apport en dollars dans l'économie traditionnelle. Une réciproque mise en scène ne fait plus de l'apparence de la foi —le jeune artiste fait ce qu'il peut, mais avec une pointe de désespoir— qu'une valeur ajoutée qui donne son prix à des produits reconditionnés. Cependant, dans ce quartier déshérité de Tepic, la famille de l'artiste vit plutôt mieux, grâce à ce travail, que bien d'autres voisines.

Quant au réemploi du peyotl, il pose des problèmes autrement plus difficiles à résoudre. Que des offrandes aux dieux puissent se transformer en objets profanes est, si l'on peut dire, du ressort de l'histoire de l'art, mais la charge de certains objets est telle qu'elle ne permet à aucun degré aucune transformation, sinon au prix d'une dégradation radicale. C'est le cas du peyotl, non plus vecteur de la prière mais destinataire.

Depuis quelques années, on rencontre des pèlerins d'un type particulier parmi les voyageurs se rendant aux sites où pousse le peyotl. Européens, Nord-Américains, ils financent en partie le voyage des

Huichols, qui se fait aujourd'hui plus volontiers en camion ou en bus qu'à pied, sauf pour les derniers kilomètres dans le désert. Ils récoltent le *jicuri* —le *ciguri* des Tarahumaras qui ont accueilli Antonin Artaud— pour en extraire les alcaloïdes efficaces revendus sur les places de Los Angeles et de San Francisco²⁵. Entourés de leurs compagnons huichols qui seuls ont légalement le droit d'effectuer cette récolte annuelle, ils passent en principe relativement inaperçus aux yeux de la loi mexicaine qui interdit formellement tout transport et commerce de ce genre, a fortiori aux étrangers. L'ampleur de ce phénomène commence à prendre des proportions inquiétantes pour les Huichols eux-mêmes, matériellement assez démunis pour admettre des non Huichols dans le voyage. Au début, c'était quelques ethnographes, quelques écrivains, quelques artistes assez discrets quoique excentriques, et Antonin Artaud a probablement plutôt réjoui que troublé les Tarahumaras en dansant le Tutuguri²⁶. Maintenant tous ceux qui se produisent chez les aborigènes, indigènes, autochtones, natifs et naturels, se déclarent anthropologues. Ce qui incite le vieux chaman à cette réflexion: "Vu le nombre, il n'y aura bientôt plus assez d'Indiens". Et son jeune voisin, en aparté, sortant de la poche la photo d'une blonde en baby-doll ressemblant à une héroïne de *Dallas*: "Elle vient de San Francisco se taper mon cousin deux fois par an à Puerto Vallarta, elle est anthropologue". Fantasmagorie? Mais annonciateur.

Ces voyageurs qui se promènent dans le monde comme dans un zoo laissent des traces parfois indélébiles. Dans cet environnement, le Huichol exprimera son inquiétude de voir le *jicuri* conserver son pouvoir comme hallucinogène rituel, source des chants, mémoire des origines, confirmateur de la vérité, mais aussi comme remède aux maux de tête, douleurs musculaires et autres piqûres d'insectes. Comment lui rendre sa force lorsque la plante sacrée a été offensée par des scènes inconvenantes, comme l'écrit Lumholtz (1902) à propos des précautions prises par les Tarahumaras à l'égard d'une plante si pudique qu'"on ne la met pas dans la maison à cause des scènes immodestes auxquelles elle pourrait assister"²⁷.

La solution d'un habitant du village retravaille l'efficacité du *jicuri* en l'alimentant grâce aux moyens modernes d'information. Ce jeune villageois qui a été *mojado*, "épaules mouillées", nageur clandestin du Río Grande, pour chercher du travail aux Etats-Unis, qui y a été rattrapé, bâtonné, humilié ("ils m'ont enfilé une saloperie"), et puis est revenu dans

son village où il annonce qu'il veut se faire chaman, sans montrer beaucoup d'allant dans cette entreprise de vingt-cinq années d'apprentissage, ce jeune homme, donc, expédie à des connaissances un morceau de peyotl "de l'autre côté", c'est-à-dire aux Etats-Unis, à San Francisco, et cela a provoqué une catastrophe dont "toutes les radios du monde ont parlé"²⁸.

Manière de se défendre contre la réduction à l'insignifiance de la production naturelle et humaine²⁹. Le tremblement de dieu, colère du *jicuri*, réinstaura le sens, de même que l'ouragan de 1987 dans l'ouest de la France a été pour certains qui ont été éprouvés par la violence des éléments comme un signe de la nature (Prado 1988, 1989, 1990).

