

Université de Montréal

**Dynamisme religieux chez les Huichols du Mexique,
le cas du Christ Cerf *Hapaxuki***

par
Jimena Marquez.

**Département d'Anthropologie,
Faculté des Arts et des Sciences**

**Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade Maître ès Sciences (M.sc)
en Anthropologie**

Décembre, 2006

© Jimena Marquez, 2006



6W

4

U54

2007

V.010

Direction des bibliothèques

AVIS

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal
Faculté des Études Supérieures

Ce mémoire intitulé :

Dynamisme religieux chez les Huichols du Mexique,
le cas du Christ Cerf *Hapaxuki*

présenté par :
Jimena Marquez

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Marie-Pierre Bousquet
Président rapporteur

Robert Crépeau
Directeur de recherche

Louise I. Paradis
Membre du jury

Résumé

Ce mémoire explore le thème du dynamisme religieux parmi les Indiens Huichols de la *Sierra Madre* mexicaine et s'attarde, plus précisément, sur la réactualisation de certaines figures religieuses en se penchant spécifiquement sur le cas du Christ-Cerf *Hapaxuki Paritzika*. Cette figure originale associe le Christ avec les déités principales du panthéon huichol (le cerf et l'aigle) et donne naissance à une nouvelle représentation et conception du Christ. Dans l'histoire récente de cette figure, des Mexicains (métis) ont joué un rôle clé dans l'émergence et l'établissement du culte au Christ-Cerf. Le Christ *Hapaxuki* s'est ainsi avéré être un lieu de rencontre et d'échange entre des personnes ayant des origines distinctes et participant à des systèmes de croyances différents.

En tant que figure duelle, le Christ-Cerf *Hapaxuki* incarne et concilie deux systèmes de croyances. Cette figure illustre ainsi le dynamisme religieux qui existe au sein des croyances huicholes—dynamisme marqué notamment par l'ouverture du système chamanique à des partenaires étrangers favorisant de fait la revitalisation de la vie religieuse. Ce mémoire permet de mieux comprendre le rôle que joue la religion dans le partage des connaissances entre membres de sociétés distinctes.

Mots clés

Anthropologie religieuse, peuples autochtones du Mexique, renouveau religieux, chamanisme.

Abstract

This thesis explores the theme of religious dynamism among the Huichol Indians of the Mexican Sierra Madre. More precisely, it strives to understand the revitalisation process of certain religious figures in Huichol religious culture. This research focuses on the syncretic Christ figure of *Hapaxuki Paritzika*. This crucifix is original in the sense that its iconography unites Christian emblems with Indians deities, and more precisely, the Christ with the Dear ancestor. This figure is thus a reconceptualization of the Christ figure, as well as of the dear deity, resulting in a double deity, the Christ/Dear. Furthermore, in the recent history of this figure, it was discovered that non-huichols played key roles in the creation of this figure as well as in the renewal of its cult. *Hapaxuki*, therefore, integrates two symbolic systems and two peoples under the same figure and thus reconciles them. Therefore, *Hapaxuki* is a meeting ground on which Huichols as well as non-huichols can gather and adore the Christ in accordance with their own beliefs and background. Finally, this figure illustrated the capacity of the huichol religious culture to renew itself through contact and partnership with non-huichols, thus revealing the openness of huichol shamanism, in particular, to share its wisdom with foreign actors.

Keys words:

Religious anthropology, Mexican Indian religious culture, religious renewal, shamanism.

TABLE DES MATIÈRES

Résumé	i
Table des matières	iii
Liste des figures	viii
Remerciements	ix
Chapitre 1 :	1
Rencontre avec le Christ <i>Hapaxuki</i> et naissance de ce projet de recherche	
1. Voyages à la Sierra	1
a. Premier voyage.....	1
b. Voyages subséquents.....	5
2. Résumé de l'histoire du Christ <i>Hapaxuki</i>	6
3. Problématique.....	8
a. Concernant l'iconographie du Christ <i>Hapaxuki</i>	8
b. Les acteurs de l'histoire du Christ <i>Hapaxuki</i>	9
4. Hypothèses de recherche.....	10
5. Plan du mémoire.....	11
Chapitre 2 :	13
Du métissage religieux à la religion du troisième millénaire, cadre conceptuel et revue de littérature	
1. Le Métissage.....	14
a. Serge Gruzinski.....	14
b. Gutierrez, Bonfiglio et Olavarria.....	16
2. Le Dynamisme religieux.....	16
a. Denis Lemaistre et Olivia Kindl.....	16
b. Denis Lemaistre	18
3. La Revitalisation : Galinier et Molinié.....	20

Chapitre 3 :22

Cadre Méthodologique

1. Cueillette de données..... 22
2. Types de personnes contactées pour la recherche..... 22
3. Présentation des personnes-ressources.....23
 - a. Rocio Echevarria..... 23
 - b. Les chamanes..... 24
 - c. Benancio..... 24
4. Le Terrain..... 25
 - a. Première étape : observation participante de la *Semana Santa* 2005.....25
 - b. Deuxième étape : Guadalajara..... 26
 - c. Troisième étape : Retour à San Andres Cohamiata.....27
5. Traitement des données.....27

Chapitre 4 :29

Le peuple Huichol et ses croyances

1. Portrait historique :..... 29
 - a. Identité des peuples de la *Sierra Madre*..... 29
 - b. La Conquête (1524-1722).....30
 - c. Les premières influences chrétiennes..... 31
 - d. Conquête politique et spirituelle de la Sierra..... 32
 - e. Histoire plus contemporaine (1801-1926).....33
 - f. La guerre des *Cristeros* (1926-1929).....33
 - g. Lutte agraire.....34
 - h. Conclusion.....35
2. Organisation religieuse et politique des communautés huicholes
 - a. Le centre cérémoniel..... 36
 - b. Les charges de la *Semana Santa*..... 37
 - c. Le système chamanique huichol..... 38
 - d. Le cheminement chamanique..... 39

e. Un chamanisme ouvert aux alliés.....	41
f. Limite à l'intégration des étrangers.....	42
g. Conclusion.....	43
3. Univers mythologique.....	44
a. La « trinité » huichole.....	44
b. Le sacrifice.....	45
c. Le Cerf dans la mythologie huichole.....	46
d. Conclusion.....	47

Chapitre 5 :48

La *Semana Santa* à *Tatei Kie*, San Andres Cohamiata

1. Le calendrier rituel huichol.....	48
2. La <i>Semana Santa</i> à <i>TateiKié</i> : un exemple de métissage religieux, 49	
3. Les acteurs rituels.....	50
4. Le déroulement chronologique.....	50
a. Mercredi : la flagellation.....	50
b. Jeudi : La mort du Christ.....	51
c. Vendredi de deuil.....	53
d. Samedi de Gloire.....	54
e. Samedi après-midi la fête et la danse.....	55
5. Transformations contemporaines de la <i>Semana Santa</i>	57
6. Conclusion.....	60

Chapitre 6 :60

Témoignages

1. Témoignage de Rocio Echevarria.....	61
a. Histoire du <i>teniente coronel</i>	62
b. Un allié militaire.....	64
2. Histoire du Christ <i>Hapaxuki</i>	65
a. Le Christ de Tenzompa.....	66
b. Appropriation et protection.....	66

c.	La question territoriale.....	67
d.	Le voyage hors de la <i>Sierra</i>	68
e.	L'héritage de Rocio.....	68
f.	Continuation du culte au Christ <i>Hapaxuki</i>	70
g.	Réinsertion du Christ <i>Hapaxuki</i> à <i>TateiKié</i>	72
h.	Conversion de Rocio et reconceptualisation du Christ <i>Hapaxuki</i>	74
i.	Une figure d'autorité parmi les Huichols.....	77
j.	Conclusion.....	78
3.	La vision Huichole du Christ <i>Hapaxuki</i>	79
a.	Un Huichol traditionnel.....	79
b.	Explication de <i>Paritzika</i>	80
c.	Épisodes de Chasse.....	80
d.	Manipulation d'un symbole.....	82
4.	Vision des chamanes Angel et José d' <i>Hapaxuki</i>	83
5.	Conclusion.....	86

Chapitre 7 :.....87

Discussions et interprétations :

1.	Interprétation de l'histoire du Christ <i>Hapaxuki</i>	87
a.	Les acteurs principaux.....	87
b.	La première génération.....	88
c.	Le colonel parmi les Huichols.....	88
d.	Rocio et le retour du Christ <i>Hapaxuki</i>	92
e.	Transformation et revitalisation du culte au Christ <i>Hapaxuki</i> ..	94
f.	Les conséquences de cette revitalisation.....	96
i.	Rocio, le modèle à suivre.....	96
ii.	Les danseurs aztèques.....	97
iii.	Échange et réciprocité entre Huichols et les danseurs aztèques.....	99

2. Analyse de la figure religieuse du Christ <i>Hapaxuki</i>	101
a. Un lieu de rencontre.....	101
b. <i>Hapaxuki</i> , Le Christ Sauveur	102
c. Le Christ <i>Hapaxuki</i> pour les Huichols : Le représentant de <i>Paritzika</i>	103
Chapitre 8 :.....	106
Conclusion	
1. Le parcours des protagonistes dans l’histoire de la figue d’ <i>Hapaxuki</i> <i>Paritzika</i>	106
2. Signification du Christ <i>Hapaxuki</i>	107
3. Limites de la recherche.....	108
4. Ouverture.....	109
Bibliographie.....	111

Liste des Figures

Figure 1: Figure du Christ <i>Hapaxuki</i>	1.
Figure 2 : Carte de la Sierra Madre occidentale, San Andrés Cohamiata.....	2
Figure 3 : Autel à <i>Hapaxuki</i> chez Rocio, Guadalajara	4
Figure 4 : Carte du Mexique.....	29
Figure 5: Fête traditionnelle huichole au <i>Caligüey</i>	36
Figure 6 : Le profil du chamane Don Chema, <i>encargado</i> d' <i>Hapaxuki</i> regardant la danse avec la figure d' <i>Hapaxuki</i>	55
Figure 7 : Autel pour <i>Hapaxuki</i> dans un coin de la place.....	56
Figure 8 : Danseurs en train de se préparer.....	56
Figure 9 : Danseurs en train de danser, San Andrés Cohamiata.....	57
Figure 10 : Rocio devant son ancienne maison, San Andrés.....	61
Figure 11 : Photo du colonel entre deux chamanes à San Andrés.....	63
Figure 12 : Carte de la région de la <i>Sierra Huichola</i>	64
Figure 13 : Figure du Christ <i>Hapaxuki</i>	66
Figure 14 : Autel à <i>Hapaxuki</i> chez Rocio	71
Figure 15 : Le chamane Angel dans la chapelle à <i>Hapaxuki</i> chez lui.....	84
Figure 16 : Offrandes à <i>Hapaxuki</i> sur son autel chez Angel.....	85

Remerciements

J'aimerais remercier mon directeur de recherche, Robert Crépeau qui a cru, dès le début, en l'intérêt de ce projet. Son soutien, au cours des trois ans de maîtrise, a été constant et inestimable. J'aimerais aussi remercier l'archéologue Louise Paradis qui m'a beaucoup encouragée dans mes recherches sur la figure du Christ *Hapaxuki*.

J'aimerais aussi remercier Rocio Echevarria pour sa collaboration inestimable. Sans elle, je n'aurais jamais su de l'existence du Christ *Hapaxuki*. C'est grâce à elle que j'ai découvert l'univers religieux du peuple huichol et son incroyable dynamisme. C'est aussi grâce à l'amitié de Rocio que les Huichols m'ont accueilli comme observatrice de leurs traditions et ont partagé avec moi leur histoire.

Finalement, j'aimerais remercier le C.R.S.H. pour la bourse qui m'a été octroyée en 2005-2006 pour compléter mon mémoire.

Chapitre 1 :

Rencontre avec le Christ *Hapaxuki* et naissance de ce projet de recherche.

En 1992, je suis entrée en contact avec le monde religieux huichol et plus spécifiquement avec la ferveur religieuse entourant le Christ *Hapaxuki* (figure 1). C'est lors de cette rencontre que je fus frappée par l'iconographie de cette figure ainsi que par la dévotion que lui vouaient Huichols et Mexicains métis, confondus.



Figure 1. Christ *HAPAXUKI*,
Soucre : Kalman Muller, (*Xurawe Temal*), 1992,Guadalajara, Jalisco, Mexico.

1. Voyages à la Sierra :

a. Premier voyage (avril 1992) :

Rocio Echevarria, une amie de ma mère, infirmière dévouée à la santé des Huichols¹ et impliquée auprès d'eux depuis plus de 15 ans, avait invité un grand groupe d'amis proches à venir participer aux festivités de la *Semana Santa* huichole. Ces

¹ Orthographe du mot « Huichol » : nous avons choisi de l'écrire sans « e » au masculin, même si dans certains ouvrages on trouve le pluriel « *Huicholes* », référent à la prononciation mexicaine du mot.

célébrations traditionnelles auraient lieu au village montagnard de San Andres Coahamiata, *TateiKié*², en huichol (figure 2).

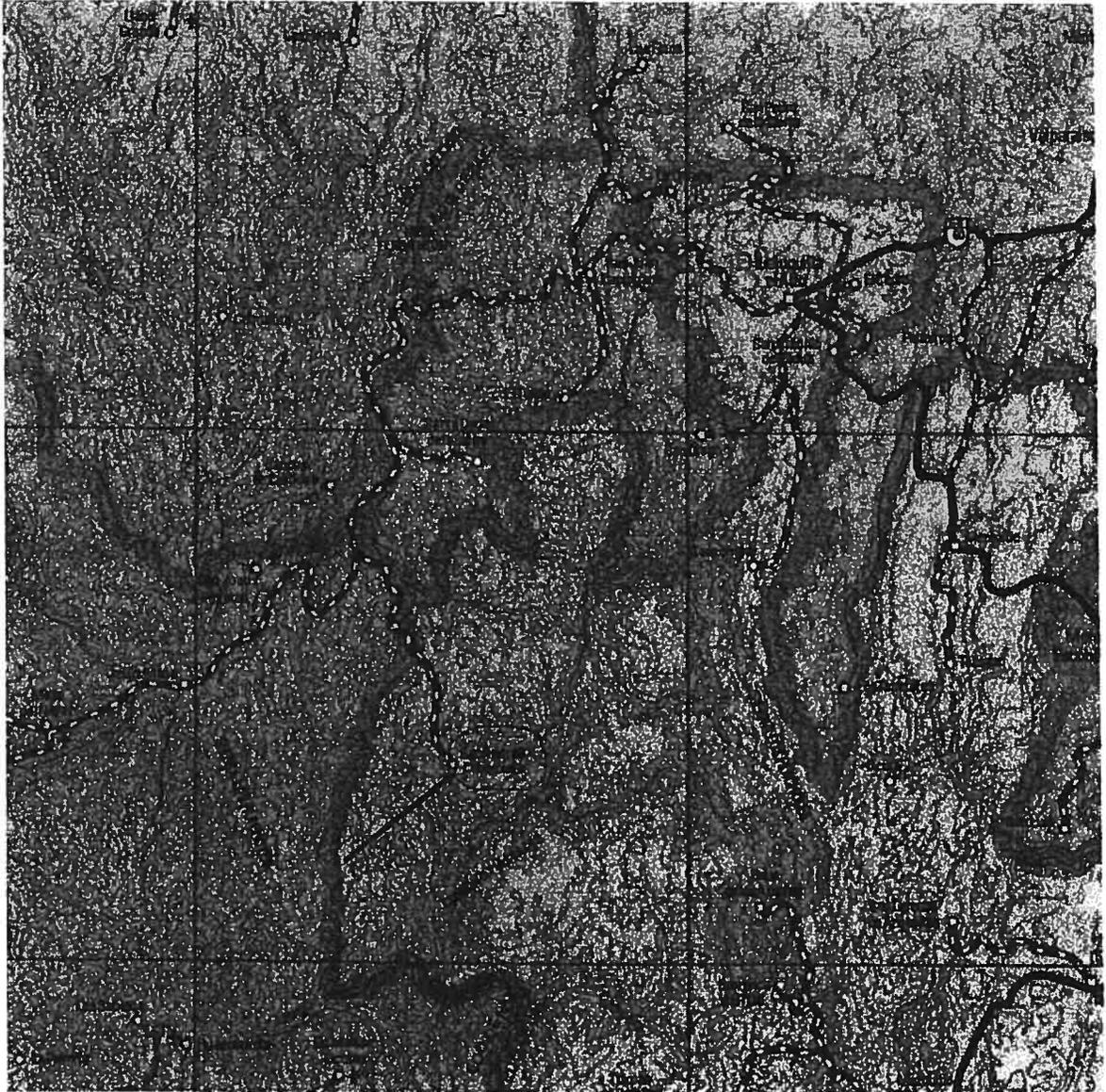


Figure 2 : Carte de la *Sierra Madre* occidentale, San Andres Coahamiata
Source : <http://www.maps-of-mexico.com/jalisco-state-mexico/jalisco-state-mexico-map-b2.shtml>, janvier 2006.

Cependant, les festivités de cette *Semana Santa* seraient particulières, car elles marqueraient le retour du Christ *Hapaxuki* à la *Sierra* huichole. Rocio nous avait expliqué, brièvement, qu'elle avait « hérité » ce Christ de son mentor, le Colonel Osvaldo

² Le nom du village veut littéralement dire « Maison de Notre Mère ».

Ramos Vasconcelos. Ce dernier, sur son lit de mort, lui avait demandé de rendre cette figure religieuse à ses vrais propriétaires, les Huichols.

En avril 1992, Rocio ne nous expliqua pas l'histoire de cette figure. La seule chose que nous savions, les amis accompagnateurs, c'est qu'elle avait été, comme elle disait, « *encomendada* », chargée d'une mission précise et que nous avions été invités pour l'aider à l'accomplir. Par contre, tout indiquait que cette figure n'était pas un Christ ordinaire.

Chez Rocio, à Guadalajara, une chambre avait été aménagée en chapelle et dans celle-ci un culte était voué à ce Christ. Des nuages de fumée de copal sortaient de la pièce et imprégnaient l'atmosphère de toute la maison. Au fond de la pièce, sur un autel, se trouvait, posée à plat, dans une boîte en verre, la figure du Christ *Hapaxuki*. Le crucifix, sans croix, était monté sur les ramures d'un cerf, le tout encerclé d'une couronne de plumes d'aigles. Sur l'autel se trouvaient aussi des offrandes traditionnelles huicholes (figure 3) : des *jicaras* ou coupelles en calebasse où l'on met des offrandes, de l'eau³ ou du sang⁴ pour « nourrir » les déités; du maïs; du chocolat; des peyotls, des *muwieris*⁵ sur un siège de chamane⁶ miniature (coin droit de la photo).

Sur l'autel, il y avait aussi des photos : une du colonel avec Rocio (coin gauche), une de la mère de Rocio (propriétaire de la maison) et une grande photo du chamane Colás (coin gauche). Ce dernier était, selon Rocio, le plus grand chamane que la communauté de San Andres, *TateiKié* n'ait jamais eu.

Pour ce qui se réfère à l'iconographie de ce Christ, Rocio donna pour toute explication que ce Christ était aussi « un chasseur » et « un guérisseur » et que c'était pour cette raison que les Huichols, il y a très longtemps, lui avaient mis des ramures de cerf (représentant le chasseur) et des plumes (représentant la guérison).

³ Cette eau doit venir d'une source sacrée pour être bénie.

⁴ C'est du sang sacrificiel de cerf ou de boeuf et donc considéré comme investi de pouvoir.

⁵ Les *muwieris* sont des bâtons auxquels on attache des plumes d'aigles. Ils sont le principal outil de guérison chamanique et représente le pouvoir du chamane.

⁶ Cet objet représente aussi le pouvoir du chamane.

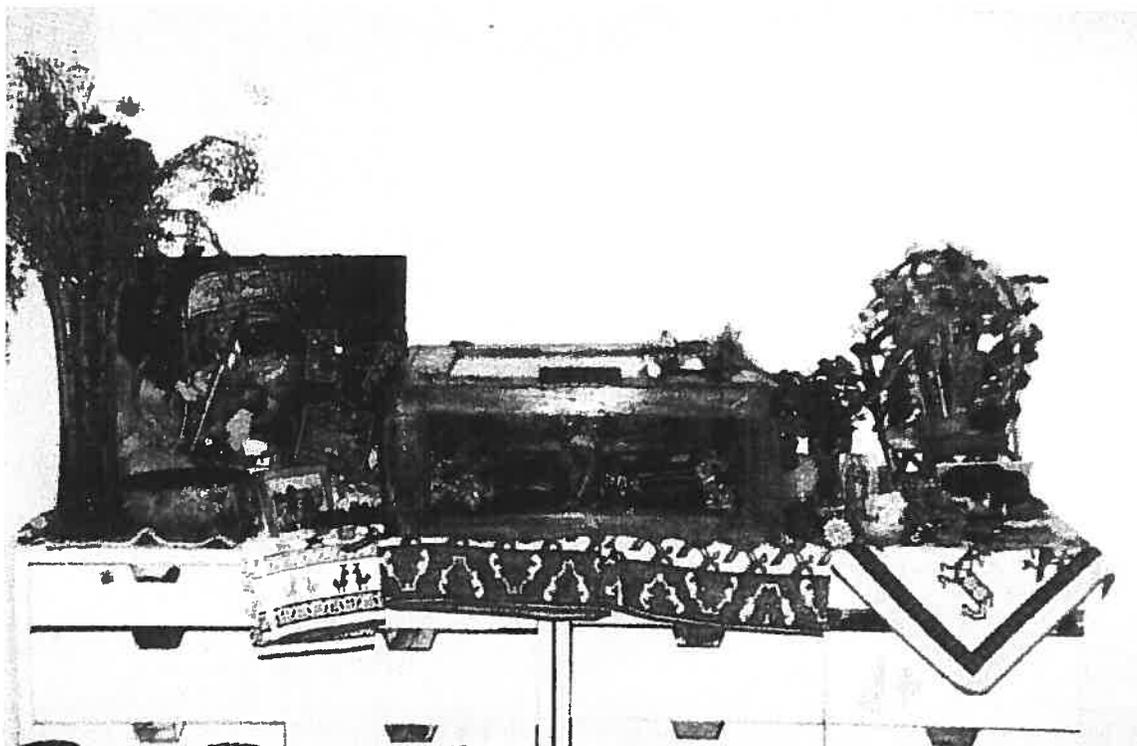


Figure 3 : Autel à *Hapaxuki* chez Rocio, Guadalajara. Source: Jimena Marquez, 1992.

Nous sommes partis le samedi à l'aube. Un convoi de cinq voitures chargées d'offrandes, avec en tête la voiture de Rocio, accompagnée d'un chamane, avec le Christ *Hapaxuki*, allait traverser la montagne pour atteindre le haut plateau de San Andrés Cohamiata. Après deux jours de route, nous sommes arrivés aux portes du village. Le lendemain de notre arrivée, tôt le matin, une énorme procession s'organisa pour accueillir le Christ *Hapaxuki*. Il fut amené devant les autorités traditionnelles⁷ du village qui le reçurent en grande pompe avec danses, chants et pleurs.

Durant les festivités de la *Semana Santa*, le Christ *Hapaxuki* fut inclus dans tous les rituels. Cependant, ce qui le distinguait des autres figures chrétiennes⁸ et qui soulignait son haut statut, c'est que c'était la seule figure à avoir son propre oratoire (petite maison en brique rouge) sur l'autel⁹ de l'église du village.

⁷ Ultérieurement, le rôle et la composition de celles-ci seront expliqués en détail.

⁸ Dans l'église de San Andrés, il y a deux autres Christs, un féminin, *Tanana* et un masculin *Tatata*.

⁹ Il n'y a pas de véritable autel dans cette église rustique. Au fond de la grande salle où les gens se regroupent, il y a plusieurs escaliers en pierres sur lesquels on pose les figures religieuses. C'est sur un des escaliers que le Christ *Hapaxuki* a sa niche.

Pour conclure la semaine de rituels, le samedi de Gloire, il y eut, sur la place centrale, une danse spéciale en honneur du Christ *Hapaxuki*. Cependant, celle-ci ne fut pas offerte par les Huichols, mais par une troupe de danse aztèque ou « néo-indienne »¹⁰ composée de non-Huichols venus, avec Rocio, de Guadalajara pour rendre hommage à ce Christ.

2. Voyages subséquents :

Entre 1996 et 2000, je suis retournée tous les ans à San Andrés *TateiKié* pour participer aux festivités de la *Semana Santa*. J'ai pu constater, à ces occasions, que le culte au Christ *Hapaxuki* continuait et que Rocio était toujours aussi impliquée dans les rituels entourant cette figure. À ces moments-là, elle n'était plus comme nous, touristes mystiques et curieux voyageurs, elle était immergée dans le monde religieux des Huichols et agissait en unisson avec eux. De plus, elle était féroce contre ceux qui ne se conformaient pas à la tradition, à la *costumbre*. Elle faisait respecter les interdits rituels et les normes de comportements dans l'église. Ainsi, elle agissait telle une « gardienne » du culte huichol auprès des siens.

En 2005, cinq ans après ma dernière visite, j'ai remarqué quelques changements. Rocio n'avait plus un rôle officiel auprès du Christ *Hapaxuki*. Cependant, elle avait encore autant de prestige et d'autorité auprès des Huichols de cette communauté.

Par ailleurs, le chamane Don Chema, celui qui avait été en charge du Christ *Hapaxuki* pendant 12 ans, était mort en février 2005. Il y avait donc eu un changement de responsable et je fis la connaissance du chamane Angel qui avait, à présent, la charge rituelle du Christ pour les prochains cinq ans.

Jusqu'à maintenant, nous avons vu le retour du Christ *Hapaxuki* à la *Sierra* et la continuation de son culte au village de San Andrés. À présent sera présenté un résumé (basé sur les informations recueillies lors du terrain de 2005) de l'histoire du Christ *Hapaxuki*. Ce court exposé de son parcours nous permettra de mettre en évidence, par la suite, les questions que soulève cet objet de recherche.

¹⁰ Terme proposé par Galinier et Molinié (2006) qui sera expliqué plus tard.

2. Résumé de l'histoire du Christ *Hapaxuki* :

L'histoire du Christ *Hapaxuki* commence au début du siècle (pas de date précise) dans une chapelle nommée la *Soledad*, dans le village métis de Tenzompa (voir Figure 2). Ce village, situé dans la *Sierra* orientale aux limites du territoire huichol, appartenait anciennement aux Huichols. Cependant, avec l'avancée des métis sur leurs terres, tout le village de Tenzompa a été pris par les autorités métisses et est tombé sous la tutelle de l'Église qui y a construit la chapelle de la *Soledad*. En revanche, l'emplacement de Tenzompa reste un lieu sacré pour les Huichols et ils continuent à s'y rendre en pèlerinage malgré leur dépossession. En effet, ce village est le lieu sacré de leur déité ancestrale de la chasse : le cerf *Paritzika*. D'ailleurs, il y a toujours un oratoire et y laisser des offrandes fait encore partie du rituel de la chasse sacrificielle¹¹.

Hapaxuki ou *Santo Domingo*, en espagnol, était un crucifix ancien (pas de date) qui se trouvait dans la chapelle de la *Soledad*. Apparemment, les Huichols avaient l'habitude d'aller lui rendre hommage lors de leurs visites annuelles à ce lieu¹². D'après l'histoire, ce crucifix aurait fait des « miracles » pour les Huichols. Il leur aurait octroyé des chasses exceptionnelles. C'est postérieurement à ces miracles, qu'il a été rebaptisé : « *Hapaxuki Paritzika* », c'est-à-dire le Christ qui est aussi le Cerf *Paritzika*.

Parallèlement à l'histoire du culte huichol au Christ *Hapaxuki Paritzika*, au début du siècle (pas de date exacte), arrive un jeune militaire du nom d'Osvaldo Ramos Vasconcelos au village de San José¹³, au cœur de la *Sierra* huichole. Ce dernier sympathisa à tel point avec les Huichols qu'ils « l'adoptèrent ». En effet, il fut incorporé dans leur vie religieuse et dans leur communauté au point de devenir apprenti chamane. Sous la tutelle du grand chamane Colás, ce militaire devint, à son tour, un chamane renommé de la communauté. Il participait aux expéditions de chasse rituelle et allait aussi rendre hommage au Christ *Hapaxuki Paritzika*.

Durant les années 1930, une guerre civile entre l'État et le Clergé éclata. Cette guerre mettait surtout les prêtres et les figures religieuses en danger. À ce moment qu'un groupe de chamanes, en visite à Tenzompa, auraient « enlevé » le crucifix de la chapelle

¹¹ Rituel élaboré relié à la chasse au peyotl et au pèlerinage au désert de San Luis Potosí. Ce rituel est le rituel principal du calendrier traditionnel (Lemaistre : 1991)

¹² Ceci en soit n'est pas un fait remarquable comme en témoigne Lemaistre (2003 : 155) qui a été témoin de telles visites pour d'autres figures chrétiennes.

¹³ San José est un village voisin et sous la tutelle de San Andrés qui est le chef-lieu.

de la *Soledad* pour le « sauver ». Le militaire Vasconcelos aurait été parmi ces chamanes. En revanche, il n'était pas simplement question de cacher le crucifix dans la *Sierra* en attendant que la guerre finisse. Le militaire Vasconcelos aurait caché le Christ *Hapaxuki Paritzika* chez lui, dans la ville de Mexico et là, il lui aurait érigé un autel et aurait continué à lui vouer un culte huichol.

De plus, c'est lors de cet « enlèvement » que l'iconographie de la figure aurait été modifiée pour refléter le fait que ce crucifix était aussi une déité huichole : la croix fut remplacée par les ramures et le masque d'un cerf¹⁴ et le tout fut encerclé de plumes¹⁵. Par la suite, le Christ *Hapaxuki Paritzika* est resté entre 40 et 50 ans dans sa chapelle clandestine à Mexico, recevant des visites périodiques de Huichols venus de la *Sierra*.

Un autre volet de cette histoire est le développement de la relation entre Rocio et le colonel. Dans les années 70, Rocio arrive au village de San Andrés Cohamiata en tant que jeune infirmière. Elle lie une amitié profonde avec le militaire Vasconcelos qui est une véritable figure d'autorité. Il occupe le poste de colonel dans l'armée mexicaine tout en maintenant son statut de chamane auprès des Huichols. Le colonel « adopte » Rocio comme sa fille « spirituelle » et devient son mentor. Appartenant aux deux mondes, le métis et le huichol, le colonel permet à Rocio de pénétrer le monde religieux huichol. C'est grâce à lui que Rocio participe aux rituels et vient à épouser la vision du monde huichole. Rocio demeure au village de San Andrés Cohamiata pendant six ans.

Par son séjour prolongé et la nature de son travail, le lien qu'elle a avec cette communauté est très fort. En revanche, c'est grâce à son étroite amitié avec le colonel que son statut « d'étrangère », de « blanche » s'est effacé.

En 1981, le colonel a une attaque cardiaque et se retrouve aux soins intensifs de l'hôpital militaire de Guadalajara. Seule Rocio est à son chevet et c'est à ce moment qu'il lui révèle l'existence du Christ *Hapaxuki Paritzika* et lui demande, comme dernière volonté, de le rendre aux Huichols de la *Sierra*.

C'est ainsi que Rocio « hérite » de la figure du Christ *Hapaxuki* et reçoit la mission de le rendre aux Huichols. Cependant, ce n'est que onze ans plus tard qu'elle le récupère des mains de la veuve du colonel. Début 1992, le Christ *Hapaxuki* est installé

¹⁴ Ces objets représentent le pouvoir chamanique, mais aussi sont les emblèmes de la déité de la chasse.

¹⁵ Les plumes d'aigle représentent la guérison, mais sont aussi les vecteurs privilégiés de communication avec les déités.

dans une chambre chez Rocio pendant qu'elle préparait le voyage de retour à la *Sierra* dont il a été question plus haut.

Cependant, ce voyage n'était pas un véritable « retour » au lieu d'origine, puisqu'il n'était pas question de le rendre au prêtre de la Soledad, mais bien un retour auprès des Huichols et donc une « arrivée » triomphale en territoire huichol. De plus, ce « retour » marquait aussi un renouveau du culte à cette figure puisque ce Christ n'avait jamais été inclus dans les festivités de la *Semana Santa*. Par ailleurs, le Christ *Hapaxuki* amena du nouveau avec lui puisque c'est à partir de 1992 que commença la tradition de la danse aztèque le samedi après-midi.

Finalement, entre 1992 et 2002 lorsque le Christ *Hapaxuki* était sous la tutelle du chamane Don Chema, il perdit son iconographie originale. À un certain moment, le Christ fut emprunté par un groupe de chamanes pour une cérémonie et durant celle-ci, les ramures et les plumes ont été volées. N'ayant plus de support, le Christ *Hapaxuki Paritzika* a été remis sur une croix.

Les questions qui seront soulevées dans ce mémoire découlent directement des différents événements et faits saillants de l'histoire du Christ *Hapaxuki* et comme je tenterai de souligner, ont autant à voir avec la figure elle-même qu'avec les acteurs de cette histoire.

3. Problématique :

1. L'iconographie¹⁶ du Christ *Hapaxuki* :

L'iconographie du Christ *Hapaxuki*, le mélange de symboles chrétiens et d'objets de pouvoir chamaniques qui composent cette figure, est problématique puisqu'elle indiquerait une multiplicité d'êtres surnaturels¹⁷ représentés par une même figure. L'iconographie du Christ *Hapaxuki* signalerait ainsi un lien privilégié, une mise en équation insolite, entre le Christ et la déité de la chasse.

Dans la cosmologie huichole, certaines déités se dédoublent. Les différentes facettes des déités ancestrales se complètent, par exemple : la déité « Mère » est la nourricière « *Takutsi* », mais elle est aussi la « destructrice », le monstre de l'inframonde

¹⁶ Originale, c'est à dire le crucifix sur les ramures entouré de plumes.

¹⁷ Dans la catégorie d'êtres divins, nous incluons le Christ et les déités huicholes.

« *Nakawé* »¹⁸. La logique de la pensée religieuse huichole permet à chaque ancêtre d'avoir plusieurs visages et que chaque facette ajoute un niveau de sens au personnage mythique. De plus, il a déjà été signalé dans des études faites sur les Huichols que le Christ est décrit comme étant « comme » le cerf *Kauyumari*¹⁹. En revanche, selon nos recherches, le Christ n'aurait jamais été associé à la déité de la chasse. Ainsi, d'après l'histoire, présentée plus haut, le lien qui unirait ces deux figures serait uniquement circonstanciel (relié à des épisodes de chasse). En revanche, serait-ce le seul élément qui unirait ces deux figures?

Finalement, dans l'iconographie du Christ *Hapaxuki*, on retrouve aussi l'élément de la guérison, représenté par les plumes d'aigles. Ceci complexifie la signification de cette figure et nous amène à penser qu'elle pourrait avoir plusieurs niveaux de sens.

Après l'iconographie, le deuxième élément saillant qui est problématique dans l'histoire du Christ *Hapaxuki* est l'implication de personnes non indiennes au cœur de la vie religieuse huichole.