Au temple, le service baptiste est terminé. Le pasteur frotte la maison de Dieu sur un air de mariachis diffusé par Radio California-San Francisco qu'il reçoit sur ondes courtes: "Gloria, le Christ est le seul ami, il n'y a pas d'autre chemin, non, non, rends-toi à Jésus-Christ, alleluia"³⁰. L'animateur poursuit: "Je ne te demande pas de jeûner, je ne te demande pas de t'abstenir de poisson le vendredi, je ne te demande pas de ne jamais manger de cochon, mais je te demande de maintenir une relation intime avec Dieu". Proposition duelle négative-positive où la simplicité du message se lie au rejet du compromis. Soumettant l'Amérique latine à une forte pression radiophonique, les sectes religieuses utilisent dans leurs émissions toutes les ressources populaires et traditionnelles, mariachis, corridos, langues, en les "branchant" sur la modernité évangélique, provoquant ainsi un effet de valorisation démultipliée.

Le pasteur a reçu l'enseignement baptiste à la suite d'une double crise, l'une collective, l'autre personnelle. Les paysans huichols que nous avons évoqués plus haut, ne disposant pas de terres *ejidales*, se sont séparés d'un village mixte indien-métis où ils rencontraient des difficultés de cohabitation (les problèmes sont généralement d'ordres galant et territorial) et se sont trouvés rapidement très démunis. Un groupe baptiste l'a pris en charge, à la fois pacifiant les esprits, ce qui permit la survie, peut-être même physique, de la communauté, et les engageant à la soumission plutôt qu'à la révolte. La seconde crise a vu celui qui n'était pas encore pasteur, en état d'ivresse, tuer son fils. Catéchisé par un missionnaire, croyons-nous Chicano³¹, de San Francisco, parlant parfaitement la langue huichole, il est lui-même ordonné pasteur à Guadalajara en 1975. La valeur du changement survenu fait, pour

le nouveau Croyant, appel à deux registres, scientifique et moral, car elle est en effet fondée sur l'erreur et la faute qui condamnent les croyances païennes, sur la vérité et la vertu qui honorent les nouvelles, selon les normes d'exclusivité des religions monothéistes³². L'erreur s'est traduite par l'alcoolisme et le crime individuel d'une part, l'incapacité collective à imaginer de nouvelles entreprises de l'autre. La vérité sanctionne et la sainteté pardonne, mais il faut pour cela changer non pas d'attributs mais de nature. Le rôle de la langue écrite est central en l'affaire dans la mesure où c'est elle qui assure la continuité dans un système de différenciation radicale. Et cela est essentiel au moment où la langue orale du village est moribonde. Renversement du régime du changer pour rester soi-même en celui du perpétuer pour devenir un autre. C'est-à-dire de: changer d'objets pour demeurer sujet, en: renforcer certains objets pour changer le sujet. Formule aujourd'hui assez universelle.

Il s'est avéré, bien que ce ne soit pas le propos de ce présent commentaire, que le sectarisme, comme les messianismes, les millénarismes, et plus proches, les mouvements charismatiques, ont souvent servi "à cristalliser les identités indiennes" (Faure 1991) dans leur recherche désespérée de la "Terre Sans Mal" (Métraux 1967), alors que se dérobaient la réflexion sur la question indienne, en particulier de la part des mouvements marxistes et révolutionnaires. Sous cet angle, il est possible d'analyser le succès et le pouvoir de conviction des fondamentalismes sectaires en Amérique latine. Ainsi le Mexique méridional, en particulier le Chiapas et le sud du Yucatán, est le plus touché par les sectes, dont "le nombre a augmenté de 67% dans le sud-est du Mexique" (Kurtz 1989), cependant que les Huichols établis à l'est sont gagnés au prosélytisme évangélique. Enfin rappelons que Jorge Serrano, candidat évangéliste (église du Shaddaï) est élu président du Guatemala le 6 janvier 1991 avec 68% des voix³³, et que Carlos García, pasteur baptiste, est nommé vice-président du Pérou par le nouveau président Alberto Fujimori élu le 10 juin 1990.

Le pèlerinage (Chélini et Branthomme 1987)³⁴ qui avait fait l'objet des discussions de La Pena se met en route à partir de Tepic grâce à un car prêté par le gouvernement de l'Etat. Par une délicate attention le chef des transports a choisi un car orné du symbole touristique de l'Etat, le chapeau huichol à plumes et pendeloques posé sur un profil aux traits indiens fortement accusés, et encadré par les mots

"Tourisme d'Etat". Les Indiens et leur image se trouvent embarqués dans le même voyage. L'obtention du car a été l'affaire de plusieurs semaines de négociations au sein du réseau des relations huicholes auprès du gouverneur de l'Etat. La femme de l'ancien maître et fondateur de l'école d'Emiliano Zapata, est l'amie de la secrétaire particulière de la femme du gouverneur de l'Etat. Le maître d'école a sollicité auprès de la secrétaire l'intervention des autorités "pour assurer la conservation des traditions de cette communauté qui est, comme vous le savez, l'unique groupe indigène de notre pays à participer à un tel rituel plein de mysticisme". La lettre d'acceptation de l'administration accorde l'autorisation "de transporter les Huichols des communautés d'Emiliano Zapata et de La Pena entre le 17 et le 21 de ce mois pour leur pèlerinage traditionnel au peyotl selon les moyens répertoriés en annexe".

Une nouvelle procédure pèlerine s'est donc mise en place, reposant sur la culture du réseau personnel, "latine" selon certains auteurs accoutumés à établir les catégories psychoculturelles sous l'angle "ethnique" (Hall 1983). Cette procédure permet de remonter de proche en proche jusqu'au sommet du pouvoir. Il n'aurait servi à rien d'aller frapper à la porte du bureau d'un ministère ou de l'INI, qui pour sa part n'a pas les moyens de financer le trajet. A aucun moment la communauté indienne des deux villages réunis ne prendra part aux discussions relatives au mode de transport et à son financement, s'en désintéressant totalement. Le coût de huit millions de pesos pour la location du car est de toutes façons très au-delà des capacités financières des villages. S'ils laissent donc les *ladinos* s'en charger, c'est que cela ne les concerne effectivement pas, quitte à exercer leur humour sur le confort et la fiabilité du véhicule, au demeurant un des meilleurs du parc de l'Etat. Il y a partage explicite des tâches. Aux *ladinos*, la technique et la comptabilité, aux Huichols la localisation de la destination finale. Il n'y a pas de place pour les métis dans cette entreprise. Que ce soit à pied, en voiture, en car, ou en avionnette, le pèlerinage se fera, quel que soit le temps qui y sera consacré, puisqu'il s'agit non seulement d'un voyage de purification, mais de la nécessité de rapporter le *jicuri* pour la consommation rituelle annuelle de l'ensemble de la communauté. Seuls ceux qui effectuent le pèlerinage pour être *maraakamés* préfèrent accomplir à pied les huit cents kilomètres du parcours, les autres prennent ce qu'il y a: "pour les dieux cela ne fait pas de différence".

Les deux groupes de villageois se sont installés depuis l'aube dans le jardin public devant le palais du gouverneur. La plupart sont en costume traditionnel, hommes, femmes et enfants, posés sous les arbustes comme en plein désert. Le chef d'Emiliano Zapata est encore une fois le plus élégant dans un costume en coton blanc éclatant couvert de broderies aux couleurs vives. Il porte des lunettes de soleil pliantes sous son chapeau de cow-boy agrémenté d'une plume de dindon discrète mais insigne. Son fils, qui est l'artiste d'*estambres*, lunettes teintées et chapeau comme son père, est venu du pauvre quartier huichol voisin le rejoindre avec sa femme et ses enfants dans leur impeccable costume. Ils font penser à ces petits Auvergnats de Paris en vacances dans le village de leurs grands-parents, qu'on habille en blouse et sabots pour les réenchâsser dans le groupe le temps de la fête du saint patron local. Ceux de La Pena sont guidés par leurs deux chamans qu'ils entourent comme de silencieux chevaliers aux blouses bleues. La femme malade du neveu chaman est du pèlerinage, ainsi que leur plus jeune enfant de six ans, dont l'attention pour les choses sacrées signale un futur *maraakamé*. Une partie d'entre eux jeûnent depuis cinq jours. Les pèlerins seront de plus en plus concentrés tout au long du voyage à mesure qu'ils s'approcheront de *Wirikuta*, l'ultime et le principal, le plus lointain et le premier des lieux sacrés de la religion huichole. Leur gaieté même observera quelque chose de réservé tout au long du pèlerinage. Certains demeurent longtemps debout à observer les feux du carrefour qui, imperturbablement aussi, passent du rouge au vert et du vert au rouge.

Les deux villages se sont installés de part et d'autre du couloir central, chacun derrière son chaman, le chef d'Emiliano Zapata en faisant office. La surprise est parfois si grande dans les villes traversées de jour, quand les pèlerins s'abreuvent aux fontaines, que des théories d'anthropologues viendront avec modestie demander aux chauffeurs d'où procède cette étrange troupe d'hommes emplumés.

Chaque porte du désert sera franchie. *Tatei Matinieri*, la flaque d'eau qui fut une grande lagune³⁵, "nombril des eaux", ancêtre mère des eaux douces au milieu du désert, est piquée de bougies, chargée d'offrandes, habillée, nourrie. On la boit, on s'en ablutionne. De la tige d'une plante tirée de ses eaux les vieux chamans marque des deux points le visage des jeunes hommes. Ils récitent presque silencieusement les prières. Le recueillement est d'une grande intensité. Cela a déjà été décrit. Mais dans

quelques heures toutes les offrandes auront été emportées par les enfants et les parents des *ranchos* voisins, habitude contre laquelle les pèlerins huichols n'ont cessé de protester. La même chose se produit dans les autres lieux saints: *Wirikuta*, *San Blas*, *Santa Catalina*³⁶.