2. Les acteurs de l'histoire du Christ *Hapaxuki*.

Le colonel et Rocio ont agi en tant qu'acteurs rituels, pleinement acceptés et même nommés par les autorités centrales²⁰, lors des festivités principales du calendrier huichol. Ceci est problématique et nouveau, dans la mesure où, traditionnellement, les Huichols sont en mauvais termes avec les métis, surtout ceux de la région²¹. De plus, ce peuple est replié sur lui-même, conservateur et même hostile à la présence des étrangers²², or le parcours de ces deux personnes contredirait cette conception des Huichols.

¹⁸ Lemaistre, 2003: 231.

¹⁹ Lemaistre et Kindl expliquent notamment comment, lors de la *semana santa*, le sacrifice du Christ tel que décrit dans la Passion est compris comme étant similaire au sacrifice du cerf dans la mythologie huichole (Lemaistre et Kindl, 1999 : 191).

²⁰ En résumé, ces autorités sont composées des chamanes les plus chevronnés de la communauté et ils choisissent les personnes qui auront des responsabilités rituelles pendant la fête. La composition et le fonctionnement de ces autorités sont décrits plus en détail dans « l'organisation politique du peuple huichol » dans le chapitre quatre (pages 36 et 37).

²¹ Lemaistre, 2003: 71.

²² Benzi, 1972.

Le cas du colonel serait le plus frappant puisque l'armée mexicaine fait souvent des abus de pouvoir en arrêtant les Huichols lors de leur pèlerinage et en leur confisquant leur bien le plus sacré, le peyotl.

L'histoire de l'implication de Rocio Echevarria et du colonel Vasconcelos implique la possibilité d'une nouvelle forme de relation entre métis et Huichols. De plus, cette nouvelle dynamique entre les deux peuples aurait des conséquences majeures ces derniers qui demandent à être investiguées.

4. Hypothèses de recherche :

En ce qui concerne la figure du Christ *Hapaxuki* comme telle, l'association entre la déité *Paritzika* et le Christ pourrait indiquer, d'une part, une re-conceptualisation du Christ en termes plus chamaniques. D'autre part, la figure du cerf chasseur aurait été, elle aussi, reconstruite par son association avec le Christ. Finalement, on pourrait parler de modification au culte à la déité *Paritzika* par le biais de la figure du Christ *Hapaxuki* et de revitalisation du Christ dans cette figure double.

Lors de la conquête espagnole et du processus historique de métissage religieux, la pensée religieuse huichole a fait preuve d'une grande capacité d'adaptation en assimilant dans son culte les figures religieuses chrétiennes imposées par les franciscains. Cependant, ces figures ont été réinterprétées pour qu'elles puissent s'harmoniser avec leurs ancêtres. La figure d'*Hapaxuki Paritzika* pourrait témoigner d'une forme actuelle de ce processus d'appropriation et de réinterprétation des figures chrétiennes. Cependant, on ne parlera plus de métissage religieux issu de la Conquête, mais plutôt du dynamisme religieux propre à la culture huichole par lequel une figure religieuse peut être réinterprétée, son sens réinventé et son culte réactualisé.

En ce qui concerne l'histoire de vie de Rocio Echevarria et du colonel Vasconcelos, leur haut degré d'implication et d'insertion au sein de la vie religieuse et politique de la communauté de San Andrés en a fait des alliés étrangers. Cette alliance implique une ouverture et une transformation du système traditionnel de gouvernance. Le système politique huichol serait ainsi ouvert à la participation de certains étrangers ciblés dans leur vie religieuse. Cette intégration de l'autre au sein du chamanisme huichol marquerait une évolution remarquable dans l'attitude des Huichols envers les métis.

Même s'il ne s'agit pas d'inclure tous les Mexicains ou étrangers qui s'intéressent aux Huichols dans la vie religieuse de la communauté, les cas de Rocio et du colonel signalent quand même l'avènement d'une nouvelle dynamique entre ces deux peuples. De plus, la littérature portant sur les Huichols ne signale aucun cas similaire. Cette nouvelle relation de partage et d'interpénétration serait ainsi un moteur puissant de changement culturel et religieux chez les Huichols.

De l'autre côté de la médaille, les histoires de vie de Rocio Echevarria et du colonel Vasconcelos soulignent un courant de revalorisation de la culture indienne par les Mexicains non indiens. Cette appréciation nouvelle des traditions huicholes mène notamment certaines personnes à se « convertir » à une vision du monde 'indianisée', ainsi qu'à adopter la cause indienne et à se battre pour elle. Le culte rendu au Christ *Hapaxuki* par des métis pourrait ainsi être une forme locale de revalorisation des racines indiennes. Cependant, la 'danse aztèque' offerte au Christ *Hapaxuki* ferait partie d'un courant plus spécifique et plus large de revalorisation des racines indiennes, le courant « néo-Indien »²³. Cette dévotion pour *Hapaxuki* de leur part pourrait ainsi signaler une forme locale de cette « nouvelle religion ».

5. Plan du mémoire

Les hypothèses de recherche énoncées plus haut se basent sur certains concepts clés comme les notions de « métissage », de « dynamisme religieux » et de « revitalisation ». Le chapitre deux, la revue de littérature, explique ces concepts et fait un résumé des ouvrages dans lesquels ils apparaissent.

Le chapitre trois, le cadre méthodologique, énonce la démarche suivie lors du terrain ainsi que la manière dont les données ont été traitées.

Le chapitre quatre vise à contextualiser l'histoire du Christ *Hapaxuki*. Premièrement, il sera question d'établir, brièvement, le portrait des Huichols comme peuple : leur histoire ancienne et récente, leur organisation politique et religieuse, leur vision du monde et leur mythologie.

En ce qui concerne les rituels, dans le chapitre cinq, il y aura une présentation générale du calendrier rituel puis une explication détaillée de la fête de la *Semana Santa*.

²³ Galinier et Molinié, 2006.

Le chapitre six reconstruit, à l'aide de témoignages, l'histoire de vie de Rocio, du colonel et celle, plus large, du Christ *Hapaxuki*.

Le chapitre sept propose une interprétation et une discussion des données présentées dans le chapitre précédent à la lumière des concepts directeurs énoncés dans le cadre conceptuel.

Finalement, la conclusion résume et synthétise les conclusions auxquelles nous sommes arrivées dans le chapitre précédent. Elle énonce aussi les limites de cette recherche et les possibles ouvertures ou pistes à poursuivre à l'avenir.

Chapitre 2 :

Du métissage religieux à la « religion du troisième millénaire »²⁴, cadre conceptuel et revue de littérature.

Un des premiers chercheurs à avoir écrit sur les Huichols fut Karl Lumholtz (1859-1922). Son article intitulé : « *Five year's exploration among the Tribes of the western Sierra Madre [...]* », fut publié dans la revue *El México Desconocido* en 1902²⁵. Comme le mentionne Neurath²⁶, « Lumholtz peut être considéré comme celui qui a ‘inventé’ les Huichols, il fut le fondateur du discours moderne sur ce peuple.²⁷ ». Lumholtz qualifie les Huichols de « fossiles culturels » et ils les considèrent comme une découverte et comme une relique des temps précédents la conquête. Ce qui est problématique, c’est que cette image simpliste et exotique des Huichols est restée figée comme un cliché, un stéréotype qui se retrouve encore dans les ouvrages dédiés aux Huichols²⁸.

En effet, le processus historique depuis la conquête, à travers lequel la culture huichole s’est transformée est rarement élucidé. Ainsi, de nombreux ouvrages sur les coutumes de ce peuple considèrent encore les Huichols comme des Indiens dont le système économique, religieux et politique n’aurait pas évolué depuis les temps préhispaniques. Le journaliste Fernando Benítez raconte son voyage à la Sierra Madre en 1968 comme un passage du 20^e siècle au Néolithique²⁹. De plus, certains auteurs du courant *New Age*³⁰ ont aussi alimenté cette vision des Huichols, tout en y ajoutant une vision romantique du chamanisme et de l’usage des plantes hallucinogènes.

Pour ce travail de recherche, certains ouvrages en particulier ont contribué à situer le contexte historique de la Sierra : Meyer (2002), Benzi (1972), Neurath (2003); l’organisation politique et religieuse des Huichols : Lemaistre (2003 et 1999); le calendrier rituel huichol ainsi que de la mythologie qui accompagne les fêtes principales: Gutierrez (2002), Lemaistre (2003, 1999 et 1991). Finalement, un ouvrage a complété la

²⁴ Tiré du titre de Galinier et Molinié, 2006.

²⁵ Karl Lumholtz, 1981.

²⁶ Neurath, Johannes, 2002: 14-15.

²⁷ Littéralement en espagnol: “*Lumholtz se puede considerar el ‘inventor’ de los Huicholes, el fundador del discurso moderno sobre este grupo*”.

²⁸ Neurath, 2002: 14-15

²⁹ Neurath, 2002: 15.

³⁰ De Hann, 1988 et Blanco, 1992.

mise en contexte rituel des Huichols et a permis une explication plus détaillée du chamanisme et du chamane comme tel : Perrin (1995).

D'autres ouvrages, par contre, ont servi à cerner les concepts clés qui seraient appliqués pour analyser ce sujet. Les ouvrages qui ont servi à encadrer le sujet du Christ *Hapaxuki* sont ceux qui expliquent le processus par lequel deux univers religieux se rencontrent et se modifient l'un l'autre pour donner naissance à une nouvelle culture métisse. Ces œuvres mettent en avant la culture religieuse huichole comme étant fluide, dans le passé comme dans le présent. La notion de dynamisme culturel et religieux, de constante adaptation et innovation face aux pressions internes et externes, est centrale dans l'étude de notre sujet.

Les ouvrages principaux qui ont contribué à cerner les concepts de métissage religieux sont Gruzinski (1988), Lemaistre (2003) et Gutierrez, Bonfiglio et Olavaria (2004). Le concept de dynamisme culturel et religieux a été puisé dans l'article de Lemaistre et Kindl (1999) ainsi que dans Lemaistre (2003). Finalement, le concept de revitalisation ou de réactualisation d'anciennes croyances a été largement tiré du livre de Galinier et Molinié (2006).

Tout en faisant un résumé des idées de chaque ouvrage, nous procéderons à une explication des concepts clés ainsi qu'à leur apport à l'analyse de notre sujet.

1. Le Métissage :

a. Serge Gruzinski :

Serge Gruzinski (1988 et 1999) élucide de manière claire et méticuleuse les étapes et les composantes du processus de métissage culturel et religieux qui a eu lieu en Amérique latine après la conquête espagnole. Il décrit « la conquête spirituelle »³¹ des peuples de l'Amérique indienne et explique comment deux religions s'entrechoquent, se mêlent l'une à l'autre et donnent ainsi naissance à une nouvelle forme de religion et de pensée, dite « métisse ».

En somme, le processus historique est le suivant : premièrement, les missionnaires cherchaient à extirper et à supplanter les anciennes croyances et fêtes idolâtres. L'imposition du catholicisme a amené une transformation radicale des croyances locales.

³¹ Gruzinski 1988 : 90.

Gruzinski explique comment la transmission du dogme chrétien s'est faite, en grande partie à cause de la barrière linguistique, par le biais de la théâtralisation des Évangiles³². Deuxièmement, les rites indiens étant interdits, c'est par le biais des nouveaux rituels chrétiens « modifiés » que les Indiens allaient continuer, de manière clandestine et dissimulée, à adorer leurs Dieux. En effet, en donnant un nouveau sens, un sens caché, aux rituels chrétiens, les peuples indigènes utilisèrent ce qui leur avait été imposé pour sauver leur religion. Cette survie est passée, comme le note Gruzinski, paradoxalement par l'appropriation de la religion occidentale³³. La réinterprétation du message religieux chrétien, ainsi que la transformation des croyances indiennes a abouti à un « message métis » qui intègre les deux religions tout en étant différent d'elles.

Les ouvrages de Gruzinski nous sont utiles dans la mesure où ils élucident les procédés par lesquels le message chrétien a été transmis aux Indiens. En effet, la méthode d'évangélisation et de transmission de la foi chrétienne par le mimétisme et le théâtre pourrait expliquer la mise en place de la *Semana Santa* chez les Huichols³⁴.

De plus, en considérant les données avancées par Gruzinski, la Passion huichole serait une copie non exacte du modèle proposé³⁵ et serait ainsi un rituel investi d'une double symbolique et d'un double sens.

Finalement, ce que souligne aussi Gruzinski, c'est la capacité que possède un système de croyances à intégrer des éléments étrangers imposés, sans pour autant perdre son intégrité. Cet élément nous aide à comprendre comment la mythologie huichole, fluide et ouverte, a intégré et transformé les figures chrétiennes qui lui ont été imposées. En effet, le message chrétien version huichole serait une histoire sainte compatible avec le reste de la mythologie et serait insérée comme un chapitre de plus dans l'histoire de la création.

En ce qui concerne le Christ *Hapaxuki*, nous essayerons de voir si cette figure témoigne du processus actuel de métissage et de réinterprétation du message et des figures chrétiennes.

³² Gruzinski 1988 : 98.

³³ *Ibid*: 104.

³⁴ On retrouve, d'ailleurs, ce même genre de représentations de la mort et résurrection du Christ chez les voisins Coras ainsi que chez de nombreux peuples indigènes du Mexique.

³⁵ *Idem*.

b. Gutierrez, Bonfiglio et Olavarria :

Gutierrez, Bonfiglio et Olavarria (2004) dressent un portrait comparatif du processus historique de contact avec le catholicisme des Indiens Huichols, Coras, Tepehuanos, Yaquis et Tarahumaras. Les auteurs utilisent les rites et les mythes qui composent la célébration de la *Semana Santa* parmi les peuples du nord du Mexique pour faire leurs comparaisons. Les auteurs soulignent, comme Gruzinski, comment l'évangélisation a apporté de nouveaux éléments à la conceptualisation de la lutte cosmique chez ces peuples. Les éléments importés, tels que les Juifs, le Christ, la Vierge et la crucifixion, auraient été réinterprétés pour être mis en association avec des éléments déjà existants dans les mythologies locales. L'article s'attarde sur la comparaison entre les différentes manières dont ce message a été re-conceptualisé selon les croyances particulières de chaque peuple³⁶. On peut ainsi apprécier les différentes interprétations possibles de la crucifixion et de la résurrection, la version huichole n'étant qu'un exemple parmi d'autres.

Les auteurs Gutierrez, Bonfiglio et Olavarria soulignent ainsi le processus de métissage religieux du groupe linguistique uto-aztèque de l'occident et nord-est mexicain. En comparant les variantes de l'Évangile indien, cet article cherche à dégager les éléments communs dans la célébration de la *Semana Santa* qui seraient ainsi propres à cette famille linguistique.

Cet article nous a été utile dans la mesure où il met en évidence le récit mythologique huichol derrière les rites de la *Semana Santa* et le place dans un cadre plus large, ce qui nous a permis d'apprécier le processus de métissage auquel fait allusion Gruzinski appliqué à cette région du Mexique.

³⁶ *Idem* : 60, Veuillez noter qu'il n'y a pas une liaison claire et logique entre les différents « mythes » relevés par les auteurs susnommés mais que seulement les éléments principaux de la narration sont là.

2. Le Dynamisme religieux :

a. Denis Lemaistre et Olivia Kindl :

Denis Lemaistre et Olivia Kindl (1999) mettent, eux aussi, en évidence la forme de métissage religieux propre à la culture huichole en prenant pour cible les mythes et les rites composants la célébration de la semaine sainte. Par ailleurs, en plus de dresser un portrait historique de cette fête, ils cherchent aussi à mettre en évidence comment et pourquoi celle-ci a changé au cours des dernières années.

Dans cet article, les auteurs s'attardent sur l'évangélisation des Huichols et caractérisent la christianisation des Huichols de « superficielle »³⁷. Les Huichols témoigneraient d'une conquête spirituelle non totale et les croyances traditionnelles auraient encore le dessus sur les figures chrétiennes. Plus particulièrement, par rapport à la mythologie et aux rituels associés à cette célébration, l'article souligne comment l'histoire sainte huichole réinterprète la figure du Christ, ainsi qu'elle réinvente le récit de la Passion. Le Christ est conceptualisé lui-même comme un ancêtre qui peut être tantôt le cerf « grand frère » *Kauyumari*, tantôt peyotl³⁸, tantôt astre solaire. De plus, il ne meurt pas, mais « s'endort » pendant que le Soleil vainc le démon du bas monde. L'exposé sur les métamorphoses du Christ est particulièrement intéressant pour notre compréhension de la figure d'*Hapaxuki*.

Cet article souligne aussi, en grand détail, la simultanéité des rituels qui ont lieu durant cette fête, ainsi que les différents niveaux sur lesquels l'action rituelle opère. Un portrait détaillé de cette célébration complexe est dressé et on se rend compte de la multitude de messages qui sont véhiculés à la fois.

L'apport principal de cet article à notre recherche est sa perspective dynamique de la religion huichole. Il cherche principalement à voir comment, dans les dernières années, ce rituel a évolué et témoigne d'un « dynamisme rituel renouvelé »³⁹, c'est à dire, comment les rituels qui composent cette célébration, ainsi que les acteurs rituels qui y participent, changent et s'adaptent en réponse aux temps qui changent. En effet, en plus de nous décrire les nombreux rituels qui composent la fête huichole, les auteurs soulignent, par exemple, pourquoi les visiteurs sont plus nombreux depuis quelques

³⁷ Ni Noël, ni le Jour des Morts, ni la fête des Rois Mages ne sont fêtés.

³⁸ Lemaistre et Kindl, 1999 : 191-192.

³⁹ Idem : 179.

années et comment, en parallèle, les sacrifices bovins ont aussi augmenté. Ils décrivent le paradoxe d'une célébration ancrée dans les récits mythologiques du début des temps qui est aussi en constante adaptation et qui trouve de nouvelles manières de réactualiser ces récits.

Dans ce travail de recherche sur le Christ *Hapaxuki*, c'est justement dans cette ligne de pensée que nous voulons nous inscrire. C'est surtout cet aspect vivant et changeant de la tradition huichole, comme le décrit Galinier⁴⁰: « le caractère dynamique de la tradition, non plus perçue comme un monolithique craquelant au fil du temps », que nous cherchons à comprendre. Nous pensons que le sujet du Christ *Hapaxuki*, son histoire et les protagonistes de celle-ci, ne peuvent être abordés autrement puisqu'ils s'insèrent dans le processus actuel de transformation de la culture huichole.

b. Denis Lemaistre :

Denis Lemaistre (2003) aborde aussi la notion de dynamisme culturel ou de changement interne. Il évoque les différents éléments externes qui font pression sur la culture traditionnelle huichole, notamment l'économie de marché et l'avancée du protestantisme, et qui la forcent d'une manière ou d'une autre à s'adapter et à changer. Ceci est vrai du protestantisme qui est caractérisé de « nouvelle conquête », mais c'est aussi vrai de l'arrivée de l'électricité à la Sierra ou de l'accroissement des touristes venant aux fêtes traditionnelles.

Denis Lemaistre dresse un portrait poignant de la situation économique des Huichols vivant dans la Sierra. Il met en contexte la lutte territoriale de ce peuple et nous fait apprécier les enjeux de ce problème.

Le point focal de son étude est le chamanisme huichol et plus particulièrement le chant chamanique huichol. Denis Lemaistre décrit en grand détail le système chamanique huichol. Il montre aussi son caractère paradoxal, comment les chamanes, ces gardiens de la tradition, sont aussi des vecteurs de changement. L'œuvre de Lemaistre contribue énormément à repenser la culture huichole. En effet, il la présente comme étant à la fois conservatrice et innovatrice ; capable de changement et d'adaptation. Les chamanes huichols seraient ainsi les protecteurs de leurs coutumes, mais seraient aussi

⁴⁰ Cité par Lemaistre et Kindl, 199 : 179 (Galinier 1997 : 29).

ceux qui ouvriraient les portes à la présence des étrangers au cœur de leur tradition. La notion « d'allié étranger »⁴¹ est particulièrement importante pour nous, car on pourrait l'appliquer au cas du colonel ainsi qu'à celui de Rocio. D'ailleurs, c'est dans ce livre que nous trouvons une référence directe au colonel, ainsi qu'au Christ *Hapaxuki* comme « un crucifix ancien » :

Voici quelques vingt ans⁴², un colonel de l'armée mexicaine (donc un *teiwari*, homme blanc dont on aurait eu a priori toutes les raisons de se méfier) rendit à la communauté⁴³ un crucifix ancien, jusqu'alors propriété, usurpée selon les Huicholes, d'une église métisse de la région⁴⁴. L'homme finit par s'intégrer tant à la vie des autochtones qu'il devint chanteur et guérisseur. Me contant l'histoire du « colonel », un *marakame*, renommé dans toute la communauté, conclut de manière surprenante : « Il en savait plus que moi ! ». Cependant, il ajouta « Il est mort jeune⁴⁵ parce qu'il n'a pas pu aller jusqu'au bout de son chemin ici. »⁴⁶

Par ailleurs, en terme de mythologie, Lemaistre s'attarde à la figure du cerf *Kauyumari*, ses caractéristiques et son rôle dans le chant chamanique. Lemaistre regarde aussi d'autres déités de la famille des cervidés, ainsi que la signification du sacrifice. Cette étude de la mythologie huichole est importante pour nous, car, à nouveau, elle souligne le caractère fluide des déités et l'entrecroisement entre figures chrétiennes et déités ancestrales. C'est d'ailleurs dans son livre qu'on trouve une référence directe à *Hapaxuki Paritzika*. Dans le lexique des mots huichols, sous la rubrique « *Paritsika* » Lemaistre nomme et décrit la nature double d'*Hapaxuki Paritzika* comme suit :

La richesse symbolique de *Paritsika* le rend comme *Kauyumari* (...), très ambigu. En effet, si d'un côté il porte les emblèmes solaires d'une civilisation antique de chasseurs (oiseau de proie, cerf, *tsimuname*, le patron des scorpions), il est tout autant chargé de sens « importés ». Il est en effet révééré dans l'église de *Tatei Kie* comme *ne tatari* (« mon parrain »...et non plus « mon frère-aîné ») *Paritsika Hapaxuki* sous la forme d'un petit crucifix. Cette profonde ambivalence se projette dans le rituel puisque *Paritsika* est autant protecteur du troupeau bovin (adopté à l'ère coloniale) que paradigme du cerf. À travers lui, la mythologie

⁴¹ Lemaistre, 2003 : 205.

⁴² Lemaistre ne précise pas la date de cette entrevue, mais nous pouvons supposer que cette entrevue a lieu après 92, date à laquelle *Hapaxuki* a été retourné à la communauté, non par le colonel mais par Rocio.

⁴³ Il s'agit de San Andrés.

⁴⁴ Référence au temple de la Soledad.

⁴⁵ Nous savons, d'après Rocio, que le colonel est mort à l'âge de 64 ans.

⁴⁶ Lemaistre, 2003 : 206

semble chercher une « formule qui saurait réconcilier le principe d'identité et la contradiction » (Stéphane Breton)⁴⁷.

L'apport de Lemaistre (2003) est important pour notre étude dans la mesure où il souligne directement la problématique liée à la figure d'*Hapaxuki*, à savoir la multiplicité et l'ambivalence qui la caractérise. De plus, Lemaistre propose une vision du chamanisme qui est cohérente avec l'histoire du colonel et qui nous permettra ainsi de proposer quelques pistes de réflexion basées sur les données de ce livre.

3. La revitalisation : Jacques Galinier et Antoinette Molinié

Jacques Galinier et Antoinette Molinié (2006) développent le concept de revitalisation dans leur étude de la « résurrection de l'indianité vaincue »⁴⁸ au Mexique et au Pérou.

L'objet de cet ouvrage est la construction actuelle de nouvelles formes d'indianités en Mésoamérique et dans les Andes. Dans l'analyse de ce « nouvel objet »⁴⁹ d'étude que sont les « néo-Indiens », les auteurs cherchent à comprendre les processus dynamiques d'appropriation symbolique du passé indien, ainsi que la revalorisation et la réactualisation de ce passé. Les auteurs sont cependant très critiques envers les néo-Indiens puisqu'ils considèrent que ces nouveaux acteurs rituels sont en train de créer une « autochtonie fantasmée »⁵⁰, « une vitrine flamboyante d'indianité » qui n'a rien à voir avec la revalorisation et réactivation de traditions préhispaniques par les véritables héritiers de ces traditions. En effet, les néo-Indiens sont, selon les auteurs, pas des vrais Indiens, mais des Occidentaux, des « Caucasiens » qui se réapproprient le passé de certaines civilisations et qui, dans le processus de réappropriation, construisent et créent une nouvelle religion. Ainsi, les symboles dominants des traditions Inca ou Aztèque sont récupérés, réinterprétés pour servir les intentions politiques des néo-Indiens⁵¹. Dans ce nouveau mouvement, il est aussi question de recréer des rituels, puisque ces derniers seraient les vecteurs privilégiés pour « donner à voir » les nouvelles images de l'Indien.

⁴⁷ Lemaistre, 2003 : 309

⁴⁸ Galinier, Molinié: 2006: 7.

⁴⁹ *Idem*.

⁵⁰ *Idem*: 19.

⁵¹ *Idem*: 121.

Le concept de revitalisation ou réactualisation, dans le contexte du livre, serait donc le fait de redonner vie à une ancienne figure, croyance ou tradition religieuse en lui donnant, principalement, un nouveau sens, qui serait différent de celui qui lui était donné dans son contexte d'origine⁵². Mais, il est aussi question de réappropriation de ces symboles, c'est-à-dire qu'un symbole isolé sera repris pour servir à un but précis. Ce symbole, en étant sorti de son contexte initial et du système total dans lequel il prenait sens, est réinvesti d'un nouveau sens. Finalement, il est aussi question de recréer des rituels « inspirés » d'anciennes traditions. De cette manière, c'est la tradition entière qui est revitalisée, mais aussi transformée.

L'aspect de cette étude qui nous intéresse le plus est, d'une part, la notion de revitalisation d'un symbole religieux. Ainsi, nous chercherons à voir dans quelle mesure cette notion de re-conceptualisation et de revitalisation peut s'appliquer à la figure du Christ *Hapaxuki*. De plus, les auteurs avancent l'hypothèse que la revalorisation de l'indianité est souvent faite par des non-Indiens qui cherchent à se réapproprier une tradition, ainsi nous chercherons à voir dans quelle mesure ceci peut s'appliquer à Rocio et au colonel.

D'autre part, l'analyse particulière des *concheros* ou danseurs aztèques mexicains est directement utile à notre analyse des danseurs d'*Hapaxuki*. En effet, cette troupe de danseurs 'aztèques' qui vient offrir sa danse à la fin de la semaine sainte huichole est ce que Galinier et Molinié désignent comme des « *concheros* »⁵³. Nous chercherons à voir dans quelle mesure le groupe des danseurs d'*Hapaxuki* peut être compris selon l'analyse de Galinier et Molinié ou si, au contraire, il représente une variante non étudiée de néo-Indiens, qui en vouant un culte aux Indiens Huichols et non à une image fabriquée de l'Indien aztèque, serait une variante du courant néo-indien.

⁵² Galinier, Molinié, 2006: 106-107.

⁵³ *Idem*: 95.

Chapitre 3 :

Cadre méthodologique.

1. Cueillette des données :

La recherche sur le terrain s'est divisée en trois étapes : premièrement, entre le 19 et le 27 mars 2005, j'ai fait le voyage au village de San Andrés Cohamiata ou *TateiKié* avec Rocio Echevarria pour la célébration de la *semana santa*.

Deuxièmement, au retour des fêtes, je suis restée trois semaines à Guadalajara, Jalisco (du 28 mars au 19 avril 2005) chez Rocio Echervarria. Cette période fut consacrée à faire des entrevues et à chercher des documents à la bibliothèque *Aguirre Beltrán* du *Consejo Nacional para el Desarrollo de los pueblos Indigenas*¹.

La dernière étape du terrain fut un court retour, du 20 au 25 avril 2005, au village de San Andrés pour faire des entrevues avec le chamane chargé d'*Hapaxuki* depuis 2004.

2. Types de personnes contactées pour la recherche :

Pour ce travail, la personne ressource principale a été Rocio Echevarria. Cette dernière, comme je l'indique dans le résumé de l'histoire du Christ *Hapaxuki*, a été intimement impliquée dans le retour du Christ *Hapaxuki* à la *Sierra* et se considère toujours comme sa « gardienne ». De plus, c'est par son intermédiaire que j'ai pu voir de près certains rituels, ainsi que parler au chamane en charge du Christ *Hapaxuki*. D'ailleurs, ce dernier a été contacté pour avoir des informations sur la relation qui s'établit entre le chamane et une figure religieuse comme le Christ *Hapaxuki*.

Finalement, j'ai rencontré, à Guadalajara, le Huichol Benancio qui fut en mesure d'apporter des informations supplémentaires sur l'ancêtre *Paritzika* ainsi que sur l'histoire du Christ *Hapaxuki*.

Les récits collectés furent, pour la plupart, enregistrés en espagnol, retranscrits (en espagnol) puis traduits. Certains extraits sont intégrés en français dans le texte du mémoire et sont retranscrits au complet (en espagnol) dans l'annexe.

⁵⁴ Conseil national pour le développement des peuples Indiens.

3. Présentation des personnes-ressources :

a. Rocio Echevarria :

Rocio est née en 1952 à la ville de Tepic, dans l'état côtier du Nayarit. Dans les années soixante-dix, le ministère de la Santé publique créa des projets régionaux, surtout des programmes de vaccinations, touchant les communautés indiennes de la *Sierra Madre*. Ces programmes travaillaient avec les missions franciscaines de la région puisque ces dernières fournissaient déjà beaucoup de soins aux communautés.

Rocio fit une formation comme infirmière générale à Guadalajara, puis, à l'âge de 20 ans (1972), partit faire son service social dans un de ces programmes de vaccinations auprès des Huichols de San Andrés Cohamiata. Après deux ans de service, elle décida de rester dans cette communauté. Ainsi, pendant quatre ans, elle fut la responsable du centre rural de Santé publique. Durant ces années, Rocio apprit la langue huichole (le yuto-aztèque) et développa une relation très étroite avec tous les membres de la communauté. C'est aussi pendant ces années que Rocio rencontra, comme nous l'avons déjà dit, le colonel et put ainsi participer aux rituels traditionnels du cycle agricole et se familiariser avec la cosmologie huichole. Pendant cette période, Rocio rencontra aussi son mari, Kalman Muller, un photographe hongrois du magazine *National Geographic*. Kalman Muller était venu à San Andrés pour faire un numéro sur les Huichols. Rocio eut aussi son premier enfant à San Andrés (1976). Ce dernier, nommé, Kalman *Xurawe Temai* (étoile de l'aube) fut baptisé par un chamane huichol et eut deux parrains, Benancio et le colonel.

Quelques années après son retour à Guadalajara, Rocio créa, en 1983, la *Casa Huichol S.A de C.V.* Cette association civile a toujours comme mission d'assurer gratuitement divers services (hébergement, repas, soins médicaux et transports) aux Huichols malades et à leurs familles venues à Guadalajara se faire soigner. C'est en grande partie grâce à cette association que Rocio a maintenu un lien très étroit avec la communauté de San Andrés, même après son départ et après la mort du colonel.

Cependant, comme je l'indique dans le résumé de l'histoire du Christ *Hapaxuki*, c'est surtout à cause du retour de cette figure aux mains des Huichols que la participation de Rocio aux rituels de Pâques s'est intensifiée.

Ainsi, en plus de sa longue histoire auprès des Huichols de cette communauté, Rocio est, à ma connaissance, la seule personne non huichole à qui le gouvernement traditionnel, *el consejo de ancianos*, a donné une charge rituelle durant les festivités de Pâques.

b. Benancio :

Benancio est un Huichol originaire du village de Guadalupe Ocotlán, âgé de cinquante-huit ans. Guadalupe Ocotlán est un village qui se trouve au pied de la *Sierra*, du côté ouest, près de la côte du Nayarit. Il vint habiter à San Andrés suite à son mariage avec Trinidad, une infirmière huichole de cette communauté. Dans les années soixante-dix, il fit la connaissance de Rocio lorsque celle-ci travaillait au centre de santé rural de San Andrés. Benancio et Trinidad devinrent les amis de Rocio, puis ses *compadres*² en devenant les parrains de son premier fils (1976). Ce couple était très proche de Rocio pendant son séjour à San Andrés et ils restèrent en contact quand elle revint à Guadalajara.

c. Les chamanes :

Le *mara'akame* ou chamane contacté initialement pour cette recherche était Don Chema, le chamane ayant eu la charge rituelle d'*Hapaxuki* pendant 12 ans (1992 à 2004). Il avait aussi rencontré Rocio dans les années 70 et avait aussi connu le colonel. Il aurait peut-être été dans la mesure de nous donner plus d'informations sur l'histoire du Christ *Hapaxuki*. Malheureusement, il est décédé d'une tumeur cérébrale en février 2005.

Angel, le chamane actuel responsable du Christ *Hapaxuki*, est un Huichol originaire de San Andrés, âgé d'environ de trente-cinq ans. Lui et sa femme ont une épicerie dans le village. Il est très apprécié par la communauté pour son sérieux et son sens de la responsabilité. Ainsi, à son jeune âge, il a déjà occupé un autre poste important au sein du gouvernement traditionnel, celui de Gouverneur ou *gobernador*.

Durant le dernier court séjour, j'ai aussi rencontré José, le beau-frère d'Angel, un *mara'akame* de San José, âgé d'environ quarante-cinq ans. Il a été convoqué à la demande d'Angel pour l'aider à répondre à mes questions concernant le Christ *Hapaxuki*.

⁵⁵ Voir lexique.

4. Le terrain

a. Première étape : observation participante de la *Semana santa* 2005.

Premièrement, je suis arrivée à Guadalajara, Jalisco, chez Rocio Echervaria le 15 mars 2005. Nous sommes partis, un groupe de six personnes, dans la camionnette de Rocio le 17 mars 2005 en direction de San Andrés Cohamiata. Rocio était consciente de l'objectif de mon voyage et des questions auxquelles je cherchais à répondre, ainsi, dès le parcours, elle me parla longuement de son amitié avec le colonel, de l'histoire du Christ *Hapaxuki*, ainsi que de l'importance qu'avait pour elle cette figure. Ces échanges ne se sont pas présentés comme des entrevues formelles (questions, réponses), mais ont plutôt pris la forme d'un long monologue (qui fut enregistré avec sa permission) sur lequel je suis revenue par la suite pour poser des questions précises.

Nous sommes arrivés le dimanche 19 mars au village de San Andrés Cohamiata et nous avons monté notre camp en dehors du village, dans un lieu assigné par les autorités traditionnelles. Entre le dimanche et le mercredi à midi, tous les touristes arrivent, en avion pour la plupart et doivent aller se présenter devant les autorités traditionnelles et payer leur « prix d'entrée » ou *cooperacion* à la fête. Ainsi, nous sommes allés nous présenter le mardi après-midi devant les autorités. C'est aussi pendant ces journées que les Huichols des villages environnants arrivent à San Andrés et s'installent chez leurs parents.