Après plusieurs pannes, le car dépose les pèlerins à la tombée de la nuit au bord de la route qui remonte sur le tropique du Cancer. La traversée nocturne à pied d'un village métis est accompagnée par de fortes exclamations, des cris et des bruits de corps bousculés, qui pourraient provenir d'un débit de boisson peut-être encore actif à cette heure tardive. On dissuade le curieux d'aller s'en assurer. Cela est dangereux, on le rappelle à l'ordre. Ici les "*Alleluias*" qui terminent le service religieux par une transe d'auto-contrition publique dans leur temple³⁷, sont gens violents. Il faut les éviter, afin qu'ils ne tombent à bras raccourcis sur la troupe des marcheurs hérétiques.

Les deux foyers, la nuit, au bas de la colline du *xicuri*, réunissent chacun son village. Celui d'Emiliano Zapata, avec les enfants, prend un air de camping. Le chaman-neveu installé auprès de l'autre feu, change rituellement les lanières de ses sandales. Demain avant l'aube, les *maraakamés* guideront les deux villages à la recherche du *xicuri*, puis celui-ci, une fois découvert et avant d'être touché, sera par les pèlerins nourri et abreuvé de chocolat, de maïs, de sang de cerf. Ils le consommeront enfin en communiant dans une cérémonie silencieuse. Les assistants chanteront ensuite légèrement pour favoriser le nouveau cycle qui s'annonce³⁸.

A l'autre extrémité du pays huichol, sur la grève de *San Blas*, devant l'île blanche du guano des oiseaux marins, en écho au sombre de la grotte qui s'ouvrait sur la grève avant sa destruction, s'avance habillée dans la mer une famille huichole dont le père baptise les enfants bousculés par les rouleaux. De son bâton *muwieri* emplumé, il bénit l'eau en rythmant sa prière. Les enfants posent sur les vagues des offrandes comme des bateaux de papier. Le père court sur les rocs disjoints jusqu'au bout du môle constitué par les éboulis de la grotte sacrée, et y dépose les figures et les flèches votives de laines colorées. Un panneau officiel planté près des traces de la grotte indique que l'actuel président de la République, Carlos Salinas de Gortari, tient à ce que ces lieux sacrés huichols soient respectés. Le panneau est percé de balles de fort calibre.

Le passeur qui fait traverser la crique dit que la grande grotte du bas et les deux petites du haut sous

les sémaphores ont été dynamitées il y a seize ans. Le môle devait servir à l'accostage des barques bien qu'il n'y ait jamais eu de pêcheurs de ce côté. Quant à lui, il passe d'un monde à l'autre, hier ses clients étaient les concurrents du XXI^e tournoi international de pêche à l'espadon et au marlin, qui vient de s'achever à quelques encablures de la grotte et du rivage. Il dit des Huichols que la plupart préfèrent cheminer à pied par chemin de terre, vers l'amont, là où on ne les voit pas.

Lumholtz (1912), au retour d'une mission au nord du Golfe de Californie (1909-1910) chez les Indiens Papagos, affirmait qu' "en tant qu'aborigènes les Indiens n'abandonneront jamais leurs propres croyances, mais, [ajoutait-il], ils ne voient rien à redire aux croyances étrangères. Plus le monde est religieux, mieux ils s'en portent"³⁹. Cette remarque était vraie dans une époque "conradienne" comme la définit Claude Lévi-Strauss:⁴⁰, de relatif équilibre entre hommes de cultures différentes qui pouvaient encore identifier et reconnaître la culture de l'autre sinon comme égale, du moins comme également résistante. Cependant qu'aujourd'hui le déni d'existence n'est plus fondé sur le mépris de l'autre, mais sur le silence qui s'installe à son propos. L'inflation verbale catholique qui a servi longtemps d'exutoire à la question indienne et à la culpabilité chrétienne ne fait plus sens, mais elle mettait au moins en scène l'intelligence de son doute, qui est la forme que la raison se donne pour se contraindre à l'exercice. Elle est remplacée dans l'entreprise sectaire par une sorte de certitude anhistorique qui à la fois récuse et excuse tout, et qui fait de l'oubli l'outil essentiel de son empire. Sans mémoire, les cultures chamaniques meurent plus rapidement que les nôtres qui ont fourbi d'autres instruments pour exprimer leur pérennité (l'écriture, le savoir rationnel, la technique, une certaine idée du temps promis à un avenir). Car c'est la mémoire qui est d'abord atteinte.

Cependant, c'est le fait du plus grand écart entre la religion archaïque et la religion contemporaine qui détermine l'espace de survie possible pour la première. L'extrême particularité de sa relation au peyotl, sa profonde incomparabilité sauveront peut-être le chamanisme huichol, de la même manière que la langue basque peut avoir plus de chances de survivre, par le fait de son caractère inconciliable avec toute autre, qu'une langue minoritaire qui navigue près de celle qui lui ressemble trop. Le sentiment qu'éprouvent les Hongrois parlant leur énigmatique

langue comme s'ils célébraient un acte littéraire, religieux, ou révolutionnaire, selon les moments de leur histoire, est une machine à instaurer ou restaurer l'image, fut-elle stéréotypée, de leur identité. De même les Bretons, les Corses qui de leur langue stigmatisée ont parfois fait un blason. Ce sentiment protège relativement les Huichols d'une trop grande atteinte à leur intégrité. Mais c'est derrière cette identité brandie comme un bouclier que se fragmente la mémoire lorsqu'en disparaît le principal porteur, le chaman-historien.

Notes

1 Je tiens à remercier le professeur Carlos González, directeur de l'École Jean Piaget à Tepic, Mexique, sa femme Sara, ainsi que le peintre Luis Lombardo, à Cuernavaca, qui ont été mes premiers introducteurs dans la société huichole.

2 Le *peyotl*.

3 Seuls certains noms ont été changés, et remplacés par une transposition proche de la dénomination d'origine.

4 *Ejidos*: terrains d'Etat alloués aux agriculteurs par la révolution mexicaine dont ils furent un des principaux acquis (réforme agraire de 1921). Jusqu'à 1992, ils étaient transmissibles aux héritiers mais non cessibles à des tiers. Le gouvernement de l'actuel président Salinas de Gortari vient de modifier cette législation pour activer la modernisation du monde agricole par la privatisation contrôlée des terres ejidales.

5 Entretien. Les citations entre " " dans le texte et en notes sont tirées des entretiens réalisés en 1989 et 1991, sauf indication d'autre origine.

6 Deux présidents de la République mexicaine (1970-1976 et 1976-1980).

7 "Petit saint".

8 "Les maisons folkloriques (paysannes) sont reliées au sol par leurs matériaux... faisaient corps avec la nature tout en exprimant l'homme." (Rivière 1942).

9 "Assurément, ils nous semblaient laids ces parpaings aux tons sales, hideusement jointoyés..." (Rivière 1945-1970).

10 "La guerre la plus juste et la plus raisonnable est celle que l'on fait à un peuple qui possède d'immenses terrains en friche et qui les garde comme du vide et du néant, surtout quand ce peuple en interdit la possession et l'usage à ceux qui viennent y travailler et s'y nourrir, suivant le droit imprescriptible de la nature" (*Utopie*: 131).

11 Un ami de l'auteur de ces lignes lui racontait que, passant en Bretagne ses vacances pascales de collégien en un lieu singulier, en ce qu'il était exactement situé sur la frontière linguistique qui sépare la langue française de la langue bretonne, le long d'une ligne qui va de Paimpol à Vannes, il pouvait, tôt le matin, de sa chambre donnant sur la rue de l'église, alors qu'il faisait encore nuit, entendre les femmes marchant vers la première messe converser en une langue inconnue. Il attendait leur retour de l'office pour, disait-il, les écouter les yeux ouverts. Le jour était levé et ces mêmes femmes parlaient français comme si elles chantaient, sans faute et avec des imparfaits du subjonctif. Longtemps, reconnaissait-il, il pensa que dans ce pays, il y avait une langue de jour et une langue de nuit. Le breton était la langue de la nuit. De spatiale, la frontière linguistique était devenue temporelle.

12 Chaman.

13 Editée par l'Instituto Lingüístico de Verano, México. Cet institut a été fondé en 1935 par le prédicateur nord-américain William Cameron Townsend pour assurer l'évangélisation des Indiens dans leur langue maternelle. Il reçut l'appui officiel des institutions mexicaines, en particulier du Ministère de l'Éducation et de celui des Affaires Indigènes, ainsi que du gouvernement fédéral de la République pour contrer l'influence des curés catholiques (Fábregas, Nolasco).

14 La *marijuana*.

15 Fête du maïs grillé, la dernière du cycle du maïs, à la fin de la saison sèche, avant la pluie et les nouvelles semences. Pour la description des cérémonies rituelles du cycle du maïs et du peyotl, ainsi que du pèlerinage, consulter la bibliographie.

16 Chants métis de type troubadour relatant souvent des événements réels, passionnels, criminels, glorieux, ou amoureux.

17 Boisson rituelle fermentée à base de maïs qui ne se consomme que lors des cérémonies rituelles.

18 "Boulangerie française".