À partir du mercredi après-midi, les cérémonies ainsi que les interdits rituels commencent. Ceci inclut ne plus pouvoir sortir ou entrer du village et ne plus pouvoir aller chercher de l'eau ou d'autres provisions. C'est entre le mercredi, 17 heures et le samedi soir que se concentrent les rituels propres à la *semana santa*. Pendant ces journées, j'ai suivi de près Rocio pour observer, d'une part, de près sa relation avec les différents membres de la communauté et, d'autre part, pour être au premier rang dans tous les rituels. En effet, Rocio a été appelée, à plusieurs reprises, à aider Angel avec la charge rituelle du Christ *Hapaxuki*, ceci incluait, par exemple, à « veiller » le Christ le jeudi soir. Pour ma part, puisque j'étais tout le temps avec Rocio, je fus perçue un peu comme « sa fille » ou son « aide » par les Huichols et, par conséquent, je fus aussi invitée à aider lors de certains rituels.

Par ailleurs, lors de cette semaine sainte en particulier furent célébrées les funérailles du chamane Don Chema (le lundi soir). Ce dernier est décédé en février, mais étant donné qu'il était un chamane de cette communauté, on attendit la semaine sainte pour lui faire un chant rituel avec tous les membres de sa famille chez lui. Pour ce chant nocturne, Rocio apporta le Christ *Hapaxuki* chez Don Chema. À nouveau, en accompagnant Rocio, j'ai pu être témoin de cette cérémonie privée dans laquelle *Hapaxuki* était au centre de l'action rituelle.

Il est important de préciser que pendant toute la semaine, il fut interdit de faire des enregistrements audio ou vidéo, ainsi que prendre des photos. C'est seulement au campement que j'ai pu enregistrer les explications ou commentaires de Rocio concernant les rituels. Par ailleurs, les rituels de la *semana santa* furent observés, des questions furent posées à certains moments opportuns et le tout fut retranscrit, de mémoire, dans un carnet. C'est à partir de notes que la description du déroulement détaillé des rituels a été élaborée. Cependant, j'ai décidé de ne pas inclure une description de la cérémonie funéraire de Don Chema. *Hapaxuki* tenait une place importante dans ce rituel, mais nous aborderons, plus loin, la relation qu'entretient le chamane avec le Christ. De plus, puisqu'il s'agit d'un événement circonstanciel, non relié aux fêtes de Pâques, nous n'avons pas trouvé qu'il était particulièrement pertinent pour ce travail de recherche.

Le retour à Guadalajara se fit à la fin de la semaine sainte, le dimanche 26 mars.

b. Deuxième étape : Guadalajara.

Pendant ce séjour de trois semaines, j'ai pu transcrire le discours de vie, ainsi que les commentaires que Rocio avait fait durant la semaine sainte. Par la suite, j'ai pu poser des questions plus précises pour compléter ou clarifier l'histoire du Christ *Hapaxuki* ainsi que l'histoire de vie de Rocio.

Durant ce séjour, Benancio, le *compadre* de Rocio, est venu rester quelques jours chez elle. En effet, en avril 2005, Benancio a eu des problèmes de santé qui nécessitaient une attention médicale spécialisée. En attendant d'être soigné à l'hôpital de Guadalajara, il resta quelques jours chez Rocio. Durant cette période de repos, Benancio accepta de me raconter des expériences personnelles de chasse rituelle qui illustrent sa relation avec la déité de la chasse. Finalement, il me fit part de certains faits de l'histoire du Christ

Hapaxuki que même Rocio ne connaissait pas, par exemple, pourquoi cette figure avait perdu ses emblèmes chamaniques. Ces entrevues furent menées de manières plus formelles, furent enregistrées puis retranscrites à Guadalajara.

C'est aussi à Guadalajara que Rocio me montra un manuscrit écrit par le colonel Vasconcelos intitulé : *Sobre los aspectos de la religion y cultura Huichola*. Ce texte de 80 pages écrites à la main ne fut jamais publié, même si tel était le souhait du colonel lorsqu'il le donna à Rocio. Rocio essaya de le publier, mais il y eut un conflit avec la famille du colonel qui empêcha sa publication et força Rocio à le garder dans un tiroir. Ce manuscrit aurait besoin d'un grand travail d'édition et dans l'optique de ce travail de recherche sur le Christ *Hapaxuki*, seul le prologue, écrit par Rocio, a été utilisé. Finalement, les recherches en bibliothèque ont été surtout reliées à la mythologie huichole, mais finalement peu de documents furent trouvés à cet effet.

c. Troisième étape : Retour à San Andrés Cohamiata.

Durant la semaine de Pâques, au village de San Andrés, les chamanes étaient très occupés avec les préparatifs des rituels. Aucune entrevue n'a donc eu lieu à ce moment. L'objectif de ce deuxième voyage était de parler avec Angel au sujet du Christ *Hapaxuki* et de sa relation avec lui en tant que chamane. De plus, j'ai eu la chance d'être logée chez lui pendant ces jours et ainsi, de pouvoir observer les rituels quotidiens qui avaient lieu autour de cette figure dans sa « chapelle » (une pièce réservée chez Angel).

5. Traitement des données :

Premièrement, les données recueillies concernant spécifiquement les rituels de la fête de la *Semana santa* ont servi à reconstruire un récit expliquant le déroulement de cette fête. Ce récit a aussi été complété par des données de visites précédentes, ainsi que par certaines explications proposées par Lemaistre et Kindl (1999). La description des rituels de la *Semana santa* a servi surtout à créer une mise en contexte permettant d'illustrer la place qu'occupe le Christ *Hapaxuki* au sein de cette célébration.

Par ailleurs, j'ai analysé la relation qu'entretenait Rocio avec les Huichols durant la semaine sainte de manière à tirer mes propres conclusions concernant son implication, son statut et sa place au sein des rituels et de cette communauté.

En ce qui concerne le récit de l'histoire du Christ *Hapaxuki*, tel que relaté par Rocio, j'ai considéré ce récit comme un témoignage au second degré racontant une version de l'histoire de l'émergence de cette figure. En effet, ce témoignage est le récit d'expériences directes, à partir de 1981, et avant, il a été raconté par le colonel à Rocio et reste assez vague en ce qui concerne les dates. Ce témoignage comporte aussi plusieurs niveaux et éléments à considérer. Il inclut le récit de vie de Rocio, une description de sa relation avec le colonel et une explication de sa relation, au sens mystique du terme, avec le Christ *Hapaxuki*. Ce témoignage est donc très intime et très chargé affectivement. Il possède une aura de « miraculeux » ou, comme dirait Rocio, de la « présence de l'inexplicable ». J'ai choisi de considérer les faits relatés comme vrais tout en gardant une distance critique vis-à-vis d'eux. Le but de cette démarche étant de préciser les causes sous-jacentes des événements relatés. Dans ce but, j'ai cherché à mettre plusieurs informations en relations les unes avec les autres pour valider ou nuancer les faits relatés par Rocio. De cette manière, par exemple, le témoignage de Benancio sur certains épisodes de l'histoire du Christ *Hapaxuki* sert de contrepoids au récit de Rocio et certains extraits de Lemaistre (2003) ont, au contraire, validé certaines affirmations de Rocio.

J'ai aussi cherché à compléter et à analyser les différents récits contenus dans cette histoire en m'aidant d'informations [Lemaistre : (2003) et Perrin (1995)] concernant le système chamanique huichol. Ces données m'ont permis d'émettre des conclusions par rapport, non seulement à l'histoire du Christ *Hapaxuki*, mais aussi par rapport à la dynamique actuelle qui existe entre métis et Huichols, ainsi que sur le processus de transformation dans lequel se trouve le chamanisme huichol.

Malheureusement, certains faits n'ont pas pu être vérifiés concrètement par des sources extérieures ou par des visites. Il aura été profitable de parler avec la veuve du colonel au sujet de son mari défunt ou de faire une visite à la chapelle de la *Soledad*. Finalement, toutes les données ont aussi été analysées dans la perspective de certains concepts directeurs tels que le métissage, le dynamisme religieux et de revitalisation.

Chapitre 4 :

Le peuple Huichol et ses croyances.

1. Portrait historique :

a. Identité des peuples de la *Sierra Madre*

Les premiers documents qui retracent les origines des Indiens Huichols furent écrits au XVI^e siècle par les missionnaires de la Nouvelle-Espagne⁵⁶. Dans ces écrits, les habitants de la *Sierra Madre* du nord-ouest du Mexique, connus aujourd'hui distinctement comme Coras, Huichols et *Tepehuanos*, étaient regroupés sous le nom générique de *Nayaritas*⁵⁷. Les *Nayaritas*, donc, habitaient principalement la région de la *Sierra Madre* occidentale (vallées et montagnes), ce qui englobe actuellement une grande partie des états mexicains du Jalisco, Zacatecas, Durango et Nayarit.



D'après l'analyse des sources premières par Marino Benzi⁵⁸, les Huichols seraient les descendants des tribus Chichimèques du nord du Mexique, peuple dit « barbare », semi-nomade, ne pratiquant aucune agriculture et n'ayant pas de gouvernement central.

⁵⁶ Benzi Marino, 1972 :15.

⁵⁷ Ce fut à cause du chef Cora de la *Mesa del Nayar* qui s'était présenté devant les Espagnols comme chef suprême de la région, que ces peuples furent tous mis sous la même dénomination

⁵⁸ *Idem*: 19.

Plus particulièrement, les Huichols seraient les descendants d'une branche des *Chichimecas*, les *Guachichiles*. Pour soutenir ce point, Benzi indique qu' « un argument important en faveur de cette hypothèse est le fait que les Huichols effectuent encore aujourd'hui une expédition rituelle au Pays du Peyotl qui se trouve précisément dans l'ancien territoire des *Guachichil* »⁵⁹. De plus, la culture du maïs, élément essentiel de la vie rituelle huichole d'aujourd'hui, n'aurait été introduite que tard par les Aztèques. Par ailleurs, la langue parlée par cette tribu guerrière aurait fait partie de la famille linguistique uto-aztèque, comme l'est le Huichol aujourd'hui.

b. La Conquête (1524-1722)

Les peuples de la *Sierra* n'auraient pas facilement accepté de se soumettre aux conquérants espagnols. Même s'il y a eu beaucoup de campagnes militaires dans la région (1524, 1529, 1540, 1607, 1614, 1616 et 1701),⁶⁰ ce ne fut qu'en 1722 que Flores de la Torre, gouverneur du Nayarit, mena les opérations militaires qui subjuguèrent finalement tous les *Nayaritas*.

Par ailleurs, Johannes Neurath⁶¹ estime que l'idée que la *Sierra Madre* ait été un territoire infranchissable et coupé du reste du monde est un mythe créé et perpétué justement par les Espagnols pour justifier leurs multiples défaites militaires et leurs difficultés à soumettre ces *guérilleros* montagnards. Selon Neurath, les *Nayares* auraient empêché volontairement l'entrée des missionnaires et des troupes espagnoles au cœur de la *Sierra* sans pour autant se couper des routes de commerce qui leur apportaient biens coloniaux et bétail. Ce fut principalement l'encerclement progressif des communautés encore indépendantes de la *Sierra* qui affaiblit, et finalement mena les *Nayaritas* à la défaite. Selon Benzi, l'avance progressive des communautés chrétiennes qui « enserraient dans un étaiu les derniers bastions du paganisme » permit un encerclement, achevé par la conquête au XVIIIe siècle.⁶²

En résumé, pour les Espagnols, la conquête des *Nayaritas* se concrétisa relativement tard, fut dur à gagner et difficile à maintenir. En revanche, puisqu'elle s'est

⁵⁹ *Idem*: 37.

⁶⁰ *Idem* : 17-29

⁶¹ Neurath Johannes, 2002.

⁶² Benzi, 1972: 26.

en étapes successives, nous ne pouvons pas dire que le premier contact des *Nayaritas* avec le monde espagnol fut en 1722; en effet, dès 1524, date de la première expédition, ont eu lieu des contacts hostiles. Il en résulte que l'influence chrétienne pénétra, à travers le réseau d'échange entre la côte et la montagne, le monde indien des communautés de la *Sierra* dès le XVIe siècle.

c. Les premières influences chrétiennes.

Denis Lemaistre et Olivia Kindl affirment que c'est lors de l'incursion espagnole, menée en 1524 par Francisco Cortés de San Buenaventura, neveu de Hernán Cortés, que les premières notions chrétiennes, véhiculées en langue nahuatl, furent insérées dans la mythologie huichole⁶³. En effet, l'armée espagnole, à cette époque, était encore composée en grande partie par des soldats Tlaxcatèques. Ces derniers, alliés des Espagnols, étaient envoyés à l'avance pour préparer l'arrivée de ceux-ci en racontant les exploits des armes à feu, des chevaux, des « monstres de la nature qui volent »⁶⁴ et des temples détruits sans représailles des Dieux. Les Tlaxcatèques servaient aux missionnaires d'escortes et d'interprètes, et c'est par leur intermédiaire que les prêtres prêchèrent l'évangile aux Indiens en nahuatl. En revanche, cette première campagne ne fut qu'une « conquête théorique » comme le précise Benzi : « sur le moment, elle ne priva pas les Indiens de leurs terres. Les *conquistadores* se bornèrent à laisser ça et là des *clerigos* Mexicains pour prêcher l'évangile du Christ; mais ces néophytes se laissèrent reconverter sans difficulté à la religion de leurs ancêtres. »⁶⁵

Malgré l'échec et la nature superficielle des premières incursions militaires du XVIe et XVIIe siècle, il demeure que c'est à ce moment que, peu à peu, la société indienne allait être refaçonée. En effet, ce fut à ce moment que les nouvelles bases de l'organisation politique de la *Sierra* furent mises en place et que la conquête spirituelle des populations commença.

⁶³ Lemaistre et Kindl, 1999 : 179.

⁶⁴ *Idem* : 18.

⁶⁵ *Idem* : 17.

d. Conquête politique et spirituelle de la Sierra :

Denis Lemaistre et Olivia Kindl⁶⁶ indiquent que c'est vers la fin du XVII^e siècle que les Franciscains organisèrent les communautés de la *Sierra* en chef lieux ou *cabeceras* et qu'ils procédèrent à leur donner une nomenclature chrétienne : *San Andres*, *San Sebastian*, etc. Les Franciscains auraient également introduit la notion d'« autorités centrales » telle qu'elle existe encore aujourd'hui dans les communautés huicholes, la logique franciscaine et coloniale, comme l'explique Lemaistre, étant de « rassembler et centraliser pour mieux contrôler »⁶⁷.

Paradoxalement, les Huichols soutiennent fermement que cette forme d'organisation politique est authentiquement indienne et qu'elle leur a été léguée par leurs ancêtres mythiques. Par conséquent, l'impact de la présence des missionnaires se retrouve dans l'organisation administrative et politique des communautés. Les autorités coloniales imposaient leur modèle de société et leurs structures politiques. Avec le temps, celles-ci ont été complètement intégrées par les peuples indiens. Cette assimilation fut telle qu'on peut parler d'appropriation des structures étrangères, ce qui aboutit à une certaine « identification » avec la culture du conquérant.

Par ailleurs, on parle de la christianisation « superficielle » des Huichols parce que, à l'exception de Pâques, peu de fêtes religieuses chrétiennes y sont observées : ni Noël, ni le Jour des Morts (*Día de Muertos*), ni la fête des Rois Mages (*Día de Reyes*) ne sont fêtés. De plus, les fêtes chrétiennes qui ont été adoptées, comme la semaine sainte, ont été insérées dans la cosmologie et le cycle rituel agraire propre aux Huichols. Les fêtes chrétiennes ont ainsi été investies d'une logique et de références cosmologiques distinctes de la chrétienne. Elles ont été extraites de la logique linéaire dans laquelle elles avaient été présentées aux Indiens, et ont été intégrées à une logique cyclique de renouvellement et de retour aux temps primordiaux. Mais avant de nous plonger dans les thèmes de la mythologie et de la vie rituelle, nous allons compléter leur portrait historique.

⁶⁶ Lemaistre et Kindl, 2002 : 175.

⁶⁷ *Idem*.

e. Histoire contemporaine (1801-1938).

Pour compléter le tableau, notons que les peuples de cette région n'étaient en réalité, durant la période coloniale, que partiellement sous le contrôle de la couronne espagnole. Ils restèrent relativement indépendants et rebelles, car comme le dit Benzi, il subsistait parmi eux « des foyers de révolte qui ne purent jamais être complètement étouffés.⁶⁸ » Les *Nayaritas* donnèrent du fil à retordre tant aux Espagnols qu'au gouvernement central après l'Indépendance (1810). Quelques épisodes saillants de l'histoire de ces peuples nous sont rapportés par Benzi: en 1801, il y eut un soulèvement contre les mauvais traitements des *hacendados* (propriétaires terriens) qui, même s'il fut réprimé, mena à la participation des Coras et des Huichols dans les combats contre les royalistes pendant la guerre d'Indépendance en 1810⁶⁹. Pendant les années du règne de l'Empereur Maximilien (1864-1867), les Huichols, Coras et *Tepehuanos* s'allièrent au chef rebelle, presque mythique, Manuel Lozada. Pendant la révolution de 1910, ces mêmes peuples se joignirent aux combats auprès des troupes de Pancho Villa sous la direction du général Buelma. Finalement, dans les années vingt et trente, ils participèrent dans la guerre des *Cristeros*, une véritable guerre civile, épisode qui nous intéresse particulièrement puisque l'histoire du Christ *Hapaxuki* commence à cette époque.

f. La guerre des *Cristeros* ⁷⁰ (1926-1929) :

À la fin des années vingt, plus précisément à l'été 1926, sous un gouvernement post-révolutionnaire jacobin présidé par Plutarco Elias Calles (1877-1945) se déclencha une véritable guerre civile au Mexique. À la suite de la promulgation de lois anticléricales qui suspendaient le droit à pratiquer le culte catholique en privé comme en public (plus de messes, de confession ou toute forme de pratique religieuse), le camp pro-Église, ou *Cristero* affronta l'autorité du gouvernement. Cette guerre, menée par les « *guerilleros del campo* », (les combattants de la campagne) qui comprenaient femmes, enfants et vieillards, Indiens et métis des classes pauvres, éclata sous la forme d'une autodéfense contre « l'agression » de l'État. Elle s'étendit surtout dans les États de l'ouest du pays (Jalisco, Colima, Michoacán, Guanajuato, Querétaro, Aguascalientes et

⁶⁸ Benzi, 1972: 30.

⁶⁹ *Idem.*

⁷⁰ Meyer Jean, 2002 : 13-41.

Zacatecas),⁷¹ ce qui comprenait une partie de la *Sierra* huichole⁷². Cette guerre de l'État contre le pouvoir et les symboles du clergé fut particulièrement violente à l'égard des lieux de culte religieux et des objets sacrés. Durant ces années, des églises furent brûlées, des statues de saints décapitées et des curés agressés. Les *Cristeros* ne cherchaient pas à prendre le pouvoir; cependant, ils s'insurgeaient contre l'initiative de décatholiciser le pays qu'avait pris le gouvernement central. En 1929, après trois ans d'affrontements et à la veille des élections présidentielles, le gouvernement fit la paix avec les *Cristeros*, ce qui marqua, selon l'historien Javier Garcíadiago⁷³, la véritable fin de la Révolution mexicaine. Nous arrêtons notre parcours historique à cet épisode de la guerre *Cristera*. Cependant, même si les conflits armés, au sein de la *Sierra*, ont cessé, les luttes pour une autonomie économique et pour un respect des droits territoriaux continuent.

g. La lutte agraire :

Les Huichols restent aujourd'hui un peuple guerrier, qui lutte pour son autonomie économique, idéologique et surtout territoriale. Le combat actuel des Huichols est pour sauvegarder ce qu'il leur reste de terres communales et pour empêcher que les envahisseurs métis ne continuent à avancer sur celles-ci.

En effet, le plus grand problème actuel des Huichols réside dans la question territoriale. Pour faire une brève récapitulation historique de la question, mentionnons qu'au XIXe siècle, les Huichols perdent plusieurs des villages orientaux, dont la Soledad et Tenzompa; puis, en 1856, suite à la promulgation des Lois Lerdo, un grand nombre de biens de l'Église et de terres indiennes sont privatisés. Au début du XXe siècle, sous Porfirio Diaz, la dépossession agraire s'intensifie et les *hacendados* continuent à s'approprier les terres qui assuraient l'autosuffisance des communautés de la *Sierra*. La Constitution de 1917, issue de la Révolution mexicaine (1910), crée les *ejidos* ou terres communales inaliénables, mais les Huichols ne récupèrent qu'une partie de leurs terres perdues au cours du XIXe siècle⁷⁴. Par la suite, les grandes exploitations agricoles repoussent les paysans pauvres vers les terres indigènes. Ces derniers, les considérant

⁷¹ Garcíadiago Javier, 2004: 225-262

⁷² Lemaistre, 2003 : 214.

⁷³ Garcíadiago, 2004.

⁷⁴ Lemaistre, 2003 : 23-24.

comme vacantes, les occupent et en vertu de la loi, en deviennent les propriétaires légitimes après cinq ans d'occupation. Ainsi, le problème central réside dans l'occupation illégale, mais acceptée par les autorités, des *ejidos* indiens. Lemaistre affirme que la superficie des terres huicholes s'est réduite de manière considérable dans les quarante dernières années⁷⁵. Ceci a eu des conséquences néfastes sur l'agriculture locale et sur la capacité des Huichols à vivre et travailler à la *Sierra*. Par ailleurs, les terres sacrées, ancestrales, englobent une superficie beaucoup plus vaste que celle des terres communales. En effet, « la conscience mythique contredit la réalité administrative »⁷⁶ et les Huichols doivent se battre, à chaque cycle rituel, pour faire respecter leur droit à parcourir leurs terres ancestrales, surtout lors de la chasse ou lors du pèlerinage.

h. Conclusion :

Nous avons vu la lente, mais inéluctable subordination des peuples *Nayaritas* à la couronne d'Espagne puis au gouvernement central. Nous avons aussi souligné quelques-unes des transformations politiques et religieuses qui découlèrent de cette conquête. Cependant, le combat se poursuit sur un autre terrain, celui du droit aux terres ancestrales. En effet, comme l'indique Lemaistre : « Les Huicholes sont vus [par les métis de la région] comme des intrus sur cette terre qui leur parle depuis des siècles. »⁷⁷, cependant, ils ne baissent pas les bras dans la lutte pour récupérer ces terres perdues. Les Huichols sont fondamentalement un peuple insoumis. La lutte territoriale actuelle est une question de survie culturelle et identitaire. Même si les terres sur lesquelles ils chassent et prient ne leur appartiennent plus, ils persistent à y perpétuer la tradition, la *costumbre*.

Dans la section suivante sera exposée l'organisation religieuse et politique du peuple Huichol. Ceci nous permettra de comprendre la particularité du système de charges religieuses dans lequel se sont insérés Rocio et le colonel.

⁷⁵ Lemasitre, 1991 : 31.

⁷⁶ *Idem*.

⁷⁷ Lemaistre, 1991 : 39.

2. Organisation religieuse et politique des communautés huicholes:

a. Le centre cérémoniel :

La société huichole est organisée socialement, politiquement et religieusement autour du *tuki*, le centre cérémoniel. Ce lieu rituel concentre l'activité religieuse et politique d'un groupe formé de plusieurs familles (figure 6). L'enclos physique du *tuki* est nommé *caligüey*. Cette maison circulaire en *adobe* (boue séchée) au toit de palme est considérée comme un lieu sacré dans lequel « vivent » les déités ancestrales et c'est en son enceinte que se déroulent les rituels principaux de la communauté.



Figure 5 : Fête traditionnelle huichole au *Caligüey* (à l'arrière, à gauche)

Source : avril 2006, http://cdi.gob.mx/index.php?id_seccion=1394

Dans le village central d'une communauté, le chef-lieu, le *caligüey* sert de salle de réunion pour les sessions du Conseil des Anciens. Ce conseil est formé des chamanes les plus chevronnés, les *kawiterutsixi*. Ils forment l'autorité centrale et ont la tâche de nommer ou « rêver » les personnes qui auront les charges politiques et religieuses de la communauté. De plus, c'est ce conseil qui est reconnu par les autorités métisses, de la même manière que c'est la communauté qui est dotée d'un territoire particulier. Ainsi, plusieurs familles dépendent d'un même *tuki* central et chacune d'elle est liée à celui-ci par le système des charges ou *cargos*.

Le système de charges ou *cargos* est un système de répartition des tâches rituelles. Il se sous-divise et s'applique aux rituels dits « traditionnels », liés au pèlerinage et aux déités ancestrales, et aux rituels liés aux figures chrétiennes (*cargos* de l'église). Les

charges politiques qui ont à voir avec le bon fonctionnement de la communauté sont aussi assimilées aux *cargos* de l'église.

Le système de *cargos* traditionnel est basé sur le système de répartition des tâches rituelles qui a lieu durant le pèlerinage à la terre des ancêtres, *Wirikuta*. Les pèlerins, les *xukuritamete* ou *jicareos* (porteurs de coupes)⁷⁸ ont la charge de « nourrir » les ancêtres, « de remplir leurs coupes », tout au long du cycle rituel. Le *cargo* est donc une responsabilité liée à une déité ancestrale en particulier et le pèlerin ayant cette charge porte le nom de cette déité pendant le pèlerinage. Le cycle associé à une charge est de cinq ans, chiffre sacré pour les Huichols.

Par ailleurs, les charges religieuses associées aux figures chrétiennes, ainsi que les charges politiques ont une durée d'un an. Celles-ci sont inscrites dans le système de charges des majordomes⁷⁹. Selon Gutierrez⁸⁰, les *cargos* de l'église et politiques sont uniquement assignés par les autorités centrales, alors que les *cargos* du *tuki*, liés au pèlerinage, peuvent aussi être hérités. Dans les deux cas, les *encargados* (qui désignent les personnes ayant une responsabilité rituelle dans les deux systèmes) ne sont pas payés pour accomplir leurs tâches, mais s'insèrent dans un système d'entraide communautaire.

Lorsque nous avons mentionné que Rocio avait été « nommée » par les autorités centrales pour être « en charge » du Christ *Hapaxuki*, ce *cargo* fait partie des charges qui définissent la répartition des tâches et des rôles uniquement pour les rituels de la *Semana Santa*.

b. Les charges de la *Semana Santa* :

Premièrement, les autorités centrales s'occupent des *santitos*, désignés aussi sous le terme de *tatari* ou « parrains », en leur assignant des majordomes pour une durée d'un an. Le terme « parrain » utilisé pour parler des saints de l'église désigne une forme de « parenté rituelle »⁸¹ par laquelle ces figures étrangères ont été inscrites au cœur du système de charges. Les saints de l'église sont *San Andrés*, *San José*, *Tatsunatsi* (San

⁷⁸ Lemaistre, 1999 : 184.

⁷⁹ Idem : 187.

⁸⁰ Gutierrez, 2002 : 90.

⁸¹ Lemaistre, 1999 : 186.

Miguel) et *Tutekwiyu* (« Notre Seigneur » en nahuatl). Ils sont considérés comme les maîtres des troupeaux bovins, des richesses monétaires et de la santé.

Dans les charges de l'église, il y a aussi celles associées aux deux Christs : *Tanana*, « Notre mère » (en nahuatl) habillé en femme et *Tatata*, « Notre Père » habillé en homme. Les personnes chargées de ces figures ont une charge plus prestigieuse que celle des majordomes. Ils sont nommés les *Xaturi* (littéralement veut dire « Christ » en huichol) et ils ont le *cargo* pour cinq ans.

Les charges concernant les Christs se dédoublent parce que, d'un côté, elles font partie des charges religieuses de la communauté et les responsables sont nommés par celle-ci et, d'autre part, elles sont assimilées au système des *jicareros*. En effet, les Christs sont compris comme étant des déités qu'il faut « nourrir » pendant les rituels chrétiens de la même manière qu'ils faut nourrir les déités ancestrales lors du pèlerinage.

Le Christ *Hapaxuki* est considéré comme un Christ et donc son *encargado* a une charge quinquennale. Par ailleurs, l'*encargado* d'un Christ peut aussi avoir des aides, comme ce fut le cas pour Don Chema qui avait Rocio comme aide, étant donné que cette charge est une des plus onéreuses. Les coûts monétaires des offrandes et des sacrifices de boeufs aux Christs font aussi de cette charge une des plus prestigieuses. De plus, en général, ce seront des chamanes renommés qui auront la charge d'un Christ puisque ceci est comme une forme de couronnement de leur carrière chamanique. Dans la section suivante, nous verrons en quoi consiste la formation du chamane parmi les Huichols.

c. Le système chamanique huichol.

Le guide religieux et politique de la société huichole est le chamane. Intermédiaire entre le monde des humains et le monde invisible, le chanteur ou *mara'akame*⁸² tient le rôle principal dans les rituels. Dans la pensée huichole, le temps est cyclique et le passé mythique doit être constamment réactualisé par la récitation des mythes. Le *mara'akame* est le lien qui unit ce monde présent des hommes aux temps primordiaux des ancêtres. Il est « celui-qui-voit », « celui-qui-sait »⁸³ et qui permet la communication entre les différents univers, celui des hommes et celui des ancêtres. Le chamanisme huichol est un

⁸² Littéralement : chanteur, guérisseur, pluriel *Mara'akate*, d'après Gutierrez, 2002 : 299.

⁸³ Perrin Michel, 1995: 63.

système non dogmatique et flexible. Il permet à chaque nouvelle génération de chamanes de re-raconter les récits anciens à la lueur des évènements présents et de leurs expériences personnelles. Comme en témoignent Lemaistre⁸⁴ et les fruits de notre propre recherche, le chamanisme huichol permet même à des non-huichols de devenir chamanes. Finalement, le *mara'akame* est également un guérisseur capable de prévenir et de soulager la maladie au niveau personnel ainsi que communautaire⁸⁵.

d. Le cheminement chamanique :

Dans la société huichole, les étapes à suivre pour devenir un *mara'akame* commencent dès l'âge de trois ans. À partir de ce jeune âge, tous les enfants participent aux fêtes traditionnelles, dites *Neixa* (danses), de leur *tuki*. Entre l'âge de trois et huit ans, ces enfants complètent leur premier *cargo*⁸⁶ et apprennent les rudiments de la tradition. Dans ce cadre, si un jeune enfant aime le goût du peyotl⁸⁷, alors il est considéré comme étant un possible apprenti chaman, un *matewamete*⁸⁸. Par ailleurs, un enfant apprenti recevra souvent l'enseignement de son grand-père. Ce dernier, en suivant le modèle mythologique, devient son guide et lui transmet son savoir chamanique. En effet, la relation grand-père/petit-fils est une relation privilégiée pour l'apprentissage chamanique, le grand-père chaman incarnant le « Grand-père feu », *Tatewari*, le premier chaman. Cependant, l'élection du chaman et son enseignement principal viennent directement de la part des déités.

En effet, le jeune apprenti qui va pour la première fois en pèlerinage à la terre sacrée de *Wirikuta* trouvera confirmation de son statut en tant que *matewamete* par le biais d'une vision « fondatrice »⁸⁹. Cette dernière est *nierika*, une ouverture vers le monde des ancêtres. Par celle-ci, le jeune homme saura qu'il a été choisi pour devenir chaman par les déités et surtout par le cerf, *Kaayumari*, son esprit tutélaire. Par la suite, vient une longue période solitaire de pratiques ascétiques. Pendant quinze ans, l'apprenti fait le pèlerinage annuel à *Wirikuta* avec un chaman accompli, il mémorise les récits

⁸⁴ Lemaistre, 2002 : 217.

⁸⁵ Dans le cas d'une épidémie, par exemple.

⁸⁶ Lemaistre (2003 : 69) explique que les cargos des enfants peuvent être en lien avec celui de leurs parents et sont souvent des choses simples comme ramasser du bois pour le feu, etc..

⁸⁷ Le peyotl est reconnu pour son goût amer et certains ne s'y habituent jamais.

⁸⁸ Lemaistre, 2003 : 207

⁸⁹ Idem.

mythologiques et se familiarise de plus en plus avec le monde des ancêtres. Le but des jeûnes, des vigiles et des restrictions alimentaires et sexuelles, qu'impose le pèlerinage, est d'entrer en contact avec des esprits alliés et d'acquérir leur pouvoir et leur connaissance. Au bout de ce cheminement spirituel, l'apprenti aura apprivoisé le sacré et aura acquis le pouvoir de soigner⁹⁰.

Les rigueurs de la religion huichole testent la sincérité de l'engagement envers la voie chamanique. À ce propos Lemaistre explique : « La carrière chamanique n'a rien de facile. Sur l'escalier *imumui* le chamane doit sans cesse monter. S'il ne monte plus, il tombe, symboliquement, aux yeux de tous. »⁹¹

Par ailleurs, comme nous le mentionnons plus haut, le chamane huichol est autant mystique qu'homme politique. En effet, après de nombreuses réussites thérapeutiques, il aura acquis la reconnaissance de son groupe et sera éligible à des postes de responsabilités. Comme l'explique Lemaistre, il y a une gradation dans la carrière du chamane huichol :

Parvenus à l'âge adulte, ils reçoivent des responsabilités plus lourdes et plus spécifiquement religieuses, comme celle d'un majordome d'un *santito* de l'église, ou celle, plus prestigieuse, mais onéreuse, de *xaturi*, c'est-à-dire de majordome principal d'un des deux crucifix. Enfin avec l'âge mûr vient la consécration politique. Nombre d'entre eux ont été « commissaire » de leur village auprès des autorités centrales, *alguaciles* (chefs de la « police » indigène), *alcaldes* (juges), enfin *tatuwani* (gouverneur)⁹².

Par ailleurs, le chamane huichol doit aussi être conscient des luttes de pouvoir qui existent entre son groupe et les métis de la région. En effet, le chamane, gardien des mythes, doit aussi être le protecteur des terres communales. Conscients de la fragilité de la *costumbre* face au modèle désacralisé et capitaliste de vie des métis, les chamanes huichols utilisent, comme le signale Lemaistre⁹³, tous les moyens à leur disposition pour trouver de nouveaux alliés.

⁹⁰ Idem : 210

⁹¹ Idem : 205

⁹² Idem: 217.

⁹³ Lemaistre, 2003 : 206

e. Un chamanisme ouvert aux alliés :

Contrairement à ce que de nombreuses études sur les Huichols stipulent, les Huichols ne sont pas un peuple fermé. En effet, comme l'explique Lemaistre, le chamanisme huichol est en mutation depuis les dernières décennies. Une des stratégies politiques des chamanes, pour assurer la survie économique et culturelle du groupe, est d'établir une relation de réciprocité basée sur des liens de confiance durables avec des non huichols.

Le parrainage, cette forme de « parenté fictive », vise à établir une réciprocité entre Huichols et non huichols. Ethnologues ou autres, ces étrangers sont capables de jouer un rôle important dans la perpétuation du culte huichol. Que ce soit dans le dossier de la lutte territoriale ou bien dans le soutien, surtout monétaire, des rituels huichols, les métis mexicains ou les étrangers ont de grandes forces à apprivoiser. Certains, plus éduqués en matière de droits peuvent, comme l'explique Lemaistre sur lui-même, « militer - au moins par nos écrits - pour la cause agraire et la reconnaissance des droits juridiques et culturels »⁹⁴. Ils peuvent aussi aider les Huichols à contourner les trappes du système gouvernemental.

En ce qui concerne l'apport monétaire, depuis maintenant plusieurs années, les Huichols ont compris que les métis qui venaient voir la *fiesta de la Semana Santa* pouvaient être « taxés » et cet argent réinvesti dans les sacrifices.

Selon Lemaistre, cette quête d'alliances avec l'extérieur explique l'ouverture des chamanes huichols à partager leurs connaissances :

Les *mara'akate* sont aussi plus méfiants que les jeunes alphabétisés envers les institutions étatiques et cherchent d'autres alliances avec les groupes et les individualités qui peuvent aider au renforcement de la cohésion sociale et de l'autonomie économique : O.N.G., groupes écologiques, anthropologues et touristes. Allant de pair avec cette ouverture, leur connaissance chamanique et mythologique est, contrairement à l'apparence rétive du premier contact, prête à être partagée, et même donnée, si l'interlocuteur étranger a montré une réelle solidarité avec les groupes.⁹⁵

Par ailleurs, contrairement à ce qu'on pourrait penser d'un peuple qui avait été étiqueté comme isolé et conservateur, le partage du savoir mythologique indique un haut

⁹⁴ Lemaistre, 2003 : 90

⁹⁵ Lemaistre, 2003 : 205.

degré d'universalisme de la part des chamanes huichols. Les *marakate* considéreraient ainsi les métis comme aussi capables qu'eux, en principe, à entretenir une relation avec le monde invisible, comme le résume Lemaistre : « Être huichol était plus un choix existentiel qu'un atavisme »⁹⁶.

Cependant, même s'il y a une coopération monétaire avec les Huichols ainsi que d'autres formes de partages, peu sont les étrangers, comme le colonel par exemple, qui sont vraiment disposés à aller jusqu'au bout du chemin chamanique. Ainsi, la plupart des relations avec les étrangers restent superficielles et il reste que le cas d'un chamane métis est exceptionnel.

f. Limite à l'intégration des étrangers au sein du chamanisme huichol

En effet, selon Lemaistre, nombreux sont les étrangers (Mexicains et autres) qui aiment participer à certains rituels et même faire le voyage à *Wirikuta*, sans pour autant avoir l'intention de s'engager à vie dans ce cheminement. Ils seraient ainsi des « alliés » des Huichols, mais ne veulent pas forcément suivre la voie spirituelle de ce peuple. C'est plus une curiosité, un désir d'exotisme ou même un projet de recherche qui motive ces étrangers à suivre les rituels huichols. C'est justement le cas des chercheurs en sciences sociales qui veulent s'intégrer le plus possible à la vie de la communauté sans vouloir forcément « devenir chamane ».

Cependant, ceci pose un problème pour les Huichols. Ils reprochent à ces étrangers de ne pas avoir une conscience assez aigüe des conséquences que peut entraîner une telle entreprise laissée inachevée : « C'est mal, disent les gens, c'est s'arrêter en chemin, c'est dangereux et on peut mourir ou au moins subir une maladie ». Lemaistre ajoute à cette affirmation, « Cet "arrêt en chemin" est l'un des principaux reproches que les *Wixaritari* font à ceux qui s'intéressent à leur culture, notamment aux ethnologues »⁹⁷.

⁹⁶ Idem : 98.

⁹⁷ Idem : 113.

g. Conclusion :

Les communautés huicholes, centrées autour de leur *tuki*, fonctionnent grâce à un système d'obligations qui redistribuent les tâches religieuses et politiques. Les chamanes sont au centre de ce système en tant que chefs spirituels et politiques. Par conséquent, ils ont la responsabilité de préserver leur culture, tout en sachant s'adapter aux circonstances extérieures. Dans leur lutte agraire, ils ont su obtenir du soutien d'étrangers tout en maintenant intègre leur culture.

En ce qui concerne l'histoire du Christ *Hapaxuki*, l'implication du colonel et de Rocio peut s'inscrire dans la logique de faire des alliés. Ce point sera analysé plus tard. À présent, nous verrons certains éléments de la mythologie huichole qui nous serviront à cerner la déité du Cerf, ainsi que la conception du Christ chez les Huichols. Par la suite, nous verrons brièvement en quoi consiste le calendrier rituel huichol de manière à situer la *Semana Santa*.

3. Univers mythologique :

Le but de cette section est d'élucider, brièvement, certaines notions de base qui caractérisent l'univers mythologique huichol ainsi que la pensée religieuse huichole.

Nous allons aussi présenter, plus particulièrement, la déité ancestrale du cerf puisque sa compréhension concerne la figure du Christ *Hapaxuki*.

a. La « trinité » huichole :

Selon Lemaistre⁹⁸, la « trinité » huichole, c'est-à-dire le complexe cerf-peyotl-maïs, est « emblématique » de la pensée mythologique huichole. Chacun de ces personnages sacrés joue un rôle central dans les récits mythologiques. Ils sont les protagonistes dans le récit de la création de l'univers, du pèlerinage, de la chasse et de l'avènement de l'agriculture. Le cerf, le peyotl et le maïs sont caractérisés par une identité fluide, changeante et perméable à celle des autres membres de la trinité. Lemaistre la définit comme une « identité plurielle »⁹⁹ où chaque personnage peut se transformer dans l'autre et partager certains de ses attributs.

Ainsi, selon la mythologie huichole, le cerf, le peyotl et le maïs s'engendrent les uns les autres, tout en restant séparés. De plus, ils sont parfois interchangeables dans les récits comme le manifeste le langage rituel : « Lorsque le chanteur dit *mari*, qui signifie littéralement « faon », il faut parfois comprendre qu'il parle du jeune maïs. »¹⁰⁰.

La mythologie explique par des récits imagés le lien étroit qui unit ces trois entités surnaturelles. Premièrement, le lien entre le peyotl et le cerf est illustré comme suit : le cerf, en mangeant ses bois (conçu comme du sang durci), laissa tomber par terre des restes et de ceux-ci naquirent des peyotls. Le peyotl a ainsi le pouvoir de donner la connaissance au chamane qui le mange puisqu'il est considéré comme faisant partie du corps du cerf qui est « corps de connaissance »¹⁰¹. Ailleurs, on trouve l'explication suivante du peyotl : c'est des pas du cerf que naquirent les peyotls ou « petites fleurs » du désert et c'est en suivant les empreintes du cerf dans le désert que le chamane trouve le peyotl. Ainsi, c'est le cerf, esprit tutélaire du chamane, qui montre au chamane où

⁹⁸ Lemaistre, 1991: 28.

⁹⁹ *Ibid.*

¹⁰⁰ Lemaistre, 2003: 137.

¹⁰¹ *Idem*: 240.

« chasser » le peyotl. Le peyotl est « chassé » à la flèche pour signaler qu'il est le cerf et c'est en le mangeant que le chamane entre en contact avec son esprit tutélaire.

Deuxièmement, contrairement au cerf et au peyotl, le maïs est féminin et donc sa relation avec ces deux êtres solaires et masculins est complémentaire. Le maïs est ainsi une jeune fille délicate et fragile qui grandit lors de la saison des pluies et elle a besoin du sang du cerf pour naître, c'est lui qui la fertilisera¹⁰². Cependant, il est dit qu'elle pousse comme le faon, durant la même période des pluies, et que ses feuilles naissent douloureusement comme les bois du jeune cerf.

En résumé, le cerf, le peyotl et le maïs sont, comme l'indique Lemaistre « dans un cercle de métamorphoses »¹⁰³ constantes. Cependant, au-delà des différentes formes et rôles qu'ils ont, ils agissent tous trois selon le même principe dominant du sacrifice.

b. Le sacrifice

Le sacrifice (aussi sous la forme d'autosacrifice) est un des principes moteurs de la mythologie huichole. Il est l'action rituelle qui renouvelle le cycle de la vie. En effet, les mythes affirment que la vie n'est possible que grâce au sacrifice, celui des ancêtres et celui des hommes. Le sacrifice est l'offrande ultime qui permet que le soleil jaillisse, grâce à l'auto-immolation d'un enfant¹⁰⁴, que le maïs pousse, grâce au sang du cerf, et que le peyotl naisse, grâce à l'autocannibalisme du cerf (qui mange ces cornes).

Fruit du sacrifice, le sang, surtout celui du cerf, est porteur de pouvoir. Il fertilise les terres agricoles et sert, de manière plus large, « à rénover la vie sur terre »¹⁰⁵. De plus, le sang¹⁰⁶ est nécessaire pour tous les rituels huichols, c'est à travers lui que les offrandes des pèlerins seront sacralisées : « La terre 'écoute' ce que lui disent ses 'descendants' (*nuiwari*) grâce à ces vecteurs privilégiés que sont flèches, cierges, et coupes enduites de sang sacrificiel, plus rapides à communiquer que la parole »¹⁰⁷.

Suivant l'exemple des déités, surtout celui du Cerf, les hommes, par l'action rituelle, se sacrifient (jeûnes et restrictions) et sacrifient (bêtes, argent et énergie) pour

¹⁰² Lemaistre, 1991 : 28.

¹⁰³ *Ibid*

¹⁰⁴ Ce sera relaté plus tard dans son ensemble.

¹⁰⁵ Lemaistre, 2003 : 108.

¹⁰⁶ Remplacé parfois aujourd'hui par le sang du bétail, qui n'est pas porteur de connaissance.

¹⁰⁷ Lemasitre, 2003 : 20.

participer au renouvellement de la vie. Le *cargo*, la charge rituelle est basée sur le modèle de sacrifice des ancêtres, tels qu'il est expliqué dans les mythes.

À présent, nous verrons de plus près le cerf, personnage central de la mythologie et essentiel à notre compréhension du Christ Cerf, *Hapaxuki Paritzika*.

c. Le Cerf dans la mythologie huichole :

Premièrement, la nature de la relation qu'entretiennent les hommes avec les déités est articulée en termes de liens de parenté. Les termes utilisés comme « père » ou « frère », ou dans le cas du cerf, « grand-frère », déterminent si la relation est proche, distante, solennelle ou familière. De plus, la nomenclature des ancêtres établit l'ordre de leur apparition et donc la hiérarchie qui existe entre eux.

Tamats (nom générique qui désigne la catégorie des cerfs) est difficile à cerner et à définir. Le cerf a une incroyable capacité de transformation et de dédoublement. Ainsi, il porte plusieurs noms, ce qui implique aussi qu'il est présent aux différents stades de la création. Quelques-uns de ces personnages sont les suivants : *Maxa Kwaxi*, le « bisaïeul »¹⁰⁸, le « guide des ancêtres », celui qui, au début des temps, aida à domestiquer le feu ; *Kauyumari*, il est celui qui permit la naissance du soleil et qui l'établit à la bonne distance des créatures ; puis, il y a *Paritzika*, le « plus grand de tous les cerfs », celui « à grandes ramures »¹⁰⁹, selon Benzi, c'est lui, parmi tous les ancêtres cerfs qui donna naissance au peyotl¹¹⁰. En ce qui concerne le Christ *Hapaxuki*, c'est sur le cerf *Paritzika* que nous allons nous attarder.

Paritzika, ou *maxa mate'awa*, est conçu comme celui à qui on doit demander la permission pour chasser le cerf. La relation avec *Paritzika* est de réciprocité. En retour des offrandes laissées et des rituels faits, il permettra que ses cerfs soient chassés. Avant la chasse, les Huichols demandent sa permission et déposent des offrandes à son *xixiki*, son oratoire, qui se trouve près du village de Tenzompa. *Paritzika* est aussi associé au vent, au feu, à l'étoile du matin, des éléments qui sont tous aussi liés au peyotl¹¹¹. Finalement, pour compléter le portrait de *Paritzika*, notons que, selon Benitez, il est aussi

¹⁰⁸ Denis Lemaistre, 2003 : 303.

¹⁰⁹ *Ibid.* : 35

¹¹⁰ Benzi, 1972: 122.

¹¹¹ *Idem.*

le propriétaire, au sens symbolique, des armes de chasse. Il est le patron des flèches, des arcs et de nos jours, des armes à feu : « [...] encore aujourd'hui quand naît un garçon, son père laisse au temple une flèche votive à laquelle il attache un arc, une flèche et une corde miniature pour que *Paritzika* le reconnaisse et, postérieurement, fasse de lui un bon chasseur. »¹¹² Par ailleurs, le cerf n'est pas uniquement considéré comme un être spirituel, mais l'animal tout entier est sacré pour les Huichols.

En effet, lors de la chasse, ce n'est pas uniquement son sang qui est récupéré, mais toutes les parties de l'animal sont réutilisées : sa peau sert pour le tambour du *mara'akame*, sa viande est séchée et ses ramures servent comme conduits de pouvoir. En effet, les ramures, qui font partie du « corps de connaissance » qu'est le cerf pour les Huichols, sont des puissants vecteurs de savoir : « Ses ramures, sa queue très perceptive, sont des *muwieris*, ces bâtons à plumes primordiaux, captant et transmettant les messages. »¹¹³ En conclusion, le cerf est le héros culturel des Huichols : il est leur guide dans leur parcours spirituel et leur sauveur dans les récits mythologiques. Il est l'allié du chamane et un modèle de connaissance et de sacrifice. Il est celui qui permet que la communication s'établisse entre les ancêtres et les hommes.

d. Conclusion:

Dans la section précédente, nous avons vu le caractère fluide des personnages mythologiques huichols. Dans la section suivante, nous verrons comment le mythe est une partie intégrale de l'action rituelle, tel qu'exemplifié par les rituels qui composent la *Semana Santa*. L'observation détaillée de la *Semana Santa* a été une partie importante de notre terrain en 2005. Dans le chapitre prochain, on exposera son déroulement détaillé, en incluant les nouveaux rituels « néo-indiens » qui s'y sont greffés. Le chapitre sur la *Semana Santa*, même si résultant des données recueillies sur le terrain, est encore une forme de « mise en contexte » au récit de Rocio sur le Christ *Hapaxuki* (chapitre 6). Cependant, il ne nous semble pas inutile d'exposer cette célébration dans son intégralité de manière à comprendre quel a été le rôle rituel donné à Rocio et comment ceci exemplifie son statut dans cette communauté.

¹¹² Benitez, 1968: 101.

¹¹³ Idem : 133.

Chapitre 5 :

La *Semana Santa* à *TateiKié*, San Andrés Cohamiata (2005):

La *Semana Santa* s'insère dans une logique cyclique et ne peut être complètement séparée des rituels qui composent l'ensemble du calendrier rituel. Dans un premier temps, on donnera un bref aperçu de ce calendrier de manière à situer cette célébration; deuxièmement, on verra brièvement l'origine de cette fête; troisièmement, son déroulement détaillé sera expliqué. Finalement, nous verrons les changements récents qui ont eu lieu de manière à souligner le caractère changeant et dynamique de cette célébration.

1. Le calendrier rituel huichol :

Temporellement, le calendrier rituel huichol commence durant les canicules de la saison des pluies qui tire à sa fin en août avec la fête nommée *mawarixa*. Cette fête représente symboliquement l'aube ou la naissance des ancêtres lorsque ces derniers sortirent des eaux primordiales. L'année rituelle finit au solstice d'été (juin) avec *namawita neixa*, qui marque la fin de l'ordre, de la journée et le début de la nuit et du chaos. À ce moment, les autorités centrales « retournent la table », c'est-à-dire qu'elles perdent tous leurs pouvoirs et les habitants de San Andrés se dispersent pour aller travailler leurs terres dans leurs *ranchos* aux alentours. Cette dissolution des autorités est nécessaire et marque la période de la nuit, des eaux d'où pourra naître la vie au cycle suivant¹¹⁴.

Les cérémonies religieuses se concentrent durant la saison sèche, saison de naissance et de maturation de la création au cours de laquelle il est propice de faire le pèlerinage à *Wirikuta*, de faire des offrandes et de demander le retour des pluies¹¹⁵. La saison des pluies, associée avec la forme liquide et amorphe de la création, est dédiée à semer et à s'occuper de la terre en préparation du cycle rituel de la saison sèche.

Chaque moment du cycle rituel marque une étape dans l'évolution continue de la vie : la naissance et la solidification des êtres sont suivies par leur maturation puis leur dissolution et retour au stade précréation. Comme l'explique Gutierrez, le cycle rituel est

¹¹⁴ Gutierrez, 2002: 138.

¹¹⁵ *Idem*: 142.

un tout formé d'un ensemble de rituels dans lequel chaque cérémonie dépend de et engendre la prochaine. Chaque cérémonie est un fragment du tout et c'est dans l'unité de leur fonctionnement que la perpétuité de la vie est assurée¹¹⁶.

Par ailleurs, à cette logique rituelle cyclique s'ajoute un dédoublement interne. D'une part, il y a le sous-cycle traditionnel des « danses » ou *neixa*, comme *hikurineixa*, « la danse du peyotl » et d'autre part, il y a le cycle chrétien associé aux *cargos* civils et religieux du centre administratif, dans notre cas, San Andrés Cohamiata¹¹⁷. Les deux cycles, opposés en de nombreux aspects, sont vécus comme étant complémentaires et la plupart des Huichols participent et sont impliqués dans les deux. Ces deux cycles se rejoignent au moment culminant de la fête de la *Semana Santa*. C'est la célébration de la résurrection du Christ, mais aussi celle du zénith, moment où le soleil atteint son point le plus haut durant l'équinoxe du printemps et marque ainsi la victoire de l'astre solaire sur la nuit.

2. La *Semana Santa* à TateiKié : un exemple de métissage religieux

La célébration de la *Semana Santa* est un mélange de rituels traditionnels (chants, danses et sacrifices associés au culte des déités) et de rituels honorant les saints et le Christ. Ces deux types de rituels s'entremêlent et se confondent pour ne former qu'un tout harmonieux qui reflète le métissage culturel de cette société.

Ce métissage religieux caractérise beaucoup de rituels des sociétés indigènes mexicaines qui ont subi, ce que Serge Gruzinski nomme, « le choc de la conquête »¹¹⁸. C'est ainsi que, durant la mise en scène rituelle de la semaine sainte, deux messages et deux cosmologies sont transmis et rejoués : d'une part, la Passion du Christ est véhiculée (version huichole) et, d'autre part, a lieu la lutte cosmique entre le Soleil, *Tau* « Notre Père », et *Nakawe*, le monstre de l'inframonde. Dans la section suivante, nous verrons comment le mythe s'actualise dans l'action rituelle.

Pendant la *Semana Santa*, deux camps s'opposent : d'un côté se trouvent ceux qui observent l'ordre ancien, diurne et cherchent à le recréer et de l'autre côté, se trouvent

¹¹⁶ *Idem*: 280.

¹¹⁷ *Idem*: 138.

¹¹⁸ Gruzinski, 1999 : 60.

ceux qui cherchent à l'abolir. Les rituels de la *Semana Santa* mettent en scène ce conflit, grandeur nature, entre le mercredi et le samedi de gloire.

3. Les acteurs rituels :

Le camp du Christ/Soleil est incarné par l'ensemble de la population, mais est surtout exemplifié par les pèlerins ou *peyoteros*. De la terre sacrée *Wirikuta*, ils rapportent les éléments nécessaires à la naissance du Soleil et à l'élévation du Christ. Ces éléments sont, principalement, le peyotl, l'eau sacrée des sources de *Tatei Matinieri*, « Mère-Terre » et le sang du cerf. Les *peyoteros*, par leur sacrifice durant le pèlerinage, sont porteurs de pouvoir et incarnent les déités solaires.

De l'autre côté, nous avons le camp de l'obscurité associé aux serpents, à la nuit et aux *Judios* (juifs). Ils incarnent le camp de *Nakawe*, le monstre tellurique contre lequel le soleil doit se battre avant de pouvoir jaillir à l'est. Les *judios* sont représentés par un groupe restreint d'individus choisis par le Conseil des Anciens. Ils portent un sabre en bois, sont habillés tout en noir, et ont le visage noirci à la cendre. Ils sont aussi nommés les « *xura'uxa yiwa* », ('étoile', 'peinture' et 'serpent') qui les désignent explicitement comme des êtres nocturnes et plus particulièrement comme les serpents aquatiques contre lesquels se bat le soleil dans l'inframonde. Tout au long de la *Semana Santa*, les *judios* mettent en valeur les caractéristiques associées à l'obscurité : sexualité démesurée, agressivité, désordre. Ainsi, les *Judios*, doublés de leur apparence, servent à rendre crédible la mise en scène rituelle de la lutte entre la lumière et l'obscurité.

4. Le déroulement chronologique de la *Semana Santa* (2005):

a. Mercredi : la flagellation.

Le mercredi soir a lieu, dans l'église du village, le rituel de la flagellation. Ce rituel, auquel nous n'avons pas assisté, est pour certains observateurs le début de la *Semana Santa*. Selon Lemaistre, ce rituel marque le moment de transition entre l'ordre diurne et l'ordre nocturne¹¹⁹. La plus grande partie de la communauté se réunit dans l'église et guidée par le *tatuwani*, le gouverneur, elle utilise des lanières de maguey pour se frapper le dos nu. Symboliquement, ce rituel illustre que l'expiation des fautes fait

¹¹⁹ Lemaistre, Kindl : 1999 : 195.

partie intégrante de la génération de l'univers. En effet, en suivant la logique du sacrifice qui opère fortement dans la pensée religieuse huichole, la flagellation est l'autosacrifice qui aide le soleil dans sa course souterraine vers l'est. De plus, selon Lemaistre, le fait que les Huichols utilisent du maguey pour se flageller témoigne de l'influence aztèque sur ce rituel et en fait même « une synthèse de pratiques antiques et d'influences franciscaines »¹²⁰.

b. Jeudi : La mort du Christ.

Aux premières heures du jeudi, sur la place centrale de *Tatei kie*, les tissus multicolores qui sont les « vêtements » des Christs, les toiles qui les protègent durant l'année, sont lavés par les femmes du village en préparation « au refroidissement »¹²¹ des Christs. Ces parures seront, par la suite, rangées dans des coffres et les Christs recevront, à la fin de la *Semana Santa*, de nouveaux habits pour débiter un nouveau cycle.

Dans le temple, les *xaturis*, chargés des Christs, et les majordomes descendent les différents crucifix de leurs autels. Dêvêtus, ils sont lavés avec de l'eau des sources de *Wirikuta* à l'aide de tomates coupées en demies¹²². Le Christ *Hapaxuki* est lavé très soigneusement par l'épouse du *marak'ame encargado* Angel. Tous les Christs sont, par la suite, couchés par terre et recouverts de nouvelles toiles attachées par des rubans. Les toiles et les rubans sont ornés de fleurs de papier, chacune représentant le nombre d'années de *cargo* complétées par le *mara'akame*. Ce geste symbolique de recouvrement des crucifix représente « l'endormissement » du Christ et est un moment considéré particulièrement sacré puisqu'il symbolise le passage au règne de la nuit¹²³.

Les responsables déposent, ensuite, sur les montagnes de toiles, de *jicaras* (demi-courges séchées) contenant des peyotls venant de *Wirikuta* et des pièces de monnaie. Ces offrandes servent à « nourrir » les Christs à les soutenir pendant leur « sommeil ». Certains participants au rituel recevront, en sortant du temple, un morceau de ce peyotl en guise de communion avec les *peyoteros*.

¹²⁰ Lemaistre, Kindl : 1999, 196.

¹²¹ Selon, Lemaistre, les Huichols ne parlent jamais de « mise à mort » mais caractérisent la mort des Christs comme un « refroidissement » ou un « endormissement ». (1999, 196).

¹²² Selon Lemaistre, la tomate serait un symbole pour un cœur ouvert et donc les figures religieuses seraient, analogiquement, lavées avec du sang régénérateur (Lemaistre, Kindl : 1999, 196).

¹²³ Symboliquement, c'est aussi le moment où le Soleil commence son voyage dans l'inframonde.

À la fin du rituel, lorsque les Christs ont été « enterrés », on enterre aussi les *varas del tatuwani* ou bâtons de pouvoirs du gouverneur qui symbolisent l'autorité et le pouvoir des autorités centrales. Par ce geste, il est établi que, suite à la mort du Christ, la loi de la communauté est aussi morte : c'est à présent les *judios* qui vont gouverner.

À la sortie du temple, ces derniers sont en poste. Maîtres des lieux, ils imposent une série de prohibitions : le jeûne jusqu'à midi, aucun déplacement hors du village, pas de travail, aucune boisson alcoolisée, ni jeux, ni danses, ni aller se laver au ruisseau. Toute infraction sera sanctionnée par quelques heures au *cepo*, petite cellule sale, sombre et froide dans laquelle les puces abondent. Les prohibitions marquent le règne de l'obscurité, mais elles soulignent aussi le deuil collectif et le recueillement en prière de la communauté face à la mort du Christ.

Vers cinq heures de l'après-midi a lieu le premier *via cruci* de la *Semana Santa*. Les différentes figures du Christ, enveloppées dans leurs tissus, sont portées par leurs responsables dans une procession solennelle. Cette dernière s'arrête aux quatre points cardinaux, marqués par des croix, aux extrémités du village. Puis, tout le monde se regroupe au point central, au milieu de la place principale, avant de rentrer dans le temple. Durant la procession, les *judios* courent autour des gens en criant des insultes et en frappant leurs sabres les uns contre les autres. Finalement, les Christs regagnent leur place sur le sol du temple et sont veillés toute la nuit par la communauté.

En même temps, les *peyoteros* entament toute la nuit, depuis « la maison communale », le *Kawitu*. Ce chant raconte la naissance du Soleil et sert à donner des forces au Soleil et au Christ dans leur lutte commune contre l'obscurité.

Les Christs, incluant *Hapaxuki Paritsika*, sont veillés toute la nuit par leur responsable. Angel demanda à Rocio de l'aider dans cette tâche rituelle qui consiste à s'asseoir à l'avant de l'église, près ou sur l'autel, devant la statue recouverte du Christ *Hapaxuki* et à allumer les cierges et à asperger d'eau bénite les personnes venant prier sur ce Christ.

c. Vendredi de deuil

Durant cette journée, les figures du Christ sont toujours « endormies », les responsables continuent à les veiller et les interdictions mises en place par les *judios* sont encore en vigueur. Vers cinq heures de l'après-midi a lieu le deuxième *via cruci*. Celui-ci se déroule comme le précédent.

La nuit du vendredi, comme celle du jeudi, est une nuit de veille. Les rituels s'intensifient puisque, en plus du chant continu des *mara'akate*, il y a aussi des mini pèlerinages entre le temple et les cinq points cardinaux (les quatre directions et le centre) de la place centrale. Cette dernière est remplie de feux de bois autour desquels les gens veillent en attendant l'aube et la résurrection du Christ qui, pour les Huichols, n'a pas lieu le dimanche, mais le samedi (c'est le cas pour de nombreuses communautés indigènes).

Autour des feux de bois, on retrouve aussi des pèlerins qui dansent sans arrêt au son de petits violons grinçants, et qui, par ce sacrifice physique, cette « prière », soutiennent le Soleil et le Christ dans leur lutte. La place principale se remplit aussi d'animaux (de moutons et de vaches) attendant nerveusement d'être sacrifiés à l'aube. À nouveau, Angel et Rocio veillent sur le Christ *Hapaxuki*.

Juste avant l'aube, la communauté se rassemble autour des *mara'akate*, qui chantent toujours le *Kawitu*. La communauté et ses visiteurs s'assimilent au groupe de *peyoteros* pour former une alliance qui pourra contrecarrer la force des *judios* et de *Nakawe*, le monstre des ténèbres.

Aux premiers chants des coqs, les *peyoteros*, suivis par toute la communauté, se dirigent vers le temple pour déloger le pouvoir des *judios*. Une fois arrivée devant le portail fermé du temple, la communauté le pousse pour forcer son entrée et pénétrer dans le temple. C'est un moment euphorique, rempli d'émotions puisqu'il représente le « sauvetage » du Christ des mains des *judios*. Peu après que les portes aient été forcées, la foule se rue dans le temple en criant joyeusement, s'adressant au Christ, « *Nantanieri !* », « Lève-toi ! ». En même temps, des trio de musiciens Huichols entrent dans le temple pour « réveiller » les Christs au son de leur musique *ranchera* (du nord du Mexique), la « préférée » des Christs : C'est la Résurrection !

d. Samedi de Gloire

C'est le temps de rendre grâce au Soleil et au Christ pour avoir vaincu l'obscurité et rétabli l'ordre. C'est aussi le temps de faire des sacrifices. Les sacrifices sont, pour les Huichols, l'offrande aux ancêtres de ce qu'ils ont de plus précieux : le bétail, leur « capital »¹²⁴. Par ailleurs, les sacrifices marquent aussi le renouvellement de la vie, d'un cycle, ce qui correspond durant la semaine sainte au nouveau Soleil et la renaissance du Christ. C'est un moment chargé de pouvoir, le zénith du rituel. Depuis la raréfaction des cerfs dans la sierra, le sang de bétail remplace celui des cerfs. Le sang des bovins, comme l'eau de *Wirikuta*, est porteur de pouvoir et de bénédictions, mais pas de sagesse.

Après l'entrée spectaculaire de la foule dans le temple, les responsables religieux « déterrent » les figures du Christ et les replacent sur leurs autels pour marquer la réinstallation de la loi et de l'ordre. L'espace central du temple est nettoyé en vitesse par des femmes, et des feuilles de palmes sont mises par terre. Les responsables des Christs montent alors sur les marches de l'autel et aspergent la foule euphorique d'eau bénie. Par la suite, après la sortie de la foule, le centre du temple est dégagé et une trappe est ouverte. Un à un les taureaux apeurés sont amenés dans le temple pour y être égorgés rituellement par les *mara'akate*. Une partie de leur sang est recueillie dans des coupelles ou *jicaras* et le reste est déversé dans le trou qui, symboliquement, est une manière de fertiliser directement la terre.

Puisqu'il y a plusieurs sacrifices en même temps, il y a aussi des bêtes qui sont égorgées sur la place centrale autour de la croix. C'est le cas notamment de la vache qui fut offerte à *Hapaxuki*. Cette dernière est traînée au centre de la place et la statue du Christ est placée en face d'elle. Juste avant de l'égorger, le *mara'akame* fait une prière et offre au Christ du chocolat noir, qui est ensuite mis dans la bouche de la bête¹²⁵.

Le sang recueilli, dans toute sorte de récipients, sert premièrement à fertiliser la terre et à bénir les offrandes et les lieux sacrés de *Tatei Kie*. Les *mara'akate* membres du Conseil des Anciens et les *peyoteros* seront aussi bénis avec une goutte de sang sur chaque joue. Après le sacrifice, Angel fait un parcours complexe à travers tout le village, suivi d'un garçon portant une cuvette en plastique remplie du sang de la vache sacrifiée.

¹²⁴ Lemaistre, 2003 : 35

¹²⁵ L'offrande de chocolat est un héritage des Aztèques pour qui il était la nourriture des Dieux et valait tellement que sa graine, le cacao, était monnaie courante. (Lemaistre, 2003 : 100)

Il va aux quatre points cardinaux, à la maison des autorités, au feu central, à la croix, à la maison communale, etc. Ce sang « fertilisera » aussi des graines de maïs qui seront plantées dans un champ communautaire et dont la récolte sera, en partie, offerte à *Hapaxuki* pour « nourrir » le Christ.

e. Samedi après-midi la fête et la danse

Tous les ans, depuis l'arrivée du Christ *Hapaxuki* à San Andrés, le samedi après-midi a lieu une autre sorte de danse en honneur de ce Christ. Cette nouvelle danse, d'inspiration aztèque, est faite par des Mexicains métis. Cette dernière est un « nouveau rituel » venant se greffer à la *Semana Santa* huichole.

En 2005, la troupe de danse était constituée d'environ trente-cinq danseurs, de différents niveaux d'habilités. Pour l'occasion, ils revêtirent leurs plus beaux costumes de « guerriers aztèques », confectionnés par eux-mêmes, faits de peaux de bêtes peintes de couleurs vives, ornées de plumes colorées et décorées de symboles variés.

Toute la communauté est conviée pour cette danse. Elle a lieu en face du temple sur la place centrale, se déroule en un cercle ordonné et dure environ une heure. Dans un coin, un autel improvisé pour *Hapaxuki* est érigé, on y pose des offrandes traditionnelles: encens, maïs, tabac, tequila et chocolat.



Figure 6 : Le profil du chamane Don Chema regardant la danse aztèque avec le Christ *Hapaxuki*. (Marquez, 2000).



Figure 7 : Autel pour le Christ *Hapaxuki*, encore enveloppé de ses nouvelles toiles
(Marquez, 2005)

Le « capitaine » de la troupe guide la danse et vient au centre, par moment, pour exécuter des pas plus sophistiqués. À l'occasion, un des danseurs peut entamer un chant de louange aux déités aztèques en même temps qu'il danse. Pour la semaine sainte, une pièce en honneur du Christ *Hapaxuki* est chantée.



Figure 8 : Danseurs entrain de se préparer (Marquez, 2000)



Figure 9 : Danseurs entrain de danser (Marquez, 2000)

Les Huichols, agglutinés autour des danseurs regardent avec amusement et curiosité ces danses colorées qui mettent en avant une image exotique de l'Indianité. Cette image, ainsi que cette danse seront analysées dans le prochain chapitre.

5. Transformations contemporaines de la *Semana Santa* :

Denis Lemaistre a eu l'occasion d'observer plusieurs célébrations de la semaine sainte à *Tatei Kie*¹²⁶. L'auteur caractérise ce rituel comme étant en constante évolution et le décrit comme étant un moment, « [...] où s'exprime des processus de redistribution, réappropriation, et même de réinvention du message chrétien, où l'apparente fusion 'synchrétique' s'articule avec le caractère dynamique [...] du métissage culturel. »¹²⁷ Lemaistre cherche à dégager « la dimension diachronique : l'évolution du rituel »¹²⁸ et les changements qui en ont découlé.

Parmi les changements significatifs dans le déroulement de la fête de la semaine sainte que Lemaistre a constatés, nous regarderons la participation accrue des *peyoteros* et des visiteurs aux rituels pascaux.

¹²⁶ Lemaistre et Kindl, 1999.

¹²⁷ *Idem* : 180.

¹²⁸ *Ibid.*

Les premiers rapports ethnologiques, au début du siècle, notent que le pèlerinage à la terre sainte de *Wirikuta* se faisait toujours, « selon le cycle cosmologique classique »¹²⁹, au début de la saison sèche, soit entre la fin du mois d'octobre et le début du mois de novembre. Ainsi, les pèlerins ne participaient pas activement aux cérémonies nocturnes de chants et de veille du jeudi et du vendredi de la semaine sainte, ni aux sacrifices bovins du samedi de Gloire. Ils étaient présents, mais leurs cérémonies de réinsertion au sein de la communauté étaient finies. Ainsi, ils ne faisaient pas partie des « acteurs » du rituel pascal.