19 Tableau fait de laines collées.

20 "Au train où vont les choses, tout cela va disparaître. Je pense que déjà nous ne connaissons plus très bien nos affaires, et les enfants presque plus, et quand nous, nous aurons passé? Cela ne durera plus que dans quelques centres cérémoniels, San Andrés Cohamiata, San Luis Ocotán, Santa Catalina Toapurie. Là, cela va durer encore, mais ensuite tout cela va se perdre.

Déjà nous ne voulons plus parler notre langue maternelle. C'est la pire des disgrâces. Comment l'enseigner à un enfant qui se moque de tout cela? Avec le temps, la langue ne sera plus parlée, même si le gouvernement se préoccupe de l'enseigner dans les écoles bilingues. Mais certains maîtres ne savent plus parler huichol ou ont honte de le faire. Nous ne voulons plus être ce que nous sommes. Et pourtant notre histoire est une bonne histoire."

21 *A la recherche du temps perdu: A l'ombre des jeunes filles en fleurs*, I, Gallimard.

22 Un adolescent, résumant et assumant tous ces conflits, demande comment il pourrait trouver un produit pour changer la couleur de sa peau et un autre pour se faire pousser la moustache. Il ne cesse de se poser deux questions: "Qui en sait le plus, le *marakamé* ou le pasteur?" et "Comment avoir les papiers pour aller à Tijuana".

23 Elections partielles d'août 1991, sénatoriales et de gouvernements d'Etat, où tous les candidats du PRI seront élus ou réélus.

24 Une belle exposition s'est tenue à la galerie Vanuxem, à Paris, en octobre 1991.

25 Il existe depuis longtemps un "commerce" du peyotl des Huichols vers les communautés qui n'en récoltent pas, y compris celles du sud des Etats-Unis, et en particulier à partir du XIXe siècle, quand les Indiens ont commencé à être submergés par les colons blancs. Mais ce commerce pour usage strictement rituel ou médical n'a jamais eu l'allure, disons, d'un "négoce".

26 Nous avons entendu dire que les anciens parlaient encore de lui comme de "el hombre loco": le dingue.

27 "*Hikuli is not kept in the house, because it is extremely virtuous, and might become offended at the sight of anything immodest (Unknown Mexico: 361).*"

28 "On vient nous voir, beaucoup d'étranger. Il y en a qui me prenaient pour un crétin quand on allait dans le désert avec eux, même quand je portais mon costume de pèlerin. Et c'est là que j'ai commencé à comprendre ce qu'ils étaient en train de faire, et j'ai pensé: ces gens-là, ce qu'ils font avec moi ici, ce n'est pas bien. Alors, un jour, je leur ai envoyé un petit truc là-bas, juste un petit morceau de *jicuri*, chez eux, à San Francisco, pour qu'ils voient que nous, les Huichols, nous sommes très forts. Et

crac! Voilà le tremblement de terre... C'est comme ça, à partir d'une petite force. Pour qu'ils voient, qu'ils sachent, que nous, les Huichols, oui, nous pouvons faire et défaire les choses"...

Il s'agit du tremblement de terre du 18 octobre 1988, où une autoroute suspendue s'est écroulée sur la voie inférieure, écrasant voitures et passagers.

29 A l'époque du trafic mondial de foetus pour élaborer la base (foetus-base) des produits de beauté.

30 "*Gloria, gloria a Dios / Cristo es el único amigo / No hay otro camino / No, no, no / Entrégate a Jesucristo / Aleluya, aleluya.*" (SW, 59 Mghz).

31 Mexicain résident aux Etats-Unis, citoyen ou non de ce pays.

32 "J'ai entendu la parole de Dieu en 1975. Elle m'a plu parce qu'elle était bonne. Notre religion n'était pas de Dieu. Avant on pensait que tout était Dieu, même cette coquille. Mais qui nous a fait, qui a fait le ciel, la terre, les étoiles? On n'y pensait pas. On croyait que la mer était Dieu, mais c'est Dieu dans le ciel qui a créé la mer. On s'était longtemps trompé et on ne le savait pas. On ne savait rien. On ne savait ni lire ni écrire. Mais la Bible parle pour tout le monde, les Huichols et les autres aussi. Avec la bonne religion, on n'ira pas en enfer. On ne boit plus, on ne fume plus, on ne se saoule plus, on ne tue plus personne quand on est saoul. Moi, j'ai tué mon fils un jour où j'étais ivre. C'est pour cela que j'ai tout laissé et que j'ai écouté la parole. Pour que ça aille mieux. Voilà pourquoi nous autres ne faisons plus de fêtes."

33 "Je dois ma victoire à la main de Dieu et je gouvernerai en fonction de ce que Dieu dictera à ma conscience" (cf. Patrice Pierre, *Le Monde Diplomatique*, mai 1990).

34 "Pour parler de pèlerinage, il faut un lieu sacré vers lequel on se rend en parcourant une certaine distance, et où l'on accomplit certains rites." (Introduction).

35 L'eau a été canalisée pour distribution aux *ranchos* de l'oasis. "A cet endroit, il y a une heure précise à laquelle les dieux viennent pour reconnaître qui est venu en pèlerinage et qui n'est pas venu. Et il n'y a plus rien, plus d'offrandes."

36 "A San Blas, il y avait une grotte très vaste avec une grande entrée. Elle a été cassée pour faire un môle sur la plage avec les rochers. On y a mis les machines et presque tout a été jeté par terre. Aujourd'hui, seul le fond tient encore debout, il n'en reste qu'un petit creux. Bientôt ils mettront des guichets et il faudra payer pour entrer. C'est la même chose à la grotte de Teakata, il y a de véritables bandits qui viennent saccager et voler les offrandes. Certains défendent nos droits, les autorités sont même en train de poser des filets autour de la *peyotera* dans le désert de Potosí pour empêcher les gens de passer. Mais comment fermer tout le territoire? Il s'étend en réalité sur des milliers d'hectares, et pourtant c'est chez nous. Nous avons formé un conseil indigène pour faire respecter ces lieux."

Wirikuta est le nom huichol du désert du peyotl dans l'Etat de San Luis Potosí. Les pèlerins se rendent habituellement, mais pas toujours, dans une zone située près de la ville de Real de Catorce, au nord de l'Etat. A l'opposé, San Blas, sur la côte pacifique, est un des trois lieux les plus sacrés de la religion huichole, avec Tatei Matinieri et Teakata-Santa Catalina. On y honore dans une grotte et sur la plage Tatei Haramara "Notre Mère Océan". Là se couche le soleil qui s'est levé sur Potosí. L'identité huichole est bien sûr située, spatialement et temporellement. Chaque année, en mai, se tient à San Blas une compétition internationale de pêche à l'espardon. Teakata est le troisième lieu huichol le plus saint, "nombril du feu" primordial, situé au coeur du pays huichol, dans la Sierra Madre.

37 Il s'agit probablement de Pentecôtistes.

38 Cette quête annuelle reproduit celle mythique, ou peut-être historique, advenue au cours de la traversée de ce désert

particulièrement aride par une primordiale, ou peut-être primitive, tribu huichole venant du Nord et sauvée par la découverte du *jicuri* (peyotl), plante "succulente" au sens où l'entend Y. Delange (1988): "aux organes... gorgés de sève et [qui] constituent ainsi de véritables réservoirs d'eau".

39 Il conclut son ouvrage par ces mots: "Civiliser les Indiens par l'éducation, pourquoi pas? Mais on ferait un grand pas dans la bonne direction en civilisant d'abord les Blancs" (1912: 365).

40 "Durant laquelle les cultures indigènes et celles des envahisseurs ou colonisateurs ont cohabité, nouant des relations tantôt amicales, tantôt hostiles, et où le sort des premières n'était pas définitivement scellé" (1986: 144).