Par ailleurs, le *peyotl* consommé lors de la *Semana Santa*, ramené du désert en novembre, n'était jamais frais. Ils étaient offerts aux autorités sous la forme d'un collier de *peyotls* secs qui devaient, par la suite, être broyés pour être consommés en infusion. Il en résultait que seulement les autorités et les *mara'akate* en recevaient, mais pas l'ensemble de la communauté.

De nos jours, et ceci depuis récemment selon Lemaistre, le pèlerinage à *Wirikuta* se fait aux premiers jours du carême (février ou mars). Ce changement entraîne plusieurs conséquences : premièrement, le jeûne des pèlerins dans le désert est en correspondance avec celui de la communauté de *Tatei Kie* durant le carême, ce qui unit les deux groupes et renforce la complémentarité des deux cycles rituels. Deuxièmement, le retour des pèlerins coïncide ainsi avec le début de la semaine sainte, de manière à ce qu'ils puissent offrir du *peyotl* frais aux autorités. Ces dernières, à leur tour, peuvent redistribuer la récolte à toute la communauté du village, qui entre dans un état d'euphorie collective.

Symboliquement, ceci souligne la solidarité et même la communion de la communauté de *Tatei Kie* avec les *peyoteros*. Ces derniers, revenant de la terre où naît le Soleil, sont chargés de son pouvoir : ils sont *maïve* ou délicats. Dans cet état sacré, les pèlerins et la communauté qui a communié avec eux par la consommation rituelle de *peyote*, soutiennent l'astre solaire dans son parcours dans l'inframonde et dans sa lutte contre la nuit.

L'arrivée et la réinsertion des pèlerins dans le cycle rituel au moment de la semaine sainte les transforment en acteurs centraux dans la lutte cosmique rituelle. Lemaistre va jusqu'à parler de cette réinsertion comme un véritable « rite de

¹²⁹ Lemaistre et Kindl, 1999 : 192.

passage »¹³⁰ supplémentaire pour les pèlerins : en tant qu'acteurs divins, ils sont reçus comme les représentants des ancêtres qui aident le Christ à ressusciter et sont donc considérés comme des « vrais » Huichols, fidèles au culte des ancêtres et aux coutumes.

Politiquement, selon Lemaistre, ce changement dans la date du retour des pèlerins est aussi une stratégie des autorités centrales pour garder un œil sur les pèlerins, qui sont un important contre-pouvoir : « les autorités centrales entendent 'réintégrer' les groupes de *peyoteros* en récupérant le pouvoir solaire que ceux-ci détiennent et en contrôlant leurs tendances centrifuges. »¹³¹ Finalement, les pèlerins soulignent la fin de leur pèlerinage par de nombreux sacrifices bovins, ce qui a, au cours des années, augmenté la moyenne des sacrifices faits lors de la *Semana Santa*, renforçant ainsi un rituel qui était déjà présent à cette fête. À présent, voyons quel a été l'impact de l'accroissement des visiteurs à cette célébration.

Le résultat sur la *Semana Santa* de l'ouverture des voies d'accès, autoroute et piste d'atterrissage, au monde moderne est la venue de « l'étranger », Mexicain ou autre, à la fête. Chaque année, il y a en moyenne entre vingt et soixante visiteurs qui viennent « voir » la fête renommée de la *Semana Santa huichola*. À cause des difficultés pour se rendre à *Tatei Kie* (seize heures de route depuis Guadalajara ou une heure en mini avion amateur depuis Tepic), il y a peu de simples curieux. On trouve plutôt des gens admiratifs des coutumes indigènes; ils veulent goûter à l'expérience rituelle, spirituelle et peut-être aussi au *peyotl*. Selon Lemaistre, on peut les regrouper selon trois grandes catégories : les « mystiques », les « chercheurs » et les « artistes »¹³². Face à cette affluence, les autorités de la communauté de *Tatei Kie* ont dû apprendre à gérer ce tourisme ethnologique.

Le tourisme a été géré comme une ressource à exploiter et ainsi il y a une contribution monétaire obligatoire à payer pour ceux qui veulent « participer » à la fête : c'est le « droit d'entrée »¹³³ à *Tatei Kie* durant la *Semana Santa*. De plus, depuis 2004, un site a spécialement été aménagé, à l'extérieur du village, pour y regrouper les touristes. Ce campement a son responsable qui vérifie que tout le monde a payé sa part. De plus, cet endroit est aussi devenu une source de revenus pour les membres de la communauté :

¹³⁰ *Idem*.

¹³¹ Lemaistre et Kindl, 1999 : 193.

¹³² Lemaistre, 2003, p. 35.

¹³³ Lemaistre, 1999, p.179.

les femmes huicholes y préparent des repas pour les étrangers peu habitués à cuisiner à l'air libre et les artisans s'y rendent pour vendre leur production. Cependant, la principale source de revenus pour la communauté demeure la contribution monétaire exigée dès le début de la semaine. Celle-ci est gérée par les autorités traditionnelles et elle est directement réinvestie dans la fête et dans l'achat de bêtes pour les sacrifices du samedi.

Par conséquent, la présence étrangère et sa participation économique sont venues accroître le poids d'un des éléments du rituel, servant ainsi de moteur à l'évolution de ce dernier : la « rationalité économique [derrière la gestion des dépenses] ne fait que parachever l'inscription de plus en plus profonde du sacrifice bovin dans le rituel Huichols »¹³⁴.

6. Conclusion :

Le déroulement actuel de la fête de la *Semana Santa* s'inscrit à l'intérieur d'un calendrier rituel plus vaste et comme nous l'avons vu, cette fête « chrétienne » est un échelon dans le processus spirituel des Huichols. Nous avons aussi vu, au cours de la description des phases de la *Semana Santa*, qu'il y a un déroulement ritualisé qui correspond aux épisodes mythologiques dans lesquels chaque élément engendre le prochain. Chacune des étapes est une performance qui réactualise les mythes au niveau collectif permettant ainsi à toute la communauté de participer au renouvellement du cycle rituel. C'est le zénith, le moment où la lumière la plus intense se manifeste. L'association entre le Soleil et le Christ est une mise en parallèle entre la résurrection, victoire sur la Mort, et la naissance du Soleil, victoire sur la Nuit. Par ailleurs, nous avons aussi vu les changements récents apportés à cette fête, tels qu'ils ont été soulignés par Lemaistre.

Dans le chapitre suivant sera reconstruite, en détail, l'histoire du Christ *Hapaxuki* à l'aide des témoignages des personnes qui ont participé et participent encore à la perpétuation du culte à cette figure. De plus, nous verrons dans quelles circonstances et pour quelles raisons un nouveau rituel « néo-indien » est venu se greffer à la fête traditionnelle de la *Semana Santa* huichol.

¹³⁴ *Idem.*

Chapitre 6 :

Témoignages

1. Le témoignage¹³⁵ de Rocio Echevarria :

Le chapitre suivant a pour objectif de reconstruire l'histoire du Christ *Hapaxuki* ; son émergence, sa sortie de la *Sierra*, puis finalement son parcours de retour chez les Huichols. On utilisera principalement des extraits de témoignages oraux pour réaliser cette reconstruction.



Figure 10 : Rocio avec des Huichols de la communauté devant son ancienne maison à San Andrés (Marquez, 1999)

Comme nous l'avons mentionné dans l'introduction, c'est lors de ce séjour prolongé parmi les Huichols (1972-1978) que Rocio rencontra le Colonel, Osvaldo Ramos Vasconcelos.

Après de nombreuses années d'engagement auprès des Huichols, Rocio se décrit comme étant une « *huicholera* »¹³⁶, c'est à dire, une personne qui a été fascinée, « *encantada* » par les Huichols et leur culture et dont la mission de vie actuelle est d'œuvrer pour leur bien-être et pour la protection de leurs traditions. Selon Rocio, le colonel exemplifiait ceci et c'est en suivant son modèle qu'elle est devenue une vraie « *huicholera* ».

¹³⁵ Oraux et écrits, d'après les entrevues faites à Guadalajara en avril 2005 et d'après des extraits de son introduction au livre du Colonel, 1981.

¹³⁶ Mot qu'elle utilise elle-même pour se décrire.

L'histoire du Christ *Hapaxuki* est fortement liée à l'histoire du Colonel Vasconcelos. Voici comment Rocio raconte cette histoire.

a. Histoire du *teniente coronel* :

Selon Rocio, Osvaldo Ramos Vasconcelos arriva parmi les Huicholes à l'âge de seize ou dix-huit ans en tant que simple soldat de l'armée mexicaine. Envoyé en poste dans la région, il habitait dans une caserne à quelques kilomètres du village de San Andrés. Nous ne savons pas comment, mais le jeune soldat sympathisa avec les Huichols de la communauté voisine, San José.

D'après les témoignages de Rocio, il semblerait qu'à San Andrés, Osvaldo Ramos Vasconcelos aurait fait la connaissance de Cólás qui fut le chamane le plus renommé de San Andrés. Son importance fut telle, en tant que *leader* politique et spirituel de la communauté, que sa photo est encore accrochée, de nombreuses années après sa mort, dans le bureau du gouverneur¹³⁷. Ainsi, ce jeune militaire serait devenu l'apprenti de ce grand chamane¹³⁸. À travers son cheminement, Osvaldo Ramos Vasconcelos aurait appris la langue et les coutumes huicholes. De plus, c'est probablement sous la tutelle de Cólás qu'Osvaldo Ramos Vasconcelos est allé à *Wirikuta* et a complété son apprentissage de quinze ans pour devenir chamane.

Dans le prologue au livre écrit par le colonel sur les rites et croyances huicholes, Rocio décrit la personnalité d'Osvaldo Ramos Vasconcelos ainsi que l'évolution de son statut auprès des Huichols :

Depuis ses débuts en tant que simple soldat, le *teniente coronel* visita la zone huichole et à plusieurs reprises « la *Sierra* lui parla ». Au début, il aidait les Huichols à faire la tradition (*la costumbre*), c'est-à-dire, il allait visiter les lieux sacrés qu'avaient parcourus les ancêtres et il y déposait des offrandes. [...] Quand j'ai connu le *teniente coronel*, il me traita tout de suite comme sa fille, ceci facilita mon entrée aux sessions du Conseil des Anciens et ma participation aux festivités annuelles. Durant ces dernières, il jouait le rôle de second dans le chant du chamane. Le *teniente coronel* avait le rôle de répéter le chant du chamane et tous l'écoutaient avec grand respect, en plus, il possédait déjà l'instrument de pouvoir nommé *muwieri*¹³⁹. Grâce au *teniente coronel*, je suis entrée en contact

¹³⁷ C'est aussi la photo que l'on voit dans la figure 3 de l'introduction.

¹³⁸ Lemaistre raconte qu'il a rencontré un chamane métis, mais ce dernier contrairement au colonel, était un orphelin qui fut adopté à un jeune âge par une famille huichole et qui grandit à la *Sierra*.

¹³⁹ Les *muwieris* sont des bâtons taillés auxquels on attache des plumes d'aigle, ils servent pour guérir, pour entrer en communication avec les déités et signalent l'autorité atteinte par un chamane.

avec la cosmologie indienne et j'ai commencé à comprendre le rôle du Huichol en tant que serviteur de la création. [...]

Colás fut le dernier chamane qu'a eu *Tatei-Kié* (San Andrés Cohamiata). Il était le chamane qui représentait le pouvoir traditionnel huichol ainsi que son gouvernement. Un peu avant sa mort, il me demanda que je parle avec le *teniente coronel* parce qu'il souhaitait que ce dernier lui « passe »¹⁴⁰ ses plumes. C'est à ce moment que j'ai réalisé le pouvoir qu'avait Osvaldo, parce que, comment était-ce possible qu'un chamane indien demande qu'un métis lui « passe » ses plumes? Le chamane établit son pouvoir grâce son *muwieri*, qui lui donne le pouvoir de l'Aigle. L'homme façonne son pouvoir à travers son *muwieri*, qui est le véhicule de son pouvoir. Colás fut mon patient, et j'ai été la dernière personne qui fut avec lui avant qu'il ne décède. Le *teniente coronel* fit le rituel des plumes et Colás est mort peu après.

Dans la citation précédente, le chamane Colás demanda que le colonel lui « passe »¹⁴¹ son *muwieri*, ceci nous pouvons l'interpréter comme un signal, non seulement à Rocio, mais à toute la communauté, du pouvoir spirituel qu'avait atteint son apprenti. En effet, ce dernier geste vint confirmer un certain prestige et vint renforcer son autorité. Cette autorité se refléta dans l'implication du colonel autant dans les affaires politiques de la communauté que dans les affaires religieuses.



Figure 11 : Photo du colonel entre deux chamanes à San Andrés. Source : Rocio Echevarria, 1972.

¹⁴⁰ Littéralement : « *que viniere a pasarle sur plumas* »

¹⁴¹ La signification précise reste ambiguë, s'agit-il de lui « passer les plumes » dans le sens de faire un rituel avec ses plumes ou de les passer comme un legs?

b. Un allié militaire :

Le colonel, tout en étant un chamane accompli, continua à monter en grade au sein de l'armée mexicaine. Rocio l'explique ainsi :

Le Colonel Oswaldo, appelé simplement *teniente coronel* était un homme complètement accepté par la communauté, au point qu'il participait au Conseil des Anciens, qui d'ailleurs, acceptait ses suggestions. Il aidait au sujet des problèmes de type agraire qui existent depuis la nuit des temps. Il proposa, devant le Conseil, la construction de la route qui mène de San Andrés jusqu'à Huejuquilla el Alto, Jalisco, ce qui se déroula durant le mandat du président Luis Echeverria Alvarez.

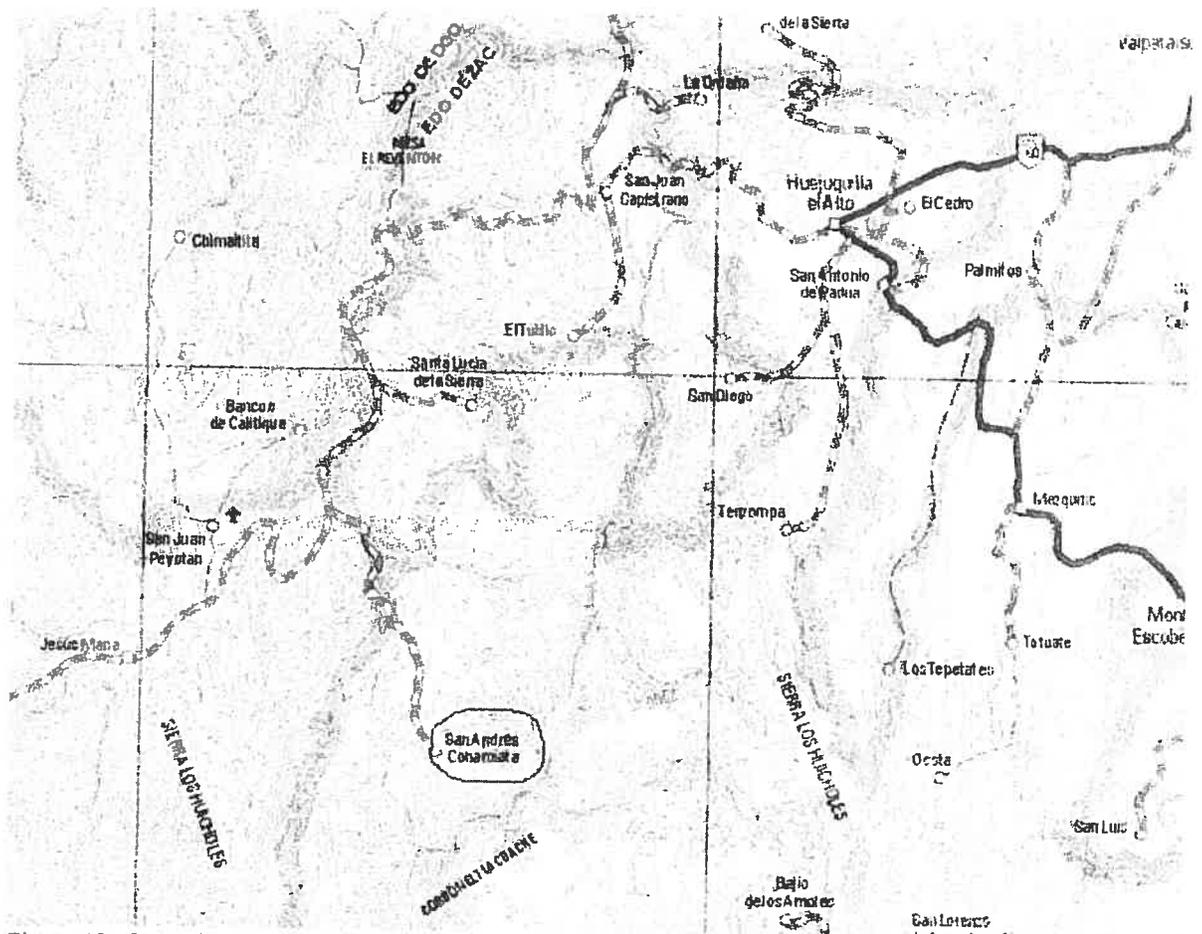


Figure 12 : Carte de la région : <http://www.maps-of-mexico.com/jalisco-state-mexico/jalisco-state-mexico-map-b2.shtml>, janvier 2006.

Le *teniente coronel* était un homme avec une forte personnalité. Il prenait des initiatives qui étaient acceptées par les Huichols sans protestations. Quand la construction de la route commença, il y eut une forte réaction de rejet de la part des intellectuels qui pensaient qu'à travers ce projet les portes au monde indigène huichol seraient ouvertes et que, par conséquent, tout ce que ce monde avait de sacré serait violé. Par opposition, le *teniente coronel* sentait que l'Indien serait

capable d'affronter les risques de cette ouverture et qu'il serait aussi capable d'assumer les décisions à prendre face aux conséquences de l'impact technologique.

[...]

En 1971, le président Luis Echeverria Alvarez ouvrit les frontières indiennes. À ce moment, Osvaldo Ramos Vasconcelos se trouvait dans un haut poste à l'état major présidentiel et investi de la confiance du président, il mena à bout le projet de construction de la route

Ainsi, le colonel exerçait son pouvoir et son influence sur plusieurs fronts. Le colonel devint un allié stratégique pour les Huichols. En occupant un poste d'autorité au sein du gouvernement, il pouvait utiliser son influence ainsi que son immunité au profit des Huichols ; chose qu'il fit dans l'histoire du Christ *Hapaxuki* qui suit.

2. Histoire du Christ *Hapaxuki* :

a. Le Christ de Tenzompa.

Comme nous l'avons déjà mentionné, les Huichols, lors de la chasse sacrificielle, s'arrêtent à l'oratoire de *Paritzika*, dans le village oriental de *Tenzompa*, pour y laisser des offrandes et pour demander que la chasse soit fructueuse. Lors de ce rituel, les Huichols allaient aussi rendre visite au saint patron de l'église de la *Soledad*¹⁴². Le colonel aurait été parmi ceux qui allaient voir ce Christ. Rocio l'explique ainsi :

Le colonel accompagnait les Huichols à Tenzompa, lieu où se trouvait un temple nommé la Soledad, où demeurait *Hapaxuki*. Lors de ces voyages, ils apportaient des offrandes à *Hapaxuki* parce qu'ils disaient qu'*Hapaxuki* leur portait chance lors de la chasse au cerf.¹⁴³

Ainsi, un culte existait déjà en l'honneur de ce crucifix ancien, assimilé à la déité de la chasse. Il nous a été impossible de savoir depuis quand ce culte était en place, mais il demeure qu'à un certain moment, le crucifix connu comme *Hapaxuki*, (litt. *Santo Domingo*) fut subtilisé par le colonel de cette chapelle, puis son iconographie fut transformée.

¹⁴² Nom de l'église elle-même.

¹⁴³ Extrait d'entrevue, San Andrés, 19 mars 2005.

b. Appropriation et protection :

Selon Rocio, le crucifix de *Santo Domingo* avait fait des « miracles » pour les Huichols. Ces derniers l'auraient considéré comme étant à eux et se le seraient approprié. De plus, il y aurait eu la menace de la guerre des *Cristeros* (1926-1930) dans la région, ce qui aurait motivé encore plus le colonel à sortir le crucifix de sa chapelle. Ce n'est que par la suite que son iconographie aurait été altérée :

Ce Christ se trouvait au fond du temple de la Soledad, c'était un Christ tout à fait ordinaire. Je pense qu'il était crucifié sur une croix, je ne pense pas qu'il ait eu d'autres symboles synchrétiques, ceux-ci furent mis après.¹⁴⁴ [...]

Les Huichols sortent le Christ. Le colonel et les Huichols déterminent qu'il ne sera plus crucifié sur une croix, mais plutôt qu'il sera mis sur les ramures d'un cerf encerclé de plumes, ils se dirent : « S'il est pour chasser le cerf alors nous allons le mettre sur des ramures et s'il est guérisseur alors nous allons lui mettre des plumes. »¹⁴⁵



aparruki

Figure 13 : Figure du Christ *Hapaxuki*,
Source : Kalman Muller,
(*Xurawe Temai*), 1992, Guadalajara, Jalisco, Mexico,

¹⁴⁴ Extrait d'entrevue, Guadalajara, 1 avril 2005.

¹⁴⁵ Idem.

Comme nous l'avons déjà noté, pour les Huichols, le *mara'akame* est autant le gardien spirituel que politique de son peuple. Il est plausible que le colonel ait suivi ce rôle et ait agi pour la protection des coutumes et, par extension, des figures religieuses importantes pour les Huichols. Malheureusement, nous n'avons pas assez d'informations pour confirmer qu'il existait une menace réelle envers ce crucifix. Nous n'avons pas d'autres sources pour nous assurer que la guerre *Cristera* a été la raison principale de l'enlèvement de *Santo Domingo*. Cependant, si c'est le cas, dans le contexte historique de la *Cristera*, le colonel, en tant que militaire haut gradé, avait une position privilégiée d'immunité pour s'appropriier le crucifix. Son poste lui donnait un alibi parfait pour sortir le crucifix de la chapelle. En agissant, en concordance avec la politique anticléricale de l'État¹⁴⁶, il n'aurait pas été soupçonné de prendre quelque chose au nom des Huichols.

c. La question territoriale :

Lemaistre mentionne dans son livre (2003) que ce fut le colonel qui reprit le crucifix des Huichols mais, il propose plutôt la lutte territoriale comme motif du « vol » du crucifix (voir citation page 19¹⁴⁷).

Ainsi, pour Lemaistre le vol de la figure du Christ *Hapaxuki* est une forme de réappropriation symbolique de territoires perdus aux métis :

Au cours du XIXe siècle, les Huicholes doivent abandonner aux métis leurs villages orientaux : Tenzompa, la *Soledad*, San Nicolas. Là aussi, il est remarquable que la pratique rituelle et le chant gardent une mémoire obstinée de ces territoires perdus. Le *santito* (en fait un petit crucifix) de l'église de Tenzompa a été récemment récupéré par les *Huicholes* au terme d'une longue odyssée. « Le prêtre s'en occupait mal », accusent-ils. Récupérer de la sorte le saint patron de Tenzompa, c'est aussi maintenir le souvenir de la légitimité du droit huichol sur un village aujourd'hui occupé par les métis.¹⁴⁸

Dans cette explication, ni Rocio, ni le colonel ne sont mentionnés. Cependant, nous pouvons supposer qu'ayant participé à cette « odyssée », il aurait agi « pour maintenir » les droits ancestraux des Huichols et donc, en tant que protecteur des droits territoriaux huichols. Ainsi, par la réappropriation et de surcroît, par la modification de

¹⁴⁶ Voir mise en contexte historique.

¹⁴⁷ Lemaistre, 2003 : 206

¹⁴⁸ Lemaistre, *op.cit* : 23.

l'iconographie du crucifix, les Huichols se seraient réapproprié, symboliquement, le site sacré de la déité *Paritzika*.

Pour récapituler, le colonel aurait contribué activement dans la lutte de pouvoir entre métis et Huichols et il aurait utilisé son statut de militaire pour aider ces derniers à sauvegarder *Hapaxuki* des *Cristeros*. Ensuite, il aurait aussi contribué au refaçonnement de l'iconographie de cette figure et l'aurait transformé en Christ-Cerf.

d. Voyage hors de la Sierra :

Le récit de Rocio se poursuit pour nous expliquer que le colonel emmena, ensuite, chez lui, à Mexico, le Christ *Hapaxuki* pour le maintenir en sécurité. La statue demeura là au-delà de la mort du colonel en 1981. Rocio, qui habitait à Guadalajara, visita le colonel à de nombreuses reprises et témoigne qu'il créa chez lui un autel « vivant » pour le Christ *Hapaxuki*. Tous les jours, à cet autel, le colonel faisait un rituel par lequel à l'aide de ses *muwieris*, il transférait le pouvoir du soleil dans la statue. De plus, le colonel, selon le modèle de relation chamanique avec les ancêtres, « nourrissait » le Christ *Hapaxuki* par des offrandes de tabac, de peyotl, d'alcool et de chocolat. Jusqu'à la mort du Colonel, les Huichols rendaient visite régulièrement au Christ *Hapaxuki* pour lui apporter des offrandes.

e. L'héritage de Rocio :

Au moment où le colonel tombe gravement malade suite à une crise cardiaque, le mari de Rocio, Kalman Muller est sollicité par un journal de Guadalajara pour écrire un livre sur les Huichols. Cependant, il était déjà dans les préparatifs pour quitter le Mexique. Ainsi, il proposa que ce soit le colonel qui écrive ce livre. Cette proposition fut très importante dans les derniers jours de la vie de ce dernier parce qu'il avait interprété son infarctus soudain comme un retour forcé du monde des esprits, voie sur laquelle il était engagé avec l'esprit de son chamane Cólás (décédé huit ans avant). Selon sa logique, il aurait encore une dette non payée envers les déités et ce sont celles-ci qui l'auraient empêchée de compléter son chemin.

Dans le prologue, cité plus haut, Rocio raconte comment fut résolue la crise existentielle du colonel :

Ma relation avec le colonel s'est poursuivie jusqu'en 1981. Lors de la semaine sainte de cette année-là, j'ai su que le *teniente coronel* avait souffert d'un infarctus. En arrivant à l'hôpital militaire de Guadalajara, je l'ai vu qui sortait, alité, de l'unité de thérapie intensive : on lui avait mis un régulateur cardiaque.[...]

Le *teniente coronel* me dit qu'il allait sur le chemin des esprits avec, pour guide, le chamane Cólás et que tout d'un coup, une main le retint et puis il se réveilla en thérapie intensive. Il ne comprenait pas pourquoi on ne lui avait pas donné la permission de continuer le chemin. [...]

Le *teniente coronel* commença à pleurer dans sa chambre de l'hôpital militaire et dit : « Pourquoi m'ont-ils ramené, j'étais déjà sur le chemin? » Je n'ai pas su quoi lui répondre. Je suis arrivée chez moi attristée. Mon mari Kal Muller avait la responsabilité d'écrire un livre sur les Huichols, cependant, il ne pouvait pas l'écrire, car il allait partir vivre en Indonésie. Je lui ai raconté ce qui était arrivé au *teniente coronel* et il proposa que ce fut ce dernier qui écrive le livre sur les Huichols étant donné la reconnaissance qu'il avait dans le monde huichol.

Le jour suivant, je suis allée à l'hôpital et j'ai fait la proposition de Kal au *teniente coronel*. À ce moment, il comprit que sa dernière mission était d'écrire ce qu'il avait appris sur la cosmologie huichole. Il se mit à écrire le livre sur les Huichols. [...]

J'allais le voir tous les jours à l'hôpital et un jour il me dit : « Ma fille, je vais te demander quelque chose de spécial : il faut que tu rendes *Hapaxuki* aux Huichols, mais je te demande de ne pas le rendre au temple de la Soledad parce que là-bas personne ne va se rappeler de lui, je pense même qu'il doit déjà y avoir un autre Christ. Tu le rends aux Huichols, car il leur appartient ».

À ce moment, il finit son livre, il me remet le cahier dans lequel il avait écrit même sur la page couverture et le jour suivant on m'annonce qu'il est mort.¹⁴⁹

Selon le témoignage reçu par Lemaistre, le colonel mourut jeune¹⁵⁰ sans avoir complété son chemin. Mais, il demeure que grâce à Rocio, « sa fille », le colonel put quitter ce monde en paix sachant qu'elle rapporterait le Christ *Hapaxuki* aux Huichols et qu'elle ferait tout pour publier son livre.

Cependant, le voyage du Christ *Hapaxuki* de retour à la *Sierra* n'aura lieu que 11 ans après le décès du colonel (1992):

Quand le Colonel est mort, une des choses qu'il me dit, c'est que je devais être très attentive à ce que le Créateur allait me dire, et que tout ce qu'Il allait me dire,

¹⁴⁹ Entrevue enregistrée sur la route allant à San Andrés, 19 mars 2005.

¹⁵⁰ Environ 74 ans.

je devais y croire. Le Christ (*Hapaxuki*) devait se préparer pour retourner à la *Sierra*, mais entre temps, il allait rester chez la veuve (du Colonel) et que je ne pouvais pas le lui ôter parce que le Christ n'avait pas encore « dit » qu'il voulait sortir de chez elle. Le moment venu, lorsque le Christ voudrait revenir à la *Sierra*, il parlerait. Onze ans sont passés, Geronimo, mon fils est né. Un jour, la veuve m'appela et me dit qu'elle n'était plus capable de rentrer chez elle, le Christ l'effrayait, il ne veut plus être chez elle, il est temps que j'aille le chercher.

f. Continuation du culte au Christ *Hapaxuki* :

En 1992, Rocio alla chercher le Christ *Hapaxuki* chez la veuve du colonel et le rapporta chez elle. Elle lui dédia une chambre et lui érigea un autel « vivant »¹⁵¹ suivant les indications du chamane Don Chema, son *compadre*¹⁵²:

Nous sommes allés le chercher et je l'ai mis chez moi. José Maria m'a préparé pour que je puisse faire le rituel à son autel. Il me dit comment il fallait que je m'occupe de lui, comment je devais ramasser les rayons du soleil, avec le *muwieri*, les faire pénétrer dans son cœur, puis les faire sortir pour les rendre au soleil, pour permettre que ce dernier renaisse.

Ainsi, entre début 1992 et avril 1992, Rocio devait préparer le voyage de retour à la *Sierra* ainsi que sa réception au sein des autorités huicholes. En effet, Rocio devait s'assurer qu'il y aurait une communauté d'accueil et un majordome pour prendre en charge le Christ :

J'ai écrit aux communautés de Santa Catarina, Tuxpan, San Sébastian et San Andrés pour voir qui allait être en charge d'*Hapaxuki*. Les Huichols de Santa Catarina me dirent qu'ils avaient déjà un autre *Hapaxuki*, car quand celui-ci avait disparu, ils en firent un autre. [...] José Maria (Don Chema) était intéressé à prendre la charge d'*Hapaxuki*, à le garder et c'est alors qu'on a organisé le voyage.

¹⁵¹ Les photos de cet autel sont celles qui se trouvent dans l'introduction.

¹⁵² Le parrain de son fils.

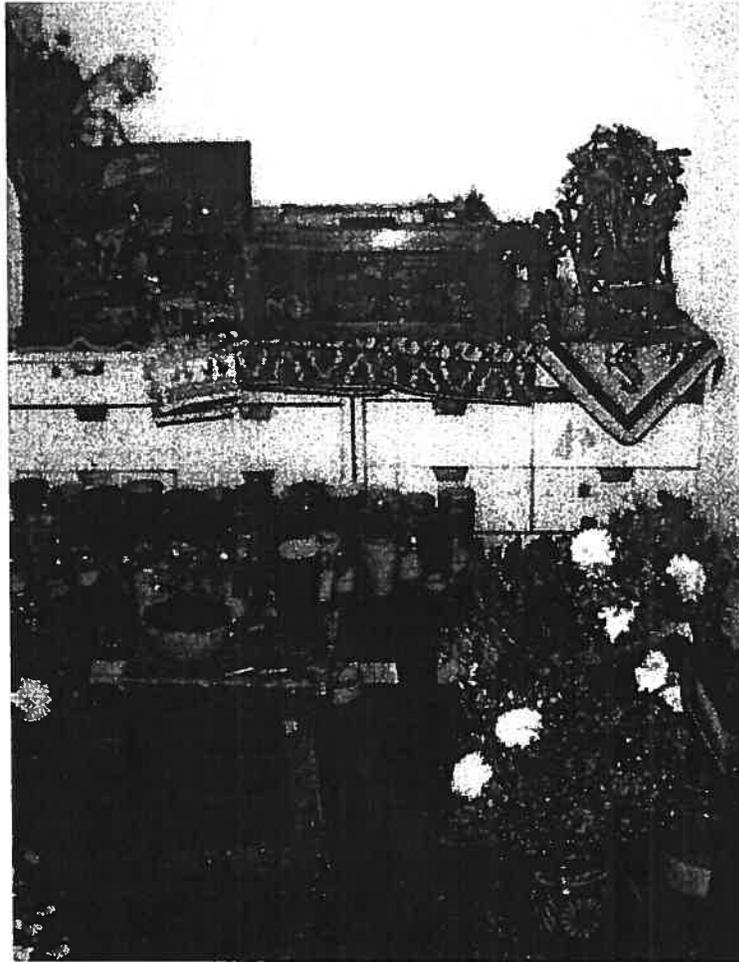


Figure 14 : Autel à *Hapaxuki* chez Rocio, Jimena Marquez, Guadalajara, 1992.

Durant ces mois de préparation, Rocio contacta des gens, surtout des amis, pour l'aider dans le voyage. Cependant, d'autres personnes vinrent chez elle juste pour rencontrer le Christ *Hapaxuki*. Parmi ces personnes se trouvent Ramiro, le chef de la troupe de danseurs aztèques et le Padre Manzano. Ramiro fut invité chez Rocio par sa collègue infirmière et voulut tout de suite s'intégrer à l'expédition :

Angeles me présenta Ramiro, ce dernier vit le Christ et me demanda de lui permettre d'offrir des danseurs à *Hapaxuki*. Le Colonel m'avait dit que tout ce qui se manifesterait devrait être, alors je ne pus refuser et j'ai accepté. Ainsi, Ramiro amena Raul et toute sa famille de danseurs (pour danser lors de la *Semana Santa*).

Les danseurs aztèques en question sont ceux qui ont instauré la tradition de faire une danse pour le Christ *Hapaxuki* lors de la semaine sainte huichole. La première année, ils n'étaient que quatre jeunes adolescents à faire cette danse puis, au fil des années, leur troupe s'est garnie. Dans le chapitre suivant, nous analyserons plus en détail qui ils sont et quel a été l'impact de leur présence au sein de cette fête¹⁵⁷.

L'autre personne qui fut frappée par la figure du Christ *Hapaxuki* fut le Père Manzano. Cependant, ce prêtre Jésuite, ami des danseurs, contesta l'autorité de Rocio en tant que gardienne du Christ *Hapaxuki* :

Le Père Manzano aperçut *Hapaxuki* et resta stupéfait. Par la suite, il essaya de se l'approprier, car, tu sais, l'image d'*Hapaxuki* est un symbole qui tue, tu le vois et tu perds tous tes moyens, c'est un pouvoir incroyable qui se dégage de ce Christ. Alors, le Père Manzano essaya de réclamer la responsabilité sur *Hapaxuki* parce que, selon lui, il était le prêtre et non moi. Cependant, ceci n'était pas ce qui avait été convenu, l'arrangement était ce que je te raconte depuis tantôt, c'est que c'était à moi que le colonel avait confié cette charge, et ce, même sans que je sois chrétienne ou que j'adore Jésus.

Le Père Manzano était terrible, il arrivait tous les jours soûl parce qu'il était alcoolique, et dans cet état il faisait une cérémonie à *Hapaxuki*, finalement, il fit une dernière cérémonie pour dire au revoir au Christ, par la suite nous l'avons ramené à San Andrés.

g. Réinsertion du Christ *Hapaxuki* à *Tatei Kie*.

Le retour historique à la *Sierra* du Christ *Hapaxuki* a eu lieu à la *Semana Santa* de 1992¹⁵⁸. Rocio avait invité les danseurs ainsi que plusieurs amis pour l'aider dans ce voyage. La veille du départ, nous étions une vingtaine de personnes à être prêtes à partir pour la *Sierra*, mais Don Chema¹⁵⁹ n'était toujours pas là :

Nous devons partir au petit matin le jour suivant (samedi) et Don Chema (le chaman José Maria) n'était toujours pas là, les seuls à être arrivés étaient les danseurs, Viviane, Jimena et ma nièce, *la pica*, parce que même mes propres enfants ne voulaient pas m'accompagner. La nuit avant notre départ, un chamane de San José, Eusebio, sonna à la porte. Il était venu nous accompagner sans même que je l'appelle ou que je lui demande. Juste avant notre départ, Eusebio fit une cérémonie pour *Hapaxuki* devant son autel. Nous étions prêts à partir, il était 4 h, samedi.

¹⁵⁷ Ils seront aussi mentionnés ci-dessous, mais l'analyse de leur mouvement viendra plus tard.

¹⁵⁸ Voici une explication plus détaillée du même épisode raconté dans la première partie de l'introduction.

¹⁵⁹ Le chamane désigné comme futur *encargado* du Christ *Hapaxuki*.

Rocio raconte le parcours à travers la *Sierra* de la manière suivante :

Dès qu'il est monté dans la voiture, Eusebio commença à jouer du violon¹⁶⁰. *Hapaxuki* se trouvait à l'arrière de la voiture dans une boîte en verre. Nous nous sommes dirigés vers *Huejuquilla* (Jalisco) où nous avons dormi, dans les autos, près de la rivière. Le jour suivant (dimanche), nous sommes partis pour San Andrés, le chemin était très difficile et pour nous donner des forces, nous avons bu une bouteille de tequila en chemin.

Personnellement, je me souviens de la durée et de la rudesse du chemin, entre Huejuquilla el Alto¹⁶¹ et San Andrés, il y avait environ quatorze heures de route et celle-ci était en très mauvaise condition. À de nombreuses occasions, on a dû descendre des voitures pour que celles-ci passent, vides, des ponts fragiles en poutres de bois. Finalement vint l'arrivée historique du Christ *Hapaxuki* et de son convoi à San Andrés :

Arrivés à San Andrés (en soirée), nous avons dormi à l'extérieur du village, comme le font les *hikuritamete*¹⁶². À ce moment, je sortis *Hapaxuki* sur le toit de la voiture pour qu'il prenne de l'air. En suivant la coutume, nous sommes restés aux frontières du village. Vers neuf heures du matin du jour suivant, les Huichols sont venus nous rendre visite. [...] Beaucoup de gens sont venus à notre rencontre. Nous avons apporté beaucoup d'offrandes : des toiles, des bougies, de la tequila, du fromage, des cigarettes.

[...]

Le pèlerinage d' *Hapaxuki* (vers le village) commença. Moi et Geronimo en avant, derrière nous, les *kawiterutsixii*¹⁶³, puis les *wainaruris*¹⁶⁴, puis les danseurs aztèques puis le reste des gens. Il y avait beaucoup de pleurs parmi les (Huichols) gens. [...] Par la suite, le *Tatowani*¹⁶⁵ et les autorités traditionnelles nous ont reçus et nous ont indiqué où nous pourrions installer notre campement. Le mois précédent, une somme de mille pesos¹⁶⁶ avait été envoyée pour la construction du *xiriki* (oratoire) d'*Hapaxuki* dans le temple et c'est là qu'ils le placèrent. [...]

Quand moi j'ai rendu le Christ, ils me donnèrent une charge rituelle, moi qui était *antichrétienne*¹⁶⁷. Quand je vivais là et que la semaine sainte arrivait, je quittais la *Sierra*. Je ne savais vraiment pas ce j'allais devoir faire, ni en quoi consisterait ma charge rituelle.

¹⁶⁰ Jouer du violon est un art nécessaire à tout chamane puisque c'est l'instrument qui accompagne leur chant.

¹⁶¹ Voir figure précédente.

¹⁶² Les pèlerins.

¹⁶³ Les membres du Conseil des Anciens.

¹⁶⁴ Les danseurs huichols.

¹⁶⁵ Le gouverneur de San Andrés.

¹⁶⁶ Les mille pesos mentionnés plus haut furent le fruit des offrandes faites à l'autel chez Rocio.

¹⁶⁷ Rocio explique qu'elle était allergique à tout ce qui avait à voir avec la religion catholique, que ce soit ses officiants, ses symboles ou ses fêtes.

Le Christ *Hapaxuki* allait participer aux rituels de Pâques pour la première fois. Le Conseil des Anciens conféra le *cargo* du Christ *Hapaxuki* à Rocio comme aide du *marakame* Don Chema pour cinq ans (1992-1997)¹⁶⁴.

Par ailleurs, selon la tradition huichole ce sont les enfants, en raison de leur pureté, qui ont la charge rituelle des saints. Ainsi, si Rocio était venue sans son fils, elle n'aurait pas pu rendre le Christ *Hapaxuki*. Cet élément soulignait pour Rocio à quel point toute cette aventure était orchestrée depuis l'invisible par *Hapaxuki* :

Chema m'avait dit : « tu es enceinte et ton fils a une charge rituelle », ceci il me le raconta avant même que la veuve ne m'appelle. Je suis allée à l'hôpital et quand Chema est arrivé, Geronimo est né. À ce moment, il y avait de la grêle qui entrait par la fenêtre de ma chambre, alors Chema baptisa Geronimo « grêle » (en huichol) et il naquit avec un signe, une malformation à l'oreille.

Huit mois plus tard, la dame (la veuve) m'appela pour que je rende le Christ, et ce ne fut qu'à la Sierra qu'on me dit que ce sont les enfants qui doivent remettre les saints, parce qu'ils sont purs et que ce sont les parents qui doivent les aider. C'est pour ça que Gero est né, pour que je puisse rendre *Hapaxuki*.

Après avoir rendu le Christ *Hapaxuki* aux autorités huicholes, Rocio rentra à Guadalajara. À son retour de la *Sierra*, elle allait découvrir que le Père Manzano n'avait pas oublié le Christ *Hapaxuki*.

h. Conversion de Rocio et reconceptualisation du Christ *Hapaxuki*:

Deux mois après la fin de la semaine sainte, Rocio découvrit, à travers une amie, que le Père Manzano avait mis sur pied, à Guadalajara, une pièce de théâtre dont la vedette principale était *Hapaxuki*. Les motivations qui ont mené le Père Manzano à monter cette pièce restent obscures. Il n'en demeure pas moins que cette pièce illustre « qu'*Hapaxuki*, le Christ des Huichols acceptait tout le monde ». Cet épisode avec le Père Manzano, comme le raconte Rocio, s'avérera être un élément déclencheur dans sa future conversion au Christianisme et son dévouement au Christ *Hapaxuki* :

La pièce était jouée par les jeunes garçons de la troupe de danse d'*Hapaxuki*. J'ai dit à Ramiro (le chef de la troupe) : « Qu'est-ce qui se passe? Il y a une pièce sur *Hapaxuki* et personne ne m'a invité. Moi je vous ai invités de bon cœur pour que vous vous joigniez à moi et qu'ensemble on rende le Christ aux Huichols. ».

[...]

¹⁶⁴ Charge qui fut renouvelée en 1997 pour un autre mandat de 5 ans.

Par la suite, j'ai appelé le Père Manzano et je lui ai dit :

- Père, le *mariotoma*, mon camarade (Don Chema), celui qui est en charge d'*Hapaxuki* vient d'arriver. Je voudrais que vous mettiez de côté huit billets pour nous. Nous allons venir voir la pièce avec les médias.

- Écoute, Rocio, ce qui se passe c'est qu'ils ne vont pas comprendre cette pièce de théâtre, elle est moderne.

- Écoutez, il n'y a pas de modernité en ce qui concerne cette figure. Vous êtes en train de déformer l'image d'un Christ. En plus, c'est pour lui faire accepter ce que votre Église n'a pas pu accepter, l'homosexualité. Il y a seulement un Christ, et vous vous prétendez qu'*Hapaxuki* est un autre Christ. Je vous dis bien qu'il y a un seul Jésus Christ, celui qui s'est sacrifié pour nous et qui est mort sur la croix.

L'accusation que lançait Rocio au père était basée sur une description qu'elle avait eu du contenu de la pièce :

[...] Dans la pièce, ils jouaient tous nus, sans même un linge, puis une femme, vêtue d'une peau de tigre, les fouettait. Lorsque les jeunes garçons se tordaient au sol sous les coups de fouets, apparaissait Raul¹⁶⁹ en tant qu'*Hapaxuki*. Il avait une couronne de plumes et, en guise de croix, les ramures d'un cerf. Les garçons, à quatre pattes, se dirigeaient vers lui. Depuis le sol, ils lui enlevaient le linge [...] et le laissaient nu comme eux. Ainsi finissait la pièce et c'était très choquant pour les gens.

Suite à la menace de Rocio de dénoncer la pièce aux médias, le père Manzano se vengea :

Cette nuit, de retour chez moi, l'esprit pervers du père Manzano est entré en moi. Il a failli me tuer. Il m'a ensorcelé.[...] Il m'a possédé. Tu ne peux pas savoir ce que c'est, c'est comme si on te tue, on s'approprie ton âme. Je suis devenue folle pendant cinq ans, je savais que c'était lui (le père Manzano) parce que je le sentais en moi, je passais des jours et des nuits sans dormir avec une sensation du Mal en moi, c'était horrible.

Un jour, je me sentais mourir. Je ne pouvais presque plus respirer, alors je suis allée chez Ana Paula (une amie) pour lui confier Geronimo. Ana Paula a eu très peur en me voyant. Chez elle, il y avait un pasteur chrétien, Ramiro Torre Blanca. Il me prit et commença à prier dans le langage du Saint-Esprit (*lenguas*). Moi, je ne savais même pas ce que signifiait parler ainsi. Il dit : « Rocio est Ta fille, aie compassion d'elle, prends-la. » À ce moment, toute l'angoisse s'est évanouie et Ramiro me dit : « Je vais te préparer pour pouvoir représenter Jésus.» Pendant cinq ans, j'ai pris des cours (sur la Bible) avec Ramiro, puis il est mort.

¹⁶⁹ Danseur principal de la troupe.

Rocio décrit cette possession comme un mal nécessaire à sa renaissance spirituelle, ce qui, par la suite, transforma sa relation et sa compréhension du Christ *Hapaxuki* :

Ce qu'il y a de plus beau, c'est que de cette maladie (possession), j'ai ressurgi. Par la suite, je me suis mise à composer et chanter des louanges dans lesquelles je dis: « En pensant à Toi, je suis née à nouveau, je suis née en Toi. » Tous mes symptômes sont partis et j'ai découvert une force impressionnante en moi. Maintenant, je défends Jésus et j'accepte tous, car tous sont les enfants de Dieu. Je ne peux pas mettre en doute les homosexuels. Je ne suis pas venue pour juger, cette tâche est celle de Dieu.

En parallèle, Don Chema était venu la voir pendant cette période de maladie spirituelle et il avait interprété ses symptômes différemment :

Chema me dit, pendant les cinq ans où j'étais folle :

- *Comadre, Hapaxuki* va nous tuer parce que nous ne sommes pas en train d'accomplir notre devoir envers lui.
- Mais, comment ça ? Je l'ai déjà retourné !
- Mais, ça ne suffit pas.
- Mais, que dois-je faire d'autre ? Je ne suis pas Huichole, quelle est la charge rituelle que je dois accomplir.
- Il faut que tu apprennes à Le connaître.

Pour le chamane, la "folie" de Rocio correspondait à une faute rituelle, à un manque de sa part dans l'accomplissement de son *cargo*. Cependant, dans le cheminement de Rocio, la relation mystique, intérieure au Christ ne se développa pas dans la tradition huichole. Elle se fit, paradoxalement, dans le protestantisme.

En effet, elle devint, suite à sa possession, une croyante fervente de la Bible sous la tutelle du pasteur protestant Ramiro Torre Blanca. Ceci eut un fort impact sur sa conception de la figure du Christ *Hapaxuki*. Pour elle cette figure serait une représentation du Christ Biblique et non plus du Christ cerf. Ainsi, le Christ *Hapaxuki* n'était plus celui du colonel, celui qui était aussi *Paritsika*.

Pour illustrer ceci, nous pouvons voir comment Rocio décrit sa relation avec le Christ *Hapaxuki* :

Moi, quand je prie *Hapaxuki*, je ne le regarde jamais. Je pars vers l'infini et c'est là-bas que je fais ma prière. Je ne veux pas offrir ma prière à une image faite par l'homme. [...] C'est très difficile pour moi de donner du pouvoir au bois. Je me suis faite chrétienne comme Jésus l'était, en tant que juive, et je ne peux pas donner du pouvoir aux objets faits par l'homme.

La loi de Moïse dit : « Ne t'agenouille pas devant une image parce que Dieu est très jaloux ». C'est une des choses les plus difficiles pour moi. Quand je suis face à *Hapaxuki*, je prie ainsi :

« Oh Père, permets qu'*Hapaxuki* te représente, ne permets pas que l'objet soit perçu comme ta totalité. » [...] Je ne veux pas adorer le bois, je suis Jésus, celui dont j'ai lu la vie, celui qui m'a enseigné, celui qui est en moi. Je ne veux pas penser que si je ne vois pas l'image d' *Hapaxuki* alors je ne peux plus croire.

En 1997, après cinq ans de *cargo*, le Conseil des Anciens renouvela la charge rituelle de Rocio et de Don Chema. En 2002, Don Chema demanda de continuer à avoir cette charge, ce qui était inédit, car la tradition veut qu'il y ait une rotation des chamanes en charge des Christs. Par contre, Rocio fut libérée de toute responsabilité.

Cependant, même lorsque son mandat se termina, Rocio se sentait encore "la protectrice" du Christ *Hapaxuki*. En effet, suite à sa conversion, sa relation avec le Christ s'était renforcée et en 2004, elle mit son rôle de gardienne en action.

i. Une figure d'autorité parmi les Huichols :

Selon la tradition huichole, les *encargados* sont nommés pour une période de cinq ans et en principe celle-ci est non renouvelable. Durant ce mandat, ils ne peuvent être remplacés sauf en cas de décès. En 2004, le changement qui eut lieu fut brusque. Il se déroula pendant la *Semana Santa* et fut le résultat direct de l'intervention de Rocio auprès des autorités traditionnelles. Elle vint se plaindre à elles que Don Chema n'accomplissait pas les rituels dû à *Hapaxuki*. Rocio réclama un changement immédiat de responsable força les autorités à rectifier la situation :

Il a été difficile pour moi de pénétrer l'enceinte des autorités. Il y avait beaucoup de Huichols, les *peyotos* venaient d'arriver. Moi j'étais très angoissée, alors j'ai préféré aller voir directement Geronimo ¹⁷⁰ :

- Geronimo, où est *Hapaxuki* ? Pourquoi n'est-il pas dans le temple ?
- Parce que José Maria dit qu'il lui appartient.
- Amène-moi José Maria. Envoie un messenger et dis-lui qu'il m'amène José Maria. On me l'amène et je lui dis :
- José Maria, tu dis que le Christ est à toi. Qui t'a dit que le Christ est à toi? Est-ce que c'est parce que personne ne le veut? Si c'est le cas, alors je le prends tout de suite avec moi et je le ramène au temple de la Soledad d'où il vient. Et si vous voulez m'emprisonner dans le *cepo*¹⁷¹ alors, vous allez devoir m'y mettre avec *Hapaxuki*.

¹⁷⁰ Geronimo est un Huichol qui était aussi très proche du Coronel.

¹⁷¹ Cellule dans la maison du gouvernement qui sert de prison locale.

Suite à ce témoignage, Rocio expliqua pourquoi elle avait senti que c'était sa responsabilité de demander un changement de majordome :

Je n'ai jamais cessé d'aller aux festivités de la *Semana Santa*, je l'ai toujours veillé, c'était ma charge, je suis devenue comme le garde du corps d'*Hapaxuki*. Je devais être vigilante pour m'assurer que les choses étaient bien faites. Mais quelle chose étrange, comment sais-je moi si les choses sont bien faites ou pas, puisque la tradition que je suis en train d'apprendre (le protestantisme) n'est pas celle qui est mise en pratique ici.

Cependant, je connaissais quand même le rituel, et je continue à connaître le rituel, et je continue à protéger *Hapaxuki* puisque c'est la nature de quelqu'un qui a été mise sur le chemin. Notre Père m'a mise sur le chemin parce que c'est Lui qui te met sur le chemin et te dit, « Ceci n'est pas en train de bien se faire » et Il te donne aussi la force de confronter (ceux qui ne sont pas en train de faire les choses.)

En réfléchissant à comment elle avait agi, elle ajouta :

En 2004, les Huichols se sont rendus compte que je parlais avec la Vérité et je leur ai dit que je n'acceptais pas, ni pour une minute, que l'on ne respecte pas la tradition pour *Hapaxuki*. Je leur ai dit que, ou bien on respecte la tradition, ou bien je l'emporte avec moi, et comme les gens me connaissent, ils savaient que je tiendrais parole. Ainsi, ils nommèrent Angel et Silvino les nouveaux majordomes. Ceci a été fait en dehors du temps (en dehors du cycle de cinq ans). C'est pour ça qu'à ce moment, ils ont fait le changement, parce que je les ai menacés, mais ce n'était pas moi, c'était l'Esprit de Dieu qui le faisait.

j. Conclusion :

Le récit de Rocio sur le Christ *Hapaxuki* est un récit de l'histoire de cette figure, mais il est aussi son récit de vie, ce qui fait que ces deux histoires sont presque inséparables. L'ensemble de cette histoire double témoigne de la foi inébranlable qu'a Rocio dans le « pouvoir » de ce Christ (et ceci s'applique à la période avant et après sa conversion). Tout au long du parcours, il y a des miracles qui se produisent, des « choses inexplicables » qui prouvent que tout est orchestré par le Christ *Hapaxuki*.

Par ailleurs, cette version des faits peut être complétée, nuancée et mise en relation avec la vision huichole des faits telle qu'illustrée par le récit de Benancio, ainsi que par les explications des chamanes de *TateiKie*.

3. La vision huichole du Christ *Hapaxuki* : le témoignage de Benancio.

Dans la sous-section suivante, Benancio énonce une perspective plus critique à l'endroit du colonel, de Rocio et des chamanes huichols en général. Par ailleurs, ceci nous permettra aussi de voir la conception et la relation qui existe entre lui et le Christ *Hapaxuki Paritzika*, ce qui nous donnera peut-être des pistes sur la conception huichole de cette figure.

a. Un Huichol traditionnel?

Premièrement, Benancio se décrit lui-même; deuxièmement, il explique qui est *Paritzika* et raconte des épisodes de chasse. Troisièmement, il explique l'enlèvement du Christ de Tenzompa et expose les dangers de la manipulation d'un objet religieux.

Benancio vient d'une communauté qui se trouve à la périphérie de la *Sierra* huichole. Les communautés sont très acculturées puisque ce ne sont pas les autorités traditionnelles qui sont au pouvoir, mais bien les métisses. Dès son jeune âge, il apprit l'espagnol. En contraste avec les Huichols de San Andrés, il parle et s'exprime très clairement dans sa deuxième langue. Il a aussi une expérience de vie riche puisqu'à la recherche de travail, il a sillonné tout le territoire mexicain et a vécu dans de nombreuses capitales régionales comme Tepic, Guadalajara et Zacatecas.

Il déplore l'acculturation de son peuple et la négligence avec laquelle certains font les rituels. Il a un regard plus extérieur sur sa culture que ceux issus des communautés isolées, ce qui lui permet d'être, par moments, admiratif et, à d'autres, extrêmement critique. Il nous expose une vision non idéaliste des chamanes et des labours de la tradition huichole. Dans ce premier extrait de conversation, Benancio décrit son rapport à la tradition huichole :

Benancio: Avant que nous ayons été *jicareros* (pèlerins), je ne croyais pas vraiment en notre tradition...en tout cas, pas profondément.

Jimena: Ton père ne te l'avait pas enseignée ?

Benancio: Mon père était croyant. Nous faisons la fête, mais on la faisait très superficiellement, elle n'était pas comme à San Andrés. San Andrés est le lieu, où, je pense, s'accomplit le plus rigoureusement la coutume.[...] C'est peut-être que les *guadalupanos*, nous sommes devenus plus comme des *teiwari*. On n'avait même pas de centre cérémoniel...par contre, à San Andrés, il y a beaucoup de

rituels et ils les font vraiment. Ceux de Nayarit font les rituels aussi, mais, de manière plus improvisée, en laissant aller la rigueur, tandis qu'ici tout est fait de manière très ordonnée.

b. Explication de *Paritzika* :

Dans les extraits suivants, Benancio nous explique la nature de la déité *Paritzika* et son rôle dans la chasse :

Paritzika veut dire celui qui peut disparaître et se transformer en tout, il peut prendre la forme de toutes les choses et c'est pour ça qu'il est *Paritzika*. "*Pari*" veut dire « ce qui disparaît », ce qui « devient » le vent, puis se retransforme en autre chose. C'est *Paritzika* qui disparaît et devient tout, c'est ça la signification de *Paritzika*.

Si *Paritzika* ne veut pas qu'on tue le cerf, alors nous ne pourrions pas le faire. C'est ce que j'essaye de t'expliquer : le vent effacera ses traces et même s'il y en a, nous ne les verrons pas, notre vue deviendra courte, les yeux nous pleureront et personne ne pourra le voir.

En ce qui concerne *Hapaxuki*, voici comme Benancio l'explique :

Hapaxuki se transforme en cerf, en *xurawe* (étoile du matin), en *tüwe* (tigre), en *maiwe* (le sacré ou le savoir), il se transforme en feu, il se transforme en tout et c'est pour ça qu'on l'appelle *Hapaxuki Paritzika*.

c. Épisodes de Chasse :

Benancio a vécu plusieurs épisodes de chasse, il nous raconte deux d'entre eux de manière à illustrer la relation qu'établissent les pèlerins¹⁷² avec *Paritzika* durant ce rituel :

1) Une fois, nous avons passé quinze jours sans pouvoir chasser. À cette occasion, beaucoup de chamanes ont chanté. Tous les trois jours, un chamane différent chantait, jusqu'à ce qu'ils y passent tous. Jusqu'à ce que celui auquel on s'attendait le moins fit « voir » les choses. C'est pour cette raison qu'ils nous demandent : « Qu'est ce que vous avez rêvé, racontez-nous, parce que c'est comme ça que nous allons pouvoir chasser. » Alors, un enfant dit : « Voici ce qui s'est passé, un monsieur est arrivé, il nous a fait peur, il était venu pour nous gronder, pour nous fouetter, il venait à cheval. » Par la suite, les chamanes ont interprété le rêve : « C'est *Paritzika*, c'est *Santo Domingo* ou *Hapaxuki* ». Il voulait qu'on fasse un toit (pour son oratoire), à côté de Tenzompa. [...] Tout près de la Soledad, il y a un petit monticule, c'est sur celui-ci que nous avons construit son *xiriki*, (oratoire) et que nous lui faisons des offrandes. Ils nous ont dit (les

¹⁷² Ce sont les mêmes pèlerins qui vont à *Wirikuta* qui iront à la chasse, ces deux rituels se complètent.

chamanes) que nous devons lui offrir un mouton. Puis toute la nuit, ils chantèrent et le jour suivant, ils purent chasser trois cerfs.

2) Lors de ma première année comme *jicarero*, (premier pèlerinage), j'ai été témoin d'un épisode de chasse particulier. Il y avait parmi nous des chasseurs chevronnés qui avaient déjà eu ce poste[...] de très bons tireurs.

Nous descendîmes vers le ruisseau, sous le pont de Tepetatita, nous avons fait notre camp. Il était environ cinq heures de l'après-midi. Nous étions partis de San Andrés vers les cinq heures du matin et nous avons marché toute la journée jusque-là. Nous nous sommes assis sur la petite plage [...] et nous avons entendu un éboulement de pierres sur l'autre rive.

J'ai dit : « Regardez ce qui vient là. » Nous sommes restés silencieux, nous avons préparé nos rifles, nous étions tous armés, les 22 chasseurs.

Le cerf est descendu près de la rive pour s'abreuver. Lorsqu'il était en train de boire, nous lui avons tous tiré dessus. Mais il continua à boire comme si de rien, comme s'il n'entendait pas les coups de balles filer autour de lui. [...] Don Seferino dit : « Laissez-le tranquille. ». Mais, certains continuaient à tirer et (le cerf) il n'a même pas eu une égratignure.

Après, nous sommes allés voir (sur la rive opposée), comment était-ce possible? [...]

Nous nous sommes dit que nous n'avions pas encore reçu la permission de chasser. Nous « devons » encore offrir quelque chose.

La nuit venue, quand le chamane a commencé à chanter, il a dit : « Nous devons faire ceci et cela, nous devons offrir ceci... ».

[...]

C'est pour cette raison que nous n'avions pas pu atteindre le cerf, car nous n'avions pas encore amené l'offrande, qui est la demande pour chasser faite à ce lieu¹⁷³ sacré. Le soir même, la flèche¹⁷⁴ a été faite [...], nous sommes allés prier le matin et nous avons donné les offrandes demandées.

Après avoir quitté ce lieu, nous avons pu chasser très facilement.

Suivant ces témoignages, le Christ *Hapaxuki Paritzika* est totalement assimilé au maître de la chasse. À aucun moment ne nous parle-t-on du Christ. Benancio nous parle de *Paritzika* et de sa capacité de se transformer en tout, même en *Santo Domingo*.

Dans les extraits suivants, Benancio nous donne une version critique de l'histoire de l'enlèvement du Christ *Hapaxuki*. Il explique aussi les raisons pour lesquelles un saint patron serait enlevé d'une chapelle. Finalement, il raconte aussi, chose que ne savait pas Rocio, comment le crucifix perdit les ramures et les plumes de son iconographie initiale.

¹⁷³ Le lieu fait référence au lieu sacré où se trouve l'oratoire de *Paritzika*.

¹⁷⁴ La flèche est l'offrande faite par les hommes tandis que les femmes font des *jicaras*.

d. Manipulation d'un symbole :

Je l'ai eu (*Hapaxuki*) entre mes mains lorsqu'il avait encore les ramures. Il était *Paritzika* et c'est pour cette raison qu'il fut interprété comme étant le cerf. Je ne sais pas qui, mais je crois bien que c'est le *teniente coronel*, lui a mis les ramures. Ils (les chamanes) ont dû voir un esprit très bon sur lui et c'est pour ça qu'ils l'ont volé. Quelqu'un a voulu prendre ses pouvoirs, c'est ce que les gens font. Tu sais que tous les saints accomplissent des faveurs. Je ne sais pas si tu as remarqué, mais dans la chapelle, il y a des saints auxquels il manque un doigt... et certains les gardent pour avoir du pouvoir. Évidemment, il (le saint) te donne du pouvoir, mais tu n'auras jamais tout son pouvoir. [...]

Je crois bien que ce fut le *teniente colonel* qui les lui a mises (les ramures) parce que le *teiwari* (le métis) a une autre vision et il interprète les choses selon celle-ci. En contraste, les Huichols ne font pas ça, parce que notre tradition est différente. Je ne sais pas ce qu'il a vu, mais c'est cela qui a dû le motiver à les mettre, à l'époque où le saint se trouvait encore à Tenzompa... Il l'a sorti de là.

Par rapport au sens de son iconographie et aux dangers de sa manipulation, il rajoute :

Les plumes représentaient l'aigle qui est aussi *Paritzika*, qui se transforme en vent pour faire voler l'esprit. L'aigle vole et amène les messages comme le vent. Avec les plumes, ils font aussi des guérisons, des *limpias*. (nettoyage du corps spirituel et physique).

Jimena : Savais-tu que Rocio a demandé à Samuel (un chamane) qu'il remette des ramures à *Hapaxuki*?

Benancio : Ce n'est pas possible, on ne peut pas tout simplement les lui remettre ainsi. C'est quelque chose de très dangereux à faire. C'est dangereux, car tu dois savoir ce que tu fais, tu dois être certain de ce qui t'incite à les remettre et être conscient de ce que tu devras offrir en échange. Il (le saint) te demandera sûrement de lui offrir quelque chose... il faut réfléchir avant de faire une chose pareille, ce n'est pas si facile que ça, mettre et enlever. Regarde ce qui est arrivé à celui qui les a enlevés, je pense bien qu'il est mort foudroyé. [...]

Pour ma *comadre* c'est facile de dire, « mettez-les-lui »... n'importe qui peut les lui mettre ainsi. Mais attention aux conséquences, il faut penser deux fois avant d'agir... c'est pour cette raison qu'il y a beaucoup de personnes qui ne font plus la tradition, car chaque année il faudra sacrifier, même si on reçoit quelque chose de bénéfique de ces sacrifices.

Jimena : Alors, ce ne fut pas Don Chema qui a enlevé les ramures qui soutenaient *Hapaxuki* ?

Benancio : Non. [...] Il l'a prêté pendant une cérémonie. *Hikuri Neixa*¹⁷⁵, à Cohamiata¹⁷⁶, et tous les *encargados* étaient très intoxiqués; ils n'ont même pas su qui était le coupable. Le lendemain, il (*Hapaxuki*) ne les avait plus. La personne qui l'a pris voulait sûrement avoir son pouvoir, elle a été victime de sa propre ambition. Nous sommes tous un peu comme ça, mais selon nos croyances, pour devenir un vrai guérisseur, on doit être très humble. Tu dois savoir maîtriser ton ambition, ce que tu reçois doit te satisfaire, tu ne dois pas en vouloir plus, parce que sinon, tu auras le même sort qu'eux.

Pour compléter le portrait huichol d'*Hapaxuki Partizika*, dans la section suivante, nous exposerons le fruit des entrevues faites auprès du chamane Angel, majordome actuel d'*Hapaxuki*.

4. Vision des chamanes Angel et José d'*Hapaxuki*:

Cette description est la synthèse¹⁷⁷ des conversations tenues lors de la dernière étape du terrain (retour à San Andrés pour quatre jours). À ce moment-là, Angel a invité son beau-frère José, un autre chamane, à parler du Christ *Hapaxuki Paritzika*.

Dans un premier temps, José a expliqué que le Christ n'appartient à personne, il est à tous et parle toutes les langues et c'est pour ça que tous l'adorent et qu'il est dans beaucoup de pays¹⁷⁸. Cependant, les Huichols sont le peuple « élu » qui a le *cargo* de lui. Pour le bénéfice de tous les êtres humains, les Huichols font la *costumbre*, rituels et sacrifice, faisant référence à la *Semana Santa*, pour que le Christ donne pluie, protection et abondance.

La communication avec *Hapaxuki Paritzika* s'établit au cours des chants nocturnes. Durant ceux-ci, le chamane établit la communication avec *Hapaxuki Paritzika* et ce dernier doit, en retour, lui répondre. *Hapaxuki Paritzika* doit « parler » au chamane, précisément vers 4 heures du matin, pour lui communiquer les rituels à accomplir pour obtenir les choses pour lesquelles la session de chant a été commandée. *Hapaxuki Paritzika* doit indiquer précisément les cérémonies à suivre, les offrandes à laisser et les sacrifices à faire pour obtenir santé, pluie ou abondance.

¹⁷⁵ Litt. « Danse du peyote », cérémonie qui marque la culmination du cycle du pèlerinage et qui clôture les fêtes de la saison sèche (mai-juin).

¹⁷⁶ Village à environ une heure de San Andrés.

¹⁷⁷ Les entrevues ne furent pas enregistrées et donc cette partie est une synthèse des notes prises.

¹⁷⁸ José a eu la chance d'aller en France et constata ce fait par lui-même.