Bibliographie

- Artaud, Antonin 1971 - *Les Tarahumaras*. Idées, Gallimard.
- Bastian, Jean-Pierre 1979 - Protestantismo y política en México. *Taller de teología* 5. México.
- Benítez, Fernando 1968 - 1. *Los indios de México* (12 vol.). 2. *En la tierra mágica del peyote*. Era, México.
- Bertin, Igance et Luneau René (ouvrage collectif sous la direction de) 1991 - *Les rendez-vous de Saint-Domingue, enjeux d'un anniversaire*. Le Centurion, Paris.
- Brice Heath, Shirley 1977 - *La política del lenguaje en México*. INI, México.
- Cassen, Bernard 1980 - L'espagnol et l'anglais à Porto Rico, historique d'une tentative d'ethnocide linguistique. *Amérique latine* 3, juillet-septembre.
- Chelini, Jean et Henry Branthomme 1987 - *Histoire des pèlerins non chrétiens*. Hachette, Paris.
- Delange, Yves 1988 - *Les végétaux des milieux arides*. Science et découverte, éd. du Rocher, J.-P. Bertrand éditeur, Paris.
- Fábila, Alfonso 1959 - *Los huicholes de Jalisco*. INI, México.
- Fábregas, A. et al. 1981 - El Instituto Lingüístico de Verano, *Proceso*, México.
- Faure, Henri 1991 - *Etudes*, juillet-août, tome 375 (1-2).
- Franco, Sergio 1983 - El culto del peyote. Mémoire de maîtrise. IFAL, Paris.
- Furst, Peter et Salomon Nahmad 1972 - *Mitos y artes huicholes*. SEP, México.
- 1976 - To Fly Birds. *Latin-American Studies* 37. UCLA, Los Angeles.
- 1980 - *Los alucinógenos y la cultura*. FCE, México.
- Garma-Navarro, Carlos 1982 - El protestantismo en una comunidad totonaca, un estudio político. In *Religión popular: hegemonía y resistencia*. Ed. Cuicuilco, México.
- 1987 - *Protestantismo en una comunidad totonaca de Puebla, México*. INI, México.
- Gobard, Henri 1976 - *L'aliénation linguistique*. Flammarion, Paris.
- Hall, Edward 1983 - *The dance of life*. Anchor press / Doubleday, New York.
- 1984 - (Même publication traduite). Seuil, Paris.
- Kurtz, Paul 1989 - Interview dans *La Jornada* (18-12-1989) (Professeur de l'Univ. de New York). Mexico.
- Lévi-Strauss, Claude 1986 - *L'homme*, tome xxvi (99), juil.-sept.
- Lalive d'Epinau, Christian 1968 - *El refugio de las masas*. Pacífico, Chili.
- Lilly, John 1975-1990 - *Huicholes*. (Films). México-Los Angeles.
- Lumholtz, Carl 1900 - *Symbolism of the Huichol Indians*. American Museum of Natural History Memoirs.
- 1902 - *Unknown Mexico*. Scribner's, New York.
- 1912 - *New Trails in Mexico*: 40. New York.
- Mendoza, Lázara 1982 - *Evangélicos otomíes de Ixmiquilpan, Hidalgo*. Univ. de Pátzcuaro, Mexique.
- Metraux, Alfred 1943 - Le suicide chez les Indiens du Gran Chaco argentin. *América Indígena*. 3: 199-209. Instituto Indigenista Americano, México.
- 1967 - *Messies Indiens*. In *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*. Gallimard, Paris.
- Meyer, Jean 1989 - La tierra de Manuel Lozada. *Colección de estudios para la Historia de Nayarit* IV. CEMCA, México.
- 1991 - *Les chrétiens d'Amérique latine*. Desclées de Brouwer, Paris.
- Miller, E. 1979 - *Los tobos argentinos*. Siglo XXI, México.
- More, Thomas 1966 - *L'utopie* [1516]. Editions Sociales, Paris.
- Myerhoff, Barbara 1974 - *Peyote Hunt: the Sacred Journey of the Huichols Indians*. Cornell University Press, Ithaca.
- Negrin, Juan 1976 - *El arte contemporáneo de los huicholes*. INAH / SEP, México.
- Nolasco, Margarita 1980 - *El Instituto Lingüístico de Verano*. Lingüística e indigenismo, UNAM, México.
- Prado, Patrick 1988 - *Tempête*. (Film). Mission du Patrimoine Ethnologique.
- 1989 - Paysages mis à jour. *Ethnologie française* XIX (3): 304-309.
- 1990 - Paysage après la tempête. *Etudes rurales* 118-119, avril-septembre: 31-43.
- Redfield, Robert 1950 - *A Village that Chose Progress, Chan Kom Revisited*. Univ. of Illinois, Chicago.
- Rivière, Georges-Henri 1942 - Le folklore paysan. Notes de doctrine et d'action. *Etudes agricoles* 4: 291-316 (cité in Isaac Chiva, Françoise Dubost, *Etudes rurales* 117 janvier-mars 1990: 14).
- 1945-1970 - Notes sur les caractéristiques esthétiques de la maison rurale française. *Arts et traditions populaires* 18(4): 331-348 (cité in E.R., *ibidem*).
- Rodríguez, E. 1982 - *Un evangelio según la clase dominante*. UNAM, México.
- Rosales, Ray 1968 - *Evangelism in Depth Program of the Latin-American Mission*. Cuernavaca, México.
- Sorenson, Muller et Vaczek 1976 - *The Context of Huichol Enculturation*. Los Angeles Press, UCLA, Los Angeles.
- Villa Rojas, Alfonso 1978 - *Los elegidos de Dios*, INI, México.
- Willems, E. 1980 - *Pluralismo religioso y estructura de clases, Brasil y Chile*. Sociología de la religión, FCE, México.
- Wilson, Bryan 1980 - *Una tipología de las sectas*. Sociología de la religión, FCE, México.
- Weigand, Phil 1981 - *Differential Acculturation Among the Huichol Indians*. In *Themes of Indigenous Acculturation in North-West Mexico*: 9-21. *University of Arizona Anthropological Papers* 38.
- 1989 - Mexicaneros, tecuales, coras, huicholes y caxcanes de Nayarit, Jalisco y Zacatecas. Algunas consideraciones sobre su arqueología y etnohistoria. *Trace* 15: 5-21, (mois de juin), CEMCA, México. (Aussi publié in W.J. Folan, *Contributions to the Archeology and Ethnohistory of Greater Mesoamerica*: 126-187 en 1985).
- Zingg, Robert 1938 - *Los Huicholes*. (Avec une introduction de Fernando Benítez). México.