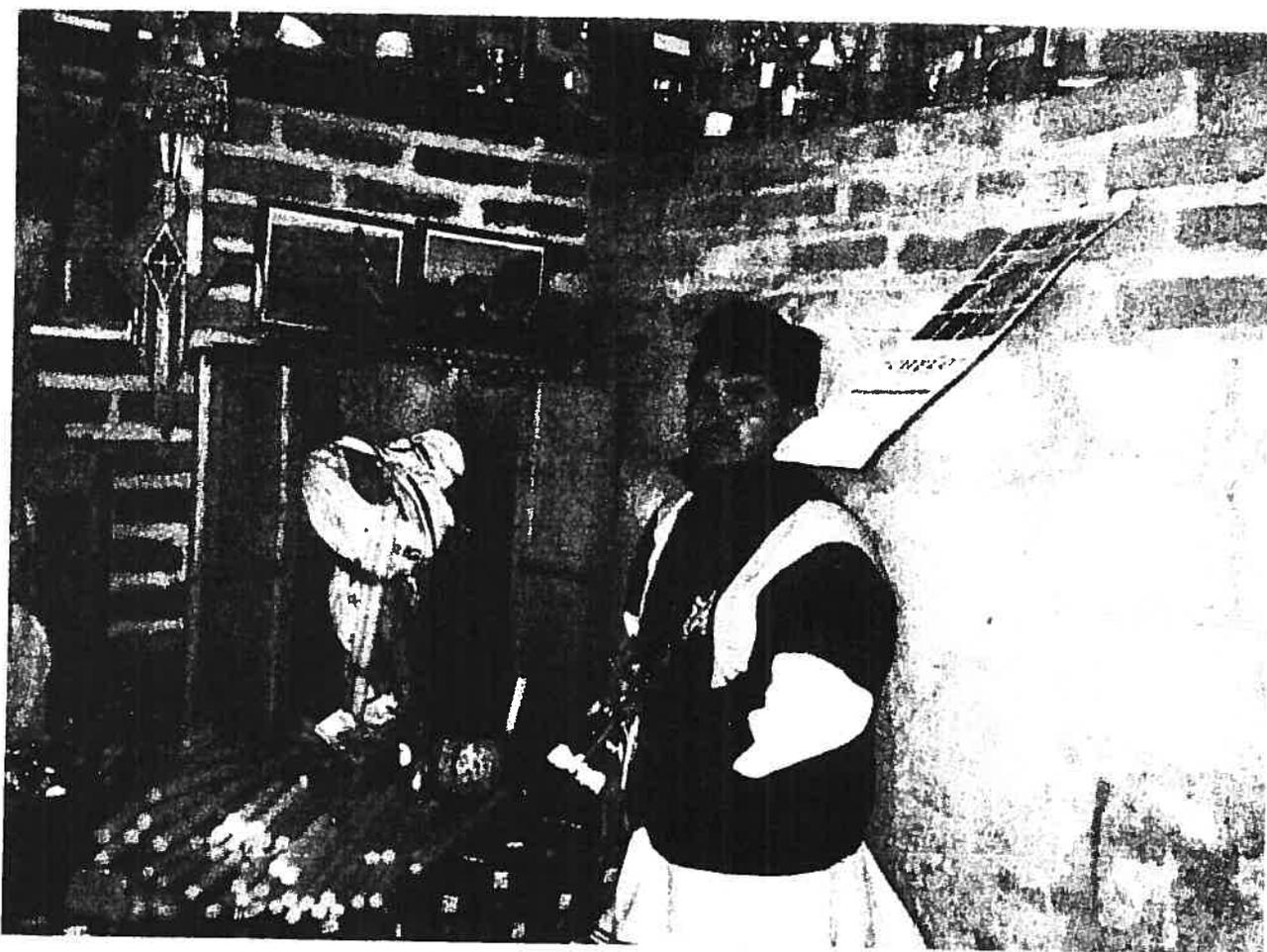


Figure 15 : Le chamane Angel dans la chapelle à Hapaxuki chez lui, à San Andrés. (Marquez, 2005)

Angel a souvent utilisé l'expression, « *Hapaxuki si sirve* », « *Hapaxuki sert bien* », pour confirmer le « pouvoir » de cette figure. En effet, *Hapaxuki* est considéré comme « puissant » et « vivant » dans la mesure où il tient sa parole : une fois les rituels accomplis, il doit exaucer ce qui lui a été demandé. Par ailleurs, les deux *mara'akate* ont souligné le danger qui existe, surtout pour la santé des officiants, si les rituels demandés par le Christ sont mal accomplis. L'exemple qu'il a donné est le suivant : si le chaman oublie, par exemple, de faire une offrande à *Paritzika*, le *cantador* pourra tout d'un coup avoir les yeux qui lui piquent et qui pleurent jusqu'à ne plus voir. Ce signe serait un avertissement que quelque chose a été omis ou mal fait lors du rituel. En le rectifiant, sa

vue reviendra. Angel a aussi expliqué à quoi *Hapaxuki Paritzika* « sert »¹⁷⁹ et comment il peut concrètement « aider » les gens. Il a dit qu'il faut lui demander, en particulier, de guérir les malades, de protéger les *milpas* (champs de maïs), le bétail, la santé des enfants. Cependant, lors du rituel du pèlerinage, il faut lui demander une chasse fructueuse et une pluie abondante.

Comme avec les autres ancêtres mythologiques, les chamanes considèrent *Hapaxuki Paritzika* comme une personne vivante. Sur son autel, Angel laisse tout en conséquence : il y a de la viande, de la boisson (tequila), du chocolat et du tabac, en plus des bougies et des peyotls. Toutes ces offrandes sont laissées pour que rien ne lui manque et elles sont offertes par des villageois qui viennent le voir pour demander des choses ou pour remercier pour des faveurs.

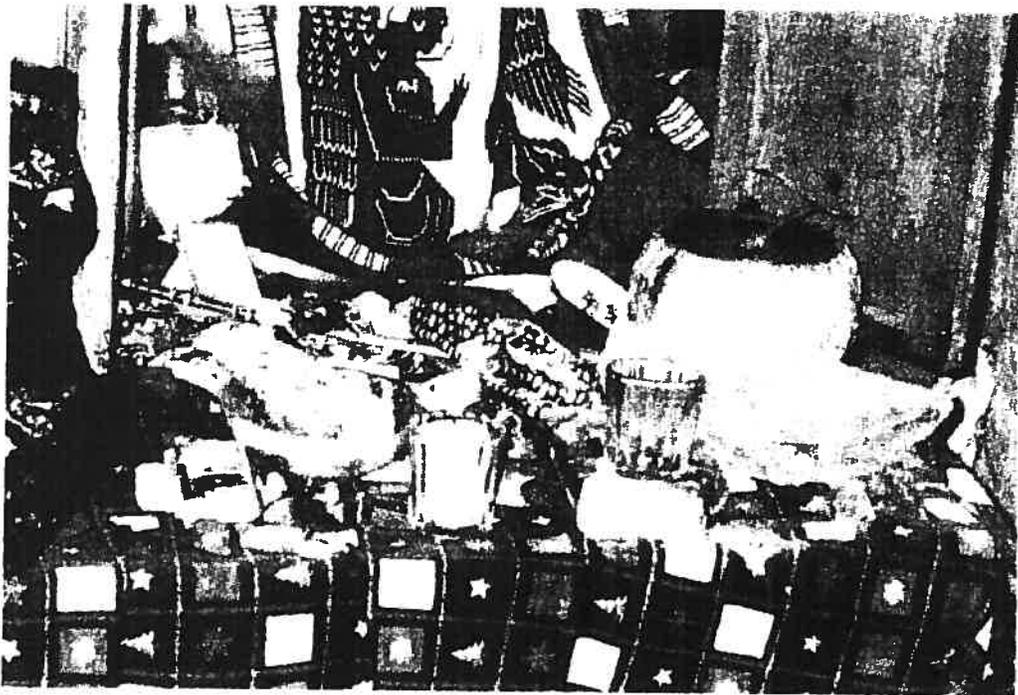


Figure 16 : Offrandes à *Hapaxuki* sur son autel chez Angel. (Marquez, 2005).

¹⁷⁹ « *a que sirve* » phrase utilisée par lui.

5. Conclusion :

Dans les conversations tenues avec Angel et José, la figure n'a jamais été divisée comme Christ et cerf, mais elle était décrite comme une personne entière, avec certains « pouvoirs » particuliers. En revanche, la prescription de prières reflète à quel point le Christ *Hapaxuki Paritzika* est double. D'une part, c'est le Christ, qui dans la cosmogonie huichole est invoqué pour protéger les enfants et le bétail. D'autre part, les requêtes de chasse sont plutôt traditionnellement faites à *Paritzika*. La guérison des malades est aussi considérée comme le domaine du cerf, qui est le médiateur entre le monde des ancêtres et celui des humains. Comme l'indique Lemaistre : « *Hapaxuki Paritzika* est une figure ambiguë dont l'ambivalence se projette dans le rituel puisque *Paritsika Hapaxuki* est autant protecteur du troupeau bovin (adopté à l'ère coloniale) que paradigme du cerf »¹⁷⁶.

Par ailleurs, Angel et José nous offrent aussi une vision de l'intérieur, depuis la perspective des officiants rituels. La relation avec le Christ *Hapaxuki* qu'ils décrivent est directe, mais encadrée par les rituels chamaniques. Elle est comprise selon une logique de réciprocité mutuelle avec la déité.

¹⁷⁶ *Ibid.*p.309

Chapitre 7 :

Discussion et interprétations

Cette discussion des données collectées commence par l'analyse de l'histoire du Christ *Hapaxuki*, du parcours de Rocio et du colonel. Comme nous l'avons mentionné dans la problématique, l'histoire de l'implication de Rocio et du colonel Vasconcelos propose une nouvelle forme de relation entre métis et Huichols. Dans la discussion qui suit, nous verrons, premièrement, comment s'articule cette relation, puis quelles ont été les conséquences de cet échange sur le culte au Christ *Hapaxuki*.

Par la suite, nous regarderons de plus près la signification de la figure d'*Hapaxuki*. Nous analyserons ce qu'elle représente et pour qui.

1. Interprétation de l'histoire du Christ *Hapaxuki* :

a. Les acteurs principaux :

Les acteurs dans l'histoire du Christ *Hapaxuki* ont été différents selon l'épisode de l'histoire. Dans un premier temps (nous n'avons pas de date), ce sont uniquement les Huichols, dans le cadre de la chasse, qui allaient rendre visite à ce Christ. Dans un deuxième temps, le colonel s'assimile à ce groupe de Huichols et participe de près à l'usurpation de cette figure, à la modification de son iconographie et à son exil de la *Sierra*. De longues années après, Rocio entre en jeu lorsqu'elle hérite du Christ. À ce moment, il y a un retour à la *Sierra* et une revitalisation du culte à *Hapaxuki*. Finalement, avec ce retour, une nouvelle génération de personnes non huicholes, sous la tutelle de Rocio, fascinées par cette figure, participent de plus en plus activement aux festivités de la *Semana Santa*.

Dans ces faits se dessine une certaine « lignée » de quatre générations de personnes étant impliquées, à différents degrés, dans le culte du Christ *Hapaxuki*. Nous pouvons parler de « lignée », car le Christ a été transmis d'une génération à une autre. En effet, depuis les premiers Huichols qui adoraient cette figure religieuse, la charge et le culte envers ce Christ ont été transmis et se sont transformés dans le temps.

b. La première génération :

La tête de la lignée, les premières personnes¹⁸¹ à vouer un culte au Christ, en tant qu'*Hapaxuki*, à la chapelle *Soledad* à Tenzompa sont les Huichols¹⁸². Au début, nous supposons que le culte huichol à cette figure n'inclut aucun acteur étranger¹⁸³. La visite des Huichols à ce lieu sacré pour eux est ainsi une forme de résistance à l'acculturation et à la dépossession des communautés orientales. Ce culte peut se voir comme un geste de défi face aux autorités religieuses métisses. De plus, les Huichols maintiennent toujours cette position de défi, comme en témoigne Lemaistre, en perpétuant, dans cette localité, le culte à *Paritzika* :

À La Soledad, ils maintiennent encore un *xiriki*¹⁸⁴ auquel ils portent des offrandes. J'ai pu enregistrer un chant de chasse dont l'interprétation, faite par le chanteur, stipulait qu'un sacrifice à cet oratoire de La Soledad était nécessaire à la réussite des chasseurs. Ce genre de stratégie rituelle est sans doute plus porteur de mémoire vivante qu'aucun texte écrit. Bien entendu, il ne suffit pas de garder une mémoire pour garder des terres.¹⁸⁵

Les rituels sont pour les Huichols des moyens religieux et politiques pour maintenir vivante la mémoire de ce qui leur appartenait et de ce qu'ils revendiquent. Une de nos hypothèses est que c'est justement dans cette logique que fut usurpé le crucifix *Hapaxuki* de La chapelle de la *Soledad*. Cependant, ce geste allait incorporer d'autres acteurs.

c. Le colonel parmi les Huichols :

Quand Osvaldo Ramos Vasconcelos arrive à la *Sierra*, en tant que soldat métis, il représente le gouvernement, mais il parvient quand même à se rapprocher des Huichols. Ce sont ces derniers qui « l'adoptent » et l'incluent dans leurs rituels et donc dans leur résistance. C'est plus particulièrement avec le chamane Cólás, le *leader* spirituel et politique de *TateiKié*, que se crée un lien entre le jeune soldat et le monde huichol. En effet, c'est Cólás qui l'initia au chamanisme et l'aida à compléter son chemin. Nous ne

¹⁸¹ On exclut le prêtre de la chapelle et ses fidèles.

¹⁸² Malheureusement, nous n'avons aucun détail sur ce groupe, ni depuis quand les Huichols allaient à La Soledad.

¹⁸³ Nous précisons "culte huichol" pour ne pas le confondre avec les messes et autres rituels catholiques se déroulant dans la chapelle.

¹⁸⁴ Oratoire.

¹⁸⁵ Lemaistre, 2003: 23-24.

connaissons pas les détails de ce cheminement, mais, il en résulta qu'il atteignit le statut de chamane dans son groupe d'adoption. Rocio mentionne la relation qu'avait le colonel avec Cólás dans l'épisode sur la mort du colonel :

Le teniente coronel me dit qu'il allait sur le chemin des esprits avec, pour guide, le chamane Cólás et que tout d'un coup, une main le retint et puis il se réveilla en thérapie intensive. Il ne comprenait pas pourquoi on ne lui avait pas donné la permission de continuer le chemin. [...] ¹⁸⁶

Cependant, le statut de chamane, dont Rocio fait l'éloge dans son récit, a été non seulement le fruit d'un talent personnel, comme guérisseur et comme homme politique, mais résulte aussi d'une reconnaissance par l'ensemble de la communauté. Sa relation privilégiée avec le puissant chamane Cólás a sûrement contribué à cette reconnaissance publique, le comblant d'un prestige et d'une autorité supplémentaire. Cette relation a aussi dû le protéger de la jalousie ou du désaccord de ceux qui n'étaient pas nécessairement enclins à inclure un étranger au sein de leur tradition ¹⁸⁷.

Par ailleurs, en ce qui concerne l'histoire du Christ *Hapaxuki*, l'usurpation du crucifix et la modification de son iconographie, même si attribuées par Rocio et Benancio principalement au colonel, étaient en fait des gestes commandités par une autorité plus grande que la sienne.

En effet, ces actes ne peuvent pas être considérés comme des actes personnels dans la mesure où il est impossible, dans le système chamanique huichol, pour un chamane d'agir uniquement selon sa volonté. Le chanteur huichol fait toujours partie d'un réseau plus large, il est, comme le dit Lemaistre, « cet homme "tissé" au cœur de l'univers » ¹⁸⁸. Les actions, les paroles et l'autorité qui sont conférées aux chamanes représentent, dans cette société, le fruit d'un consensus global qui maintient et renforce la cohésion sociale :

Le chanteur en effet n'agit jamais seul, mais toujours pour et au nom d'une entité sociale.[...] Le monde comme le montrent bien les « tableaux » huichols, est composé d'une série de cercles s'insérant les uns dans les autres,

¹⁸⁶ Extrait du document écrit par Rocio.

¹⁸⁷ Dans ce cas, le témoignage de Benancio, qui discrédite le colonel nous montre les possibles hostilités à son égard.

¹⁸⁸ Lemaistre 2003 : 196.

interdépendants.[...]Le chant rappelle avec force que le réseau social est fait d'un ensemble de dépendances, de dons, de contre-dons et de sacrifices [...].¹⁸⁹

Pour rester dans cet univers, le colonel n'a pas pu avoir agi en solo, mais plutôt selon la volonté de son maître et du groupe plus large de chamanes, guides de la collectivité. C'est grâce à l'aveu de cette volonté collective que le colonel a pu agir de manière osée et dangereuse, car ses gestes renforçaient la cohésion religieuse et sociale du groupe. En effet, tout le système religieux huichol et les rituels qui le composent, ont pour but la reproduction sociale. De cette manière, les Huichols disent : « On chante pour que la société continue d'exister. »¹⁹⁰. Ainsi, tout acte religieux, en plus de la fonction de repayer la dette infinie envers les ancêtres, a pour objectif de reproduire et de conserver le tissu social. Dans cette logique, la réappropriation du Christ *Hapaxuki* avait pour but de préserver le culte à la déité *Paritzika* et ceci par delà le fait que ce site sacré ne leur appartienne plus.

Par ailleurs, dans cette logique d'action collective, on peut mettre de côté l'hypothèse que le colonel puisse être assimilé à ces métis mexicains qui cherchent à revitaliser et à transformer des symboles indiens pour leurs propres intérêts. Galinier et Molinié expliquent (2006) que dans le mouvement néo-Indien, certains adeptes font ressusciter d'anciens symboles pour se réapproprier leur passé indien. Cependant, cette résurrection et glorification du passé aztèque, dans le cas des Mexicains, impliquent une reconstruction du sens de ces symboles. Ceci est le cas, par exemple, de la signification de la déesse Mère aztèque, *Coatlicue*. Comme expliquent les auteurs : « On voit se dessiner une image composite de la Terre Mère débarrassée des aspects à la fois sensuels et prédateurs qui étaient les siens à l'époque préhispanique. »¹⁹¹

Dans le cas du Christ *Hapaxuki*, il est question de revitaliser le culte huichol au Christ et de préserver le culte à la déité *Paritzika*. De plus, ce sont principalement les Huichols, avec l'aide de leurs alliés, qui ont revitalisé le culte à leur déité.

De surcroît, dans cette société, si le colonel avait emporté ce crucifix par ambition personnelle, pour acquérir un pouvoir supplémentaire, il aurait été banni de son groupe et

¹⁸⁹ Idem.

¹⁹⁰ Lemaistre 2003 : 196.

¹⁹¹ Galinier et Molinié, 2006: 106.

aurait perdu son statut patiemment acquis. Comme l'explique Lemaistre : « L'ambition chamanique existe sans aucun doute, mais elle est étroitement surveillée et limitée par le groupe, qui l'a autant suscitée qu'il se réserve le pouvoir de la détruire. »¹⁹² Or, nous savons que jusqu'à l'année de sa mort, le colonel participait aux fêtes traditionnelles huicholes et donc, n'a jamais été banni de son groupe d'adoption.

En conclusion, le vol et la modification du crucifix par un chamane métis furent acceptés par une partie de la communauté dans la mesure où ces gestes ne furent pas des initiatives personnelles de la part de cet étranger. Tous les événements qui découlèrent de la sortie du Christ de sa chapelle de La *Soledad* reflètent la volonté du groupe. Ainsi, l'insertion d'Osvaldo Ramos Vasconcelos au sein de cette société reflète l'ouverture, non seulement du chamane Colás à partager son savoir, mais de toute une société à partager ses connaissances.

Dans cette structure sociale et religieuse, le colonel accepta de devenir un acteur parmi d'autres dans l'actualisation du culte d'une figure religieuse. Cependant, aux yeux de Rocio, le colonel se démarqua en tant que chamane métis et acteur principal dans cet enlèvement. Pour elle, il joua le rôle principal et, à cause de son double statut (haut grade militaire et chamane), il devint un modèle d'implication auprès des Huichols. Ce modèle implique un total dévouement aux Huichols. En effet, le colonel devint un allié stratégique pour les Huichols, un homme de prestige et de renommée, mais jamais pour sa propre gloire. Lemaistre cite Chaumeil, parlant des Indiens *yagua*, pour illustrer les limites qui encadrent les chamanes Huichols : « le chamane n'est jamais libre : il opère rarement seul, selon son bon vouloir; qu'il agisse pour son propre compte et le voilà délaissé par les siens [...] »¹⁹³.

Par conséquent, la critique faite par Benancio à l'égard du colonel repose sur l'idée que les chamanes¹⁹⁴ agissent uniquement pour des raisons personnelles. De plus, en remettant en cause la vision et les gestes du colonel, il questionne son insertion au sein du monde huichol. Cependant, à cet égard, le geste final de Colás, la reconnaissance explicite du pouvoir du colonel à travers la demande que ce dernier lui « passe » son *muwieris* demeure un argument beaucoup plus significatif en faveur de l'acceptation du

¹⁹² Idem : 199.

¹⁹³ Chaumeil, 1983 : 224.

¹⁹⁴ Voir témoignage Benancio.

colonel que les arguments de quête de pouvoir émis par Benancio. Il semble plutôt qu'il y ait, de la part de Benancio, une forme d'incompréhension du système qui a admis ce chamane métis et qui lui a donné un statut de pouvoir que bien des Huichols n'ont pas. Nous pouvons penser que cette incompréhension vient du fait que Benancio n'a lui-même pas suivi la voie chamanique et qu'il n'a même pas encore complété¹⁹⁵ la charge de *jicarero* qui exige qu'il fasse le pèlerinage sacré pendant cinq années consécutives.

Finalement, l'épisode de crise cardiaque à l'hôpital souligne que le colonel doit payer sa dette envers la communauté pour pouvoir mourir en paix. Il fut : « arrêté sur le chemin des esprits », comme il le raconta à Rocio, parce qu'il n'avait pas rendu *Hapaxuki*. Avant de mourir, il devait ainsi léguer à quelqu'un la tâche de rendre ce Christ aux Huichols. De cette manière, il confirma que Rocio était sa « descendance » spirituelle.

d. Rocio et le retour du Christ *Hapaxuki* à San Andrés :

Le colonel prit Rocio sous son aile et l'appelait « *m'hija* », ma fille. Il fut son passeur au sein du monde religieux huichol. Mais, plus spécifiquement, à travers la figure du Christ *Hapaxuki*, il établit, après sa mort, devant toute la communauté, qu'elle était son « héritière ». De cette manière, Rocio reçut une reconnaissance supplémentaire de la part de la communauté. Par ailleurs, le Christ *Hapaxuki* avait été en exil depuis de nombreuses années. Le fait que Rocio retournait cette figure à San Andrés la combla de prestige et d'autorité. En effet, cette figure retournait à la communauté qui avait, au début, encadré le colonel et qui avait, nous supposons, « commandité » le vol et la modification du Christ *Hapaxuki*, et non à son véritable lieu d'origine, Tenzompa. Son arrivée, à San Andrés, fut comme un retour au foyer, au *tuki* et fut marqué par une grande célébration. Comme le colonel, Rocio n'a pas agi par initiative personnelle, elle ne faisait qu'accomplir la volonté de son maître, Osvaldo. Par ailleurs, elle avait établi une relation directe avec ce Christ. En suivant la tradition chamanique, elle avait attendu que celui-ci lui « parle » et lui « demande » de retourner à la *Sierra*. Ceci ne fit qu'accroître sa crédibilité et prouva à nouveau qu'elle était la disciple du colonel.

¹⁹⁵ Des cinq voyages, il en a fait quatre, mais pas consécutifs.

En somme, en rendant *Hapaxuki* aux Huichols, Rocio prouvait aux chamanes les plus chevronnés de la communauté, qu'elle était capable de participer activement à la perpétuation et à la protection de la tradition huichole. Il en résulta que sa relation avec toute la communauté fut modifiée. Les autorités religieuses lui confièrent naturellement le *cargo* d'aider le chamane *encargado* du Christ *Hapaxuki* Don Chema, qu'elle-même avait choisi, pendant dix ans. On pourrait même dire que la charge rituelle auprès du Christ *Hapaxuki*, Rocio l'avait déjà reçu du colonel, les autorités centrales ne faisaient que perpétuer cette charge.

L'ouverture du système traditionnel de *cargos*, qui s'adapte pour inclure une actrice étrangère, suit, paradoxalement, une logique de préservation de la culture et de la tradition huichole. De la même manière que le colonel participa à la vie rituelle de cette communauté, Rocio a été incluse parce que les chamanes de la communauté ont reconnu que cette « *huicholera* » savait déjà agir en unisson avec eux et était une protectrice de la tradition.

Par ailleurs, en 2002, son rôle comme aide du *Xaturi* ne fut pas renouvelé. Cependant, elle resta la gardienne du Christ *Hapaxuki*. En 2004, elle demanda un changement immédiat *d'encargado* et les autorités centrales ont admis que Rocio signalait un vrai manque au niveau des rituels accomplis envers le Christ *Hapaxuki*. Ainsi, suite à la demande de Rocio, Don Chema fut remplacé. Plusieurs facteurs expliquent ce comportement de la part des autorités.

D'une part, le chamane Don Chema s'était approprié ce Christ et le gardait tout le temps chez lui. Peut-être que d'autres membres de la communauté signalèrent ce fait, mais Rocio menaça la communauté qu'elle remporterait *Hapaxuki* à Tenzompa si un changement n'avait pas lieu tout de suite. La menace de Rocio fut prise au sérieux. Elle était celle qui avait rapporté le Christ *Hapaxuki* à San Andrés et avait encore un mot à dire sur le sort de cette figure. De plus, c'est elle qui avait demandé au chamane Don Chema de s'occuper du Christ *Hapaxuki*, c'est elle qui l'avait « nommé » en tant qu'*encargado* du Christ et non les autorités centrales, comme le veut la tradition. Par conséquent, les autorités ont reconnu que Rocio avait encore l'autorité de destituer celui qu'elle avait nommé. Paradoxalement, Rocio reprochait à Don Chema de s'être approprié le Christ *Hapaxuki*, cependant son intervention signale qu'elle aussi reste « la

propriétaire » du Christ, qu'elle ne l'a pas vraiment remis aux autorités huicholes et qu'elle se sent encore responsable d'*Hapaxuki*.

Quelques mois plus tard, Don Chema donna ses bâtons de pouvoirs, ses *muwieris*, à Rocio, en dépit du fait qu'elle lui avait repris *Hapaxuki*. Lors des festivités de Pâques 2005, lorsque Rocio arriva à San Andrés portant les *muwieris*, le pouvoir du chamane décédé, autour du cou. De plus, lors de la cérémonie funéraire de Don Chema, c'est Rocio qui apporta *Hapaxuki* chez la famille du défunt et qui fut invitée à le veiller toute la nuit.

En conclusion, son statut comme protectrice du Christ *Hapaxuki* demeure même 13 ans après son retour à San Andrés. Ce statut est confirmé à chaque *Semana Santa* lorsque Rocio est invitée à faire partie des processions et des veillées. Sa place dans les rituels concernant le Christ *Hapaxuki* ne dépend plus d'un *cargo* temporel, mais est permanente jusqu'à ce qu'elle-même la lègue à quelqu'un d'autre.

Dans la section suivante, nous verrons comment à travers ces différents épisodes et les différents acteurs de cette histoire, le culte au Christ *Hapaxuki* a changé.

e. Transformation et revitalisation du culte au Christ *Hapaxuki* :

Pendant la première période, nous savons que les Huichols rendaient hommage à cette figure dans la chapelle de La *Soledad* en lui laissant des offrandes. Malheureusement, nous n'avons pas tellement de détails concernant la période où *Hapaxuki* était chez le colonel.

Cependant, il est évident qu'avec un déplacement du lieu de culte, il y eut une modification au niveau des rituels entourant cette figure. Est-ce que les Huichols qui allaient à Mexico rendre visite au colonel et à ce Christ y allaient encore pour faire des requêtes de chasse? Ainsi, nous pouvons supposer que le Christ *Hapaxuki*, hors de Tenzompa, a commencé à être adoré pour lui-même.

Après son retour à la *Sierra*, par la participation du Christ *Hapaxuki* aux festivités de Pâques huicholes, il y eut une actualisation du culte huichol au Christ dans cette figure. En effet, à travers la réinsertion du Christ *Hapaxuki* au sein du cycle festif chrétien, le culte au Christ à travers ce crucifix a été revitalisé : de l'oubli partiel dans lequel il était chez la veuve du colonel, il fut ramené au cœur de la *Sierra*, attribué à un

« réveillé » comme les autres Christs de la communauté. Ainsi, la revitalisation de son culte est une affaire collective qui repose sur toute la communauté huichole de San Andrés. Certes Rocio a rempli sa promesse au colonel en le rendant aux Huichols, mais c'est bien ces derniers qui ont accepté de le réintégrer et de revaloriser ce crucifix « oublié ». Cependant, dans le processus de revitalisation, il y a eu une modification de son culte.

Premièrement, le culte voué au Christ *Hapaxuki* était, dans le passé, seulement relié à la chasse et il n'y avait pas une adoration collective du Christ comme durant la semaine sainte. Par ailleurs, en ce qui concerne le culte à *Paritzika*, celui-ci aussi s'est modifié. Selon Gutierrez, actuellement, le Christ *Hapaxuki* participe au pèlerinage¹⁹⁶ en tant que représentant de cette déité. Le *jicarero* en charge de « nourrir » la déité *Paritzika* pendant le pèlerinage emmène *Hapaxuki* avec lui pour la durée du voyage. Ainsi, le culte à cette déité à travers ce crucifix est maintenu, mais plus uniquement à Tenzompa.

En ce qui concerne le culte pascal à cette figure, l'élément clé qui le différencie, consiste dans le fait qu'une métisse s'occupe aussi de lui. Mais, comme nous l'avons dit plus haut, ceci est plus un élément de continuité qu'une innovation. En effet, Rocio occupe une place au sein de cette célébration en continuité avec la place que le colonel avait au sein du groupe de chamanes huichols, l'élément commun étant la figure du Christ *Hapaxuki*.

Rocio et le colonel ne s'impliquent pas pour prendre des rôles de leaders, mais sont plutôt des complices, des alliés. De la même manière que le colonel était le second du chanteur principal, celui qui fait l'écho de son chant et qui l'aide à maintenir le ton et le rythme du chant, Rocio est l'aide du *Xaturi* et assiste dans les veillées et durant les processions. Dans les deux cas, ces métis ne s'impliquent pas pour changer la tradition indienne, ni pour se l'approprier et la modifier. En revanche, il est indéniable que leur présence et leur participation dans la revitalisation du culte au Christ *Hapaxuki* a quand même eu des répercussions et marque une évolution, un changement au sein du système traditionnel huichol. Ce changement souligne aussi la flexibilité et le non-dogmatisme de ce système et sa capacité d'intégrer des alliés étrangers, paradoxalement, pour l'aider à défendre ou maintenir ses coutumes.

¹⁹⁶ Gutierrez, 2003: 70.

Par ailleurs, dans bien des contextes religieux, ce sont souvent les « nouveaux convertis » à une religion qui sont plus fervents dans leur pratique que ceux dont c'est la religion de leur culture. De la même manière, des métis « convertis » à la vision huichole du monde, fascinés par sa richesse et par ses traditions, sont de plus fervents défenseurs de la préservation et perpétuation de cette tradition que bien des Huichols.

Dans la section suivante, nous analyserons certaines des conséquences sociales, au niveau de la communauté, qui découlèrent du renouveau du culte au Christ *Hapaxuki*.

f. Les conséquences de cette revitalisation :

En plus de rehausser le prestige de Rocio, la réinsertion du Christ *Hapaxuki* à San Andrés a aussi ouvert la voie à d'autres métis pour qu'ils deviennent à leur tour de « nouveaux » acteurs rituels. Ceci s'applique principalement à la danse aztèque qui s'est greffée à la *Semana Santa*. Une nouvelle relation, inspirée du modèle de Rocio, s'est ainsi tissée entre les danseurs et les chamanes *encargados* du Christ *Hapaxuki*.

i. Rocio, le modèle à suivre

Aux yeux de ceux qui l'accompagnent, Rocio est un modèle d'interaction et d'implication auprès des Huichols. Un modèle qui véhicule respect et admiration, mais qui postule aussi, de manière implicite, la possibilité d'une participation très profonde à la vie rituelle huichole. Par sa présence, Rocio a réactualisé, dans le cadre des célébrations de la *Semana Santa*, la dynamique instaurée entre le colonel et les Huichols il y a un demi-siècle ou plus.

Dans cette forme de relation, le métis n'est plus une audience passive et étrangère qui, au mieux, cherche à comprendre et à faire des recherches sur un sujet exotique. Ici, l'étranger devient un acteur rituel qui agit depuis l'intérieur. Rocio a poursuivi dans la lignée de son prédécesseur la possibilité de s'insérer au cœur des rituels, et ce, même en étant une femme.

De nos jours, ce modèle d'implication se reformule pour s'adapter et se réactualiser avec la nouvelle génération de « *huicholeros* ». En effet, parmi ceux-ci se trouvent les danseurs aztèques ou *concheros* qui ont été, comme ils le disent eux-mêmes, *encantados* (ensorcelés) par le Christ *Hapaxuki*. Ces derniers veulent s'inscrire au sein de

la scène rituelle même s'ils n'ont jamais vécu parmi les Huichols et même si leur vie n'est pas dédiée à ce peuple. Ce groupe de danse fait partie d'une autre sorte de mouvement de revitalisation et nous verrons comment leur adoration du Christ *Hapaxuki* depuis 14 ans et leur soutien économique à la communauté font partie d'une revalorisation plus vaste des racines indiennes.

ii. Les danseurs aztèques.

Rocio ramena le Christ *Hapaxuki* accompagnée de danseurs. Ces derniers, sous sa protection, furent reçus et acceptés par les Huichols. Cependant, ces derniers opèrent selon une logique différente de celle de Rocio.

D'après l'analyse de Galinier et Molinié, ainsi que nos observations, ce groupe de danse dite « aztèque » (*danza azteca*) fait partie du courant que les auteurs nomment les « néo-Indiens ». Les danseurs du Christ *Hapaxuki* sont des Mexicains, métis, chrétiens, de la classe populaire de Guadalajara. Selon les auteurs, cette danse aztèque a commencé vers la fin du 19^e siècle et a justement trouvé sa niche parmi les classes populaires de la province¹⁹⁷. Les auteurs la caractérisent comme étant : « la vitrine chorégraphique des néo-Indiens »¹⁹⁸. Par cette danse, par leurs costumes et instruments de musiques, les néo-Indiens mettent de l'avant une nouvelle forme d'indianité qui a pour objectif de revaloriser et ressusciter l'image dépréciée de l'Indien mexicain.

Cependant, on ne parle pas forcément d'élever l'image de l'indien actuel, mais plutôt de celui qui représente le passé glorieux des Mexicas. En effet, Galinier et Molinié expliquent que chez ces groupes, il y a une revalorisation, « une célébration continue du passé préhispanique. »¹⁹⁹. Cette « résurrection de l'Indien »²⁰⁰ implique aussi une reconstruction et une réinterprétation de l'Indien aztèque. Cette reconstruction implique à son tour une réinterprétation de l'univers religieux aztèque dans lequel cet Indien prend son sens : « Cette reformulation de la *cosmovisión* aztèque implique un énorme travail de

¹⁹⁷ Galinier, Molinié: 2006, 53.

¹⁹⁸ Idem.

¹⁹⁹ Galinier, Molinié, 2006 : 120.

²⁰⁰ Idem.

décomposition, de ‘décontamination’ de tous ses aspects violents pour préserver une sorte de pureté doctrinale qu’elle n’a jamais eu. »²⁰¹.

Ainsi, cette « reconstruction » est une image idéalisée, selon les auteurs « fantasmée »²⁰² qui cherche la pureté et le prestige de l’Indien Mexica. Cette reconstruction se fait surtout à travers des symboles et les danses. Ces danses, avec leurs costumes scintillants à plumes, sont les « rituels qui donnent à voir » cette nouvelle image de l’Indien. Ces danses cherchent ainsi à être cérémoniales, complexes, colorées et « flamboyantes »²⁰³. Cependant, le paradoxe est, que ce ne sont pas des « vrais » Indiens qui ressuscitent leurs anciennes coutumes ou leurs ancêtres, mais bien des métis catholiques qui revendiquent un lien privilégié avec un passé lointain.

En effet, ces populations métisses ne peuvent éviter leur passé colonial, ainsi la religiosité de ces groupes de danses est souvent catholique. Cependant, comme l’indiquent Galinier et Molinié, c’est un catholicisme anticlérical et antiévangélisation puisque l’Indien qu’il cherche à mettre de l’avant est celui de la préconquête²⁰⁴. Finalement, les auteurs mentionnent que : « Parfois [...] ils apparaissent même dans les communautés aux côtés des cérémonies que les ethnologues qualifient de traditionnelles. »²⁰⁵. Cette dernière phrase peut s’appliquer parfaitement à ce qui a lieu durant la *Semana Santa* à San Andrés.

En revanche, contrairement à ce qu’avancent Galinier et Molinié, notamment que « la plupart des groupes mésoaméricains ou andins ne suscitent aucun intérêt de la part des néo-Indiens. »²⁰⁶, la troupe de danse d’*Hapaxuki* est fortement intéressée par les Huichols. En effet, par son culte au Christ *Hapaxuki*, dans le contexte de la *Semana Santa*, ces danseurs ne se mettent pas en opposition avec les Huichols, mais veulent plutôt s’impliquer auprès d’eux. Pour ces danseurs se réapproprier et reconstruire leur passé aztèque va de pair avec se rapprocher des cultures indiennes authentiques qui sont encore vivantes.

²⁰¹ *Ibid* : 108.

²⁰² *Ibid* : 291.

²⁰³ *Ibid* : 94.

²⁰⁴ *Ibid* : 41.

²⁰⁵ *Ibid* : 39.

²⁰⁶ *Ibid* : 297.

De plus, la culture huichole est souvent présentée comme étant un exemple de résistance à l'acculturation de la conquête. Le rapprochement avec ce peuple est une recherche d'authenticité et une forme de revalorisation de l'Indien. En revanche, ce rapprochement se fait non seulement par les rituels présentés à la *Semana Santa*, mais se fait aussi concrètement, par des dons monétaires, à la communauté de San Andrés.

iii. Échange et réciprocité entre Huichols et les danseurs aztèques.

Pendant douze ans s'est développée une relation de réciprocité mutuelle entre le chamane Don Chema et le groupe de danseurs. À chaque *Semana Santa*, il les recevait chez lui pendant dix jours et quand il allait à Guadalajara, vendre de l'artisanat, il logeait chez eux. La réciprocité se fit aussi au niveau de la communauté. En effet, en échange de l'acceptation et de l'accueil qu'ils recevaient, les danseurs apportaient, chaque année, en plus de leur contribution monétaire obligatoire, une grande cargaison de dons pour toute la communauté : des habits, des aliments, des couvertures, des cahiers pour l'école, etc. Ainsi, au début, la relation entre les danseurs et le chamane Don Chema et, par extension, avec la communauté, prit principalement la forme d'un soutien matériel. Mais, à partir de 2004, la dynamique entre le chamane en charge et la troupe a changé. En plus des dons habituels, les danseurs ont été invités à collaborer aux dépenses liées plus spécifiquement au *cargo* auprès du Christ *Hapaxuki*. Ainsi, Angel leur a demandé de payer dans sa totalité le taureau qui serait sacrifié pour marquer, comme le veut la tradition, le début d'un cycle de cinq ans (2005). Angel leur a aussi montré comment faire les offrandes et a insisté pour que tous les danseurs assistent au sacrifice de « leur bête ». Par la suite, il prit plusieurs d'entre eux comme « aides » pour répandre le sang du taureau sur tous les lieux sacrés de San Andrés. Ainsi, ces danseurs ont été inclus dans les dépenses du *cargo* parce qu'ils se présentent comme « les danseurs aztèques d'*Hapaxuki* ». Cependant, pour le chamane Angel, cette inclusion des étrangers relève aussi du souci de couvrir les coûts de la *fiesta*.

La *costumbre* est onéreuse et un chamane pauvre ne pourra pas faire les rituels puisqu'il ne pourra pas répondre aux besoins matériels que ceux-ci exigent : il faut faire des offrandes régulièrement, des dons à la communauté, sacrifier des bêtes, se déplacer et séjourner longtemps, en pèlerinage par exemple, sans travailler. L'alliance que tissent

certaines *mara'akate* avec des étrangers, comme Don Chema puis Angel l'ont fait avec les danseurs, leur permet de faire leur labeur rituel avec plus d'aisance. En échange, les intéressés sont inclus dans le cercle rituel. L'argent ou, comme l'appelle les Huichols, l'*aguila*²⁰⁷ venant de l'extérieur (étrangers, O.N.G. ou ministère des Affaires indiennes) est quasiment indispensable à la continuation de la tradition huichole. Cependant, l'étranger n'achète pas, pour autant, sa place sur la scène rituelle, comme en témoigne Lemaistre, il doit la mériter :

Il y eut le premier don. Le *tsaurixika* me demanda abruptement de l'« aider » : d'acheter un mouton pour un sacrifice. Je me mis à maugréer, tant j'ai souvent l'impression d'être considéré uniquement pour mes pouvoirs monétaires, puis m'exécutai. Il cherchait alors quelque chose dans son sac en laine, me scruta fixement puis d'un geste franc, droit, presque brutal, tendit sa paume vers moi : elle contenait une petite boule fraîche de peyotl. « Prends! » Certes c'était un troc inégal : le mouton vaut plus cher sur le marché, mais, par ce don spirituel, il reconnaissait la valeur de mon geste et me conviait à poursuivre l'expérience avec lui et son groupe de *xukuritamete* (pèlerins)²⁰⁸.

La coopération monétaire étrangère est clairement une manière de renforcer certains rituels, notamment les sacrifices bovins durant la *Semana Santa*. En effet, la principale source de revenu pour la communauté à cette période demeure la contribution monétaire exigée dès le début de la semaine. Celle-ci est gérée par les autorités traditionnelles et elle est directement réinvestie dans la fête et dans l'achat de bêtes pour les sacrifices du samedi. Par conséquent, la présence étrangère et sa participation économique sont venues accroître le poids d'un des éléments du rituel, servant ainsi de moteur à l'évolution de ce dernier, comme l'explique Lemaistre : la « rationalité économique [derrière la gestion des dépenses] ne fait que parachever l'inscription de plus en plus profonde du sacrifice bovin dans le rituel huichol »²⁰⁹.

Par conséquent, cette coopération permet la perpétuation des traditions huicholes et s'inscrit dans un mouvement de résistance envers l'assimilation culturelle et donc dans une logique de cohésion sociale. En revanche, coopération monétaire n'est pas synonyme de conversion à la spiritualité huichole. Le cas du colonel et de Rocio demeurent des cas

²⁰⁷ « L'aigle » est une expression qui fait référence à l'argent mexicain qui porte le sceau de l'aigle sur le cactus.

²⁰⁸ Lemaistre, 2003 : 141.

²⁰⁹ *Idem*

rares. D'ailleurs, les Huichols n'encouragent pas forcément cette démarche, au contraire, ils doutent sérieusement des capacités qu'ont les étrangers à s'engager dans le chemin : « Les Huicholes défendent [...] que tous les étrangers qui ont voulu s'immiscer dans leur culture aient échoué parce qu'ils se sont révélés incapables de suivre le chemin, *yeiyari*, jusqu'au bout. »²¹⁰

En résumé, les danseurs aztèques sont acceptés et inclus dans les festivités de la *Semana Santa*, car ils contribuent à la cohésion sociale du peuple par leurs contributions monétaires à la fête. De plus, les Huichols ne voient pas dans cette « nouvelle forme d'indianité » une menace à leur propre identité, ni à leurs rituels. Au contraire, ils la regardent comme des spectateurs amusés, il y en a même qui apportent leurs caméras pour prendre des photos. Ainsi, ce rituel néo-Indien qui s'ajoute à la *Semana Santa* et qui a sa propre raison d'être et sa propre conceptualisation de l'Indien n'entre pas en conflit, ni dérange le déroulement du rituel pascal. Il y a même une logique de respect et d'échange culturel entre les danseurs et les Huichols. Ainsi, de la même manière que les danseurs sont invités à participer au culte du Christ, ils invitent eux aussi les Huichols à danser avec eux.

Par ailleurs, avec cette multitude d'acteurs rituels gravitant autour du Christ *Hapaxuki*, il n'est pas étonnant qu'il y ait aussi plusieurs conceptions de cette figure.

2. Analyse de la figure religieuse du Christ *Hapaxuki*

a. Un lieu de rencontre :

La figure du Christ *Hapaxuki*, avec son iconographie originale, s'est prêtée à de nombreuses interprétations, ce qui a fait d'elle un lieu de rencontre autour duquel des personnes d'origines diverses sont entrées en contact.

En effet, sur le plan humain, cette figure double a su unir des personnes ayant des visions différentes du monde. Son caractère multivoque a donné lieu à une multitude d'interprétations. Nombreux sont les étrangers qui, au cours des années, ont suivi Rocio à la *Sierra* et se sont joints au culte du Christ *Hapaxuki*. Souvent ignorants de la signification des symboles huichols, ils ont donné un sens à ce Christ en concordance

²¹⁰ *Idem*, 113.

avec leurs propres croyances. Ces différentes interprétations font que le Christ *Hapaxuki* est aussi un lieu de rencontre « pluriculturel » autour duquel plusieurs rituels ont lieu. Parmi les conceptions différentes, celle sur laquelle on a le plus d'informations provient de Rocio.

b. *Hapaxuki*, Le Christ Sauveur.

Rocio reste en continuité, en matière rituelle, avec la tradition huichole, mais, rompt avec la conception initiale d'*Hapaxuki* comme étant Christ et Cerf. En effet, d'après ses témoignages, nous constatons qu'elle entre en relation avec le Christ *Hapaxuki* selon son propre bagage religieux, qui, bien que très influencé par le monde huichol, reste chrétien. Ainsi, sa relation et conception de ce Christ éclipse *Paritzika*. Mais, c'est peut-être parce que, contrairement au colonel, elle n'a jamais fait le rituel du pèlerinage, ni la chasse rituelle et que dans son expérience personnelle, c'est le Christ qui prime et non *Paritzika*.

Le Christ de Rocio est définitivement le « Sauveur », le « Rédempteur », mais en tant que Christ *Hapaxuki*, il est aussi, paradoxalement Huichol. Le Christ *Hapaxuki* appartient aux Huichols. C'est à travers l'odyssée pour rendre cette figure que Rocio a « retrouvé », au sens mystique, le Christ. Même si elle le retrouve par le biais du protestantisme, Rocio considère toutefois avoir été sauvée par le Christ *Hapaxuki*. Par conséquent, elle maintient une allégeance totale aux rituels huichols, même si elle ne partage pas leur conception de cette figure. La relation intérieure mystique et la relation extérieure rituelle divergent. Cependant, elles se recourent, car « Renaître » en Jésus à travers la Bible, fut pour elle indispensable pour l'accomplissement de sa tâche rituelle auprès du Christ *Hapaxuki*. Ainsi, ces deux relations, celle intérieure au Christ Sauveur et celle rituelle aux Huichols, se complètent.

La relation qu'établit Rocio avec le Christ *Hapaxuki* est ainsi une nouvelle forme de métissage religieux, dans la mesure où elle intègre le culte et la conception protestante du Christ qui établit une relation directe avec ce dernier à travers la parole de la Bible et le culte huichol, qui s'exprime à travers les rituels de la *Semana Santa*. Paradoxalement, le point commun, que Rocio ne manque pas de mentionner, entre ces deux traditions

religieuses divergentes est qu'elles stipulent toutes deux la possibilité d'une relation et d'une communication directe avec le Christ (par la prière et par le chant).

Rocio, en rupture avec le milieu conservateur et catholique dont elle est issue, est revenue au christianisme, par le biais d'une figure huichole du Christ²¹¹. Mais, c'est parce que cette figure correspond à la nature métissée de Rocio, au fait qu'elle est elle-même un lieu de rencontre entre deux mondes, qu'elle l'a adoptée. En effet, Rocio a été transformée par son contact avec le monde indien huichol et il en résulte que toute son approche à la vie et, plus particulièrement, sa foi reflète cette interpénétration d'univers religieux distincts. Il en résulte que, comme *Hapaxuki*, elle intègre et fait la synthèse d'éléments huichols et chrétiens.

De la même manière, les danseurs aztèques sont aussi fascinés par cette figure parce que, comme eux, elle chevauche et réunit deux cosmogonies. Le Christ *Hapaxuki* correspond, d'une certaine manière, à leurs croyances et à leurs aspirations : ils aiment le Christ par leur bagage culturel, mais veulent, en même temps, honorer et ressusciter leurs racines indiennes. Par conséquent, ils choisissent de danser pour un Christ qui porte des symboles préhispaniques, reflet de leur propre danse, et ce durant une version indienne d'une fête catholique.

En résumé, pour Rocio comme pour les danseurs, le christianisme est l'univers religieux d'origine, celui avec lequel on ne peut pas complètement rompre, mais avec lequel on est en rébellion et qui a besoin d'être vécu en dehors de tout dogmatisme et de toute institution étatique. La figure du Christ *Hapaxuki* correspond à ce christianisme réinventé, réinterprété et surtout indianisé, qui leur ressemble. Ceci nous amène à considérer de manière plus précise la signification du Christ *Hapaxuki*.

c. Le Christ *Hapaxuki* huichol : Le représentant de *Paritzika*

Hapaxuki Paritzika est, nous l'avons dit maintes fois, le Christ qui est à la fois le Cerf *Paritzika*. Mais, il serait plus juste de dire que le Christ *Hapaxuki* est *Paritzika* devenu ce crucifix. En effet, pour des raisons circonstancielles, il y a un lien entre la déité ancestrale et ce crucifix en particulier. De plus, comme l'a expliqué Benancio, *Paritzika* est celui qui a la capacité de disparaître et de se transformer à volonté, et qui, par

²¹¹ Parce que pour elle, même le pasteur lui fut envoyé par *Hapaxuki* pour la remettre sur la voie droite.

conséquent, choisit de « vêtir l'habit » ou de prendre la forme de cette figure en particulier. Par ailleurs, cette union des deux figures tient à la nature même de la pensée religieuse huichole et préhispanique. Celle-ci conceptualise ses déités d'une manière souple et fluide. Ainsi, à l'image de la relation qu'entretiennent le maïs, le peyotl et le cerf, les déités huicholes peuvent s'engendrer les unes les autres et coexister à l'intérieur d'une même figure. Par conséquent, un Christ/cerf ne choque pas les esprits pour qui les déités sont capables de se dédoubler ainsi que se métamorphoser.

Par ailleurs, la pensée huichole accorde une fonction particulière à chaque ancêtre, ainsi, la chasse est le domaine de *Paritzika*, non du Christ. La figure du Christ, apparue à l'ère coloniale, est plutôt associée au bétail, l'argent et la santé²¹². Ainsi, notre hypothèse est que, dans la logique huichole, un crucifix qui fait des « miracles » de chasse ne peut être autre qu'une nouvelle forme de *Paritzika*. Cette conceptualisation de *Paritzika* comme ayant la capacité de prendre la forme de ce crucifix témoigne ainsi de l'inventivité de la pensée religieuse huichole et du dynamisme religieux qui existe au sein de cette culture. De plus, cette figure témoigne aussi de la capacité que possède ce peuple à réactualiser ses déités. Ainsi dans un contexte historique particulier, une déité peut prendre une forme contemporaine sans pour autant cesser d'être ancestrale.

Par ailleurs, malgré le mélange de symboles, le Christ *Hapaxuki Paritzika* demeure une figure fondamentalement huichole. Premièrement, parce que celle-ci a été créée dans un contexte mythologique et rituel proprement huichol. Deuxièmement, parce que cette figure est encore de nos jours, sur le plan collectif, honorée selon les traditions de ce peuple. Par conséquent, même si différentes personnes le perçoivent différemment, la signification collective du Christ *Hapaxuki* ne peut être véritablement saisie que lorsqu'elle est déchiffrée selon la logique de la pensée religieuse huichole.

En conclusion, à travers *Hapaxuki Paritzika*, le Christ et le Cerf s'associent l'un à l'autre et de cet assemblage naît quelque chose de nouveau et d'actuel. De plus, cette figure religieuse multiple reflète aussi le dynamisme religieux qui existe dans la culture huichole. Elle souligne la capacité de ce peuple à redéfinir ses déités en fonction des circonstances qui l'entourent.

²¹² Comme les saints de San Andrés.

De plus, cette redéfinition du Christ et du cerf est une réactualisation des acteurs surnaturels ainsi que de la relation que les hommes entretiennent avec eux. Pour Rocio, comme pour les Huichols, lors de la *Semana Santa*, c'est le Christ qui est revitalisé dans cette figure. À travers *Hapaxuki*, la signification du Christ et de *Paritzika* s'est élargie : leur conception et leur rôle ont été redéfinis. Le Christ, maître du troupeau bovin, devient ainsi, pour les Huichols, le « paradigme du cerf »²¹³ et le Christ Sauveur est redécouvert dans la figure d'*Hapaxuki*. Cette dernière souligne donc la créativité symbolique de la pensée huichole, créativité qui a permis à de nombreuses personnes de « retrouver » le Christ en dehors de tout dogme. De plus, cette réactualisation est validée à travers les rituels et c'est dans ces derniers que de nouveaux acteurs sont inclus.

Finalement, le parcours de ce Christ reflète la capacité qu'ont les Huichols à inclure des partenaires étrangers dans leur tradition, pour soutenir cette dernière. Ainsi, à travers cette histoire, nous avons pu voir l'ouverture qui existe dans cette société à partager avec l'autre ses connaissances chamaniques, à condition que l'autre les mérite.

²¹³ Idem : 309.

Chapitre 8 :

Conclusion

1. Le parcours des protagonistes dans l'histoire de la figure d'*Hapaxuki Paritzika* :

Au cours de cette recherche, nous avons découvert que Rocio avait reçu le Christ *Hapaxuki* comme legs du colonel Osvaldo Ramos Vasconcelos. Ce dernier s'est révélé être un personnage double, comme le Christ *Hapaxuki*, appartenant à deux mondes et étant l'intermédiaire entre eux. Il s'est aussi révélé être le passeur et « maître » de Rocio au sein de la religion huichole.

Le colonel, en tant que personnage principal dans l'histoire d'émergence de la figure religieuse en question, a attiré notre attention sur le rôle important que peuvent jouer certains étrangers dans la revitalisation de symboles religieux au sein de la société huichole. Le colonel s'est, en effet, inséré au sein d'un système chamanique et est parvenu au statut de chamane devenant ainsi une figure d'autorité. À travers sa participation dans l'usurpation et la modification du crucifix du temple de La *Soledad*, il a participé aux revendications territoriales ainsi qu'au dynamisme religieux de ce peuple.

Cette recherche a aussi cherché à souligner les limites de son action. Le « vol » et la modification du crucifix du temple de La *Soledad* n'étaient pas des initiatives personnelles, mais bien des actions surveillées et encadrées par une autorité collective. Le Christ *Hapaxuki* est donc une réactualisation collective du Christ et du Cerf, dont la signification est partagée et non un objet de dévotion personnelle.

Par ailleurs, à travers le récit de vie de Rocio, on a pu apprécier le rôle central que le colonel a joué dans sa vie. Il lui a transmis son dévouement pour le peuple huichol et lui a légué une partie de la crédibilité et de l'autorité qu'il avait au sein de la communauté de *TateiKié*. En héritant du Christ *Hapaxuki*, sa relation avec la communauté de *TateiKié* et avec la tradition huichole changea considérablement. Avant que Rocio reçoive *Hapaxuki*, son rôle était limité aux questions de santé, elle avait le statut de guérisseuse (non rituelle) et de bienfaitrice à l'égard des Huichols. En revanche, en ce qui concernait les rituels, elle n'était que spectatrice. Le retour d'*Hapaxuki* fut ainsi une forme de rite de passage par lequel son statut de guérisseuse externe s'est transformé en un statut d'actrice rituelle.

Par ailleurs, à travers la figure du Christ *Hapaxuki*, Rocio a été appelée à accomplir des rituels sans avoir de savoir chamanique. Cependant, elle suivit le modèle chamanique de relation aux déités et établit une relation directe avec le Christ *Hapaxuki*. Cette relation vint à s'approfondir par la suite, paradoxalement par sa conversion au protestantisme, mais elle resta ancrée dans les rituels huichols dédiés à *Hapaxuki*.

Par ailleurs, Rocio devint un modèle d'interaction et d'implication auprès des Huichols. Rocio inséra une nouvelle génération de Mexicains dans sa relation privilégiée avec ce peuple et partagea sa place sur la scène rituelle avec eux. C'est ainsi que les danseurs aztèques se sont insérés au sein des festivités de *la Semana Santa* et ont apporté un élément « néo-Indien » à cette fête. Par la suite, s'est établie entre ces derniers et les chamanes *encargados* une relation de réciprocité mutuelle. À travers cette relation d'échange, les métis contribuent concrètement à soutenir la tradition huichole et en contrepartie apprennent de celle-ci et sont acceptés en son sein.

Par conséquent, c'est dans le contexte dynamique, ouvert et changeant de la *Semana Santa* huichole et plus particulièrement, autour du Christ *Hapaxuki*, qu'a pu avoir lieu cet échange entre personnes provenant de différents milieux et ayant différentes croyances.

Hapaxuki Parizika est l'ancêtre, réactualisé, qui se dédouble et qui réconcilie deux systèmes de croyances et deux peuples. Il les incarne dans une même figure polymorphe et il les intègre autour d'un même culte. Cette figure reflète ainsi le dynamisme religieux qui existe au sein du panthéon huichol, ainsi que l'ouverture du système chamanique huichol pour y inclure des partenaires étrangers dans le maintien de ses traditions.

2. Signification du Christ *Hapaxuki* :

À travers ce travail de recherche, nous avons pu découvrir la dynamique existant entre divers groupes, mais nous avons aussi mieux saisi la signification sous-jacente de cette figure autour de laquelle ils se regroupaient.

Hapaxuki Parizika est le Cerf qui est à la fois Christ et vice versa. En tant que Christ, il est associé, par certains, au « Sauveur ». Mais dans le panthéon huichol, il peut

être le peyotl²¹⁴ ou encore est le Soleil et sa naissance, sa persécution et sa mise à mort sont associées à la lutte primordiale qui a eu lieu aux débuts des temps entre les forces de la lumière et celles de l'obscurité. En tant que Cerf, *Hapaxuki* est *Paritzika*, le plus grand des « frères aînés », celui qui offre aux humains le peyotl ainsi que les siens, lors de la chasse rituelle. Il incarne la sagesse et le sacrifice.

Hapaxuki Paritzika est une métamorphose du Christ et du Cerf qu'il combine et marque ainsi une revitalisation des deux êtres surnaturels. *Hapaxuki Paritzika* est une figure fluide et ambiguë. Son caractère multivoque fait en sorte que dans les rituels, il est présent en tant que cerf et en tant que Christ. Comme l'indique Lemaistre, cette pluralité « se projette dans le rituel puisque *Paritsika Hapaxuki* est autant protecteur du troupeau bovin (adopté à l'ère coloniale) que paradigme du cerf »²¹⁵. De cette manière, *Hapaxuki Paritzika* est capable de répondre à des prières parfois antithétiques (protection animale et chasse), ce qui explique, en partie, pourquoi les Huichols le vénèrent et le considèrent comme si « puissant ». Cette pluralité et donc 'superpuissance' explique peut-être aussi pourquoi, malgré un long exil, *Hapaxuki Paritzika* n'est pas tombé dans l'oubli.

3. Limites de la recherche.

En raison des limites de temps du terrain et aux maigres témoignages des participants Huichols, ce travail de recherche ne peut pas prétendre exposer la totalité de la compréhension huichole d'*Hapaxuki Paritzika*. Ce travail n'a pu explorer qu'en surface la conception huichole du cerf et du Christ. Il est aussi évident que nous n'avons pas pu apprécier toutes les subtilités de la combinaison de ces deux figures religieuses dû aux limites de nos connaissances mythologiques.

Par ailleurs, les témoignages huichols étaient aussi limités linguistiquement dans la mesure où seul Benancio était capable de s'exprimer clairement en espagnol, les propos des spécialistes rituels étant difficiles à saisir. Pour avoir un portrait plus complet, il aurait été nécessaire de rencontrer plus de Huichols à San Andrés pour comparer les différentes conceptions et interprétations du Christ *Hapaxuki*.

Par rapport à l'observation des rituels, pour avoir une idée précise de la place que tient *Hapaxuki Paritzika* dans l'ensemble des rituels huichols, il aurait fallu observer le

²¹⁴ Lemaistre et Kindl, 1999: 191.

²¹⁵ *Ibid.*p.309

cycle au complet et surtout participer au pèlerinage annuel. En effet, c'est lors de la chasse rituelle que nous aurions pu déceler si ce crucifix a encore une place importante lors des requêtes de chasse.

Il résulte que le terrain de ce travail de recherche a surtout documenté la vie et la conception du Christ *Hapaxuki* de Rocio. Nous avons découvert que son regard était fortement teinté par la vision du monde huichole. Notre terrain s'est ainsi avéré être une enquête sur la psychologie et la spiritualité d'une « *huicholera* ». À travers notre analyse de son histoire, nous avons découvert la dynamique qui existe entre métis impliqués et Huichols. Par cette analyse, nous avons découvert les stratégies par lesquelles les chamanes huichols ont inclus ces étrangers fascinés par leur culture pour faire d'eux des puissants alliés dans leur résistance et dans le soutien à perpétuation de la culture huichole.

En résumé, si, dans ses débuts, cette recherche voulait se pencher exclusivement sur la conception huichole du Christ *Hapaxuki*, une fois sur place, il est devenu clair que cette recherche ne pouvait exclure les personnes qui avaient joué un rôle clef dans la revitalisation de son culte.

4. Ouverture :

Lors des fêtes de la *Semana Santa* en 2005, d'autres événements entourant le Christ *Hapaxuki* ont eu lieu qui non pas été abordés dans ce travail. Peu avant la fête, nous avons découvert qu'il y avait un autre Christ aussi nommé *Hapaxuki* dans le village montagnard de Santa Catarina. Ce dernier est apparemment une copie de la figure originale réalisée lors de l'exil de cette dernière.

De plus, nous avons aussi appris que le Christ *Hapaxuki* avait, comme les déités ancestrales, un « cœur », un cristal de roche dans lequel le pouvoir de la déité est concentré et que ce dernier pouvait être remplacé pour augmenter le pouvoir de la figure. Ainsi, *Hapaxuki* avait eu récemment un « *cambio de corazón* », un changement de cœur par lequel son pouvoir avait été rehaussé. Par la suite, il avait été amené à divers lieux sacrés, dont la *Villa* où se trouve l'image de la Vierge de Guadalupe, pour qu'il soit « baptisé » et pour consolider son nouveau pouvoir. L'existence d'un cœur, sous forme de cristal, nous donne à comprendre que ce crucifix serait beaucoup plus huichol encore

qu'on ne le présumait. Finalement, il y aurait aussi des rumeurs voulant que son lieu de culte change et qu'un temple lui soit construit dans une autre localité.

Ces éléments constituent, à mon avis, des pistes à investiguer lors d'une recherche ultérieure qui aiderait à approfondir notre compréhension de la pensée religieuse huichole et de sa capacité à intégrer et à transformer des figures étrangères. En effet, le culte au Christ *Hapaxuki* montre cette capacité et nous montre que la culture religieuse huichole est dynamique, mais aussi changeante. Ce dynamisme et cette réactualisation des symboles et des rituels caractérisent toute la vie religieuse de ce peuple, qui ancré dans ses traditions, reste en mouvement, s'adaptant ainsi à son milieu et aux circonstances externes.

Finalement, l'autre thème qui pourrait être exploré plus en profondeur est celui de la présence de la figure de l'étranger parmi les Huichols, telle qu'exemplifiée par le colonel Vasconcelos. En effet, ce personnage a révélé un autre visage de la culture huichole. En revanche, nous savons finalement peu sur ce personnage et comment il a concrètement lié son rôle de chamane et de colonel de l'armée. Il serait intéressant de regarder de plus près les étapes du processus par lequel ce dernier s'est inséré dans la société huichole et comment sa relation à cette dernière a évolué au cours de sa vie.

BIBLIOGRAPHIE:

Aguirre Beltrán Gonzalo, 1970 (1er édit.1958), *El proceso de aculturacion*, Mexico, Universidad Iberoamericana.

---, 1967, *Regiones de Refugio*, Mexico, INI.

Benítez Fernando, 1968, *Los Indios de México*, tome 2: *Los Huicholes*, México, editorial Era.

----, 1970, *In the magic land of peyote*, Princeton University Press.

Benzi Marino, 1972, *Les Derniers adorateurs du Peyote*, Paris, Gallimard.

Chaumeil Jean Pierre, 1983, *Voir, Savoir, Pouvoir: Le Chamanisme chez les Yaguas du Nord-est péruvien*, EHESS, Paris.

Galinier Jacques, 2006, *Les néo-Indiens : une religion du IIIe millénaire*. Odile Jacob, Paris.

---, 1999, « L'entendement mésoaméricain » in *L'Homme*, n 151, juillet, septembre 1999.

---, 1997, *La moitié du monde : le corps et le cosmos dans le rituel des Indiens Otomi*, Éditions Paris : Presses universitaires de France.

---, 1995, *Chamanismo en Latinoamerica: una revisión conceptual*, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

Gandola Isabel, 1967, *El peyotl; estudio sobre el uso del peyote, entre las tribus huicholes, coras, tepehuanes y tarahumaras*, Editorial Orión.

Garciadiego Javier, 2004, « *La Revolución* », *Nueva Historia Mínima de México*, El Colegio de México, México.

Gutierrez Arturo et Bonfiglio Carlo et Olavarria Maria Eugenia, 2004, « *De la violencia mitica al « Mundo Flor », transformaciones de la semana Santa en el norte de México* », *Journal de la Société des Américanistes* tome 90. Paris.

---, 2002, *La Peregrinación a Wirikuta, el gran rito de paso de los Huicholes*, México, CONACULTA –INAH.

Gruzinski Serge, 1999, *La pensée métisse*, Paris, Fayard.

---, 1996, *Le Nouveau Monde, mondes nouveaux : l'expérience américaine*, Paris, Éditions Recherche sur les civilisations.

---, 1996, *Histoire de Mexico*, Paris, Fayard.

---, 1994, *L'aigle et la sibylle : fresques indiennes du Mexique*, Paris, Imprimerie nationale.

---, 1988, *La Colonisation de l'imaginaire : Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol XVIè-XVIIIè siècle*, Paris, Gallimard.

---, 1987, *Le destin brisé de l'empire aztèque*, Paris, Gallimard.

---, 1985, *Les hommes-dieux du Mexique : pouvoir indien et société coloniale XVIe-XVIIIe siècles*, Paris, Éditions des archives contemporaines.

Hinton Thomas B. [1972] *Coras, Huicholes y Tepehuanes*, Instituto Nacional Indigenista, México.

Iglesias y Cabrera Sonia C., 2002, *La Semana Santa en México, Con la muerte en la cruz*, CONACULTA, México.

Iturrioz José Luis, 1993, "Principios generales de la cultura huichola" in *Reflexiones sobre la identidad étnica*, Universidad de Guadalajara.

Jáuregui Jesús, 2003, *Flechadores de Estrellas*, Guadalajara, INAH, Universidad de Guadalajara, México.

---1996, *Las danzas de conquista*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

---1993, *Bibliografía del Gran Nayar: Coras y Huicholes*, Mexico, CEMCA/INI.

Le Clézio, 1988, *Le rêve mexicain*, Gallimard, Paris.

Lemaistre Denis, 2003, *Le chaman et son chant, Relation ethnographique d'une expérience parmi les Huicholes du Mexique*, Paris, l'Harmattan.

---, 1999, (avec Olivia Kindl), « La semaine sainte Huichole de *Tateikie* : rituel solaire et légitimation du pouvoir par les sacrifices » in *Journal de la société des Américanistes*, tome 85, Paris.

---, 1997, « *La parole qui lie* », le chant dans le chamanisme huichol. Thèse de 3^{ème} cycle, Villeneuve d'Ascq. Presses universitaires du Septentrion.

---, 1991, « 'Le cerf-peyotl et le cerf-maïs' : la chasse, rituel formateur de la 'trinité' huichole » in *Journal de la Société des Américanistes*, tome 77, Paris

Lumholtz Carl, 1981 (première édition en anglais : New-York, 1902) *México Desconocido*, Tome 2. México INI.

López Austin Alfredo, 1994, *Tlamoachán y Tlacoacán*, México, Fondo de cultura económica.

---, 1990, *Los mitos del tlacuache, Caminos de la mitología mesoamericana*, México, Alianza, Editorial.

Mata Torres Ramón, 1980, *Vida y arte de los Huicholes*, Tome I et II, Guadalajara.

---, 1970, *Los Huicholes*, Casa de la Cultura Jalisciense, Guadalajara.

Metraux Alfred, 1982, *Les Indiens de l'Amérique du Sud*, Paris, Métailié.

Meyer Jean, 2002, *Tierra de Cristeros: Viva Cristo Rey! Universidad de Guadalajara*, México.

---, 1984, *Esperando a Lozada*, Zamora, El Colegio de Michoacán, México.

Molinié Antoinette et **Galinier** Jacques, 2006, *Les néo-Indiens : une religion du IIIe millénaire*. Odile Jacob, Paris.

---, 1996, *Le corps de Dieu en fêtes*, Éditions du Cerf.

Mondragon Lucila, **Tello** Jacqueline, **Valdez** Argelia, 1995. *Relatos Huicholes, Wixarika' İxatsikayari, Lenguas de Mexico vol. 11*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Culturas Populares e Indígenas, México DF,

Myerhoff Barbara, 1974, *The Peyote Hunt, the Sacred Journey of the Huichol Indians*, Ithaca, Cornell University Press.

---, 1972, avec Peter Furst, "El mito como historia: el ciclo del peyote y la datura entre los Huicholes" in *El Peyote y los Huicholes*, México, SEP, sesentas.

Navagómez Queta, 2001, *En busca de un alma: cuentos huicholes*, Edamex, México.

Neurath Johannes, 2002, *La Fiestas de la Casa Grande*, CONACULTA-INAH, México.

---, *Flechadores de Estrellas*, 2003, coordonné par Jesús Jáuregui et Johannes Neurath, Guadalajara, INAH, Universidad de Guadalajara, México.

Otis George, 2003, "La nueva conquista espiritual del Nayar : el conflicto religioso entre los Huicholes de Zoquipan" paru dans le livre *Flechadores de Estrellas*, coordonné par Jesús Jáuregui et Johannes Neurath, Guadalajara, INAH, Universidad de Guadalajara, México.

Perrin Michel, 1995, *Le chamanisme*, collection « Que sais-je ? », PUF, Paris.

---, 1994, « Notes d'ethnographie huichole : la notion de 'ma'ive' et la nosologie » in *Journal de la société des Américanistes*, tome 80, Paris.

---, 1976, *Le chemin des Indiens morts : mythes et symboles goajiro*, Payot, Paris.

Preuss Konrad Theodor (1869-1938), 1998, *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit : ensayos sobre coras, huicholes y mexicaneros*, Instituto Nacional Indigenista.

Rojas Beatriz, 1993, *Los Huicholes en la historia*, México, INI/CEMCA, Colegio de Michoacán, INI.

---, 1992, *Los Huicholes: documentos históricos*, México, INI/CIESAS.

Schaefer, Stacy B, 2002, *To think with a good heart: Wixárika women, weavers, and shamans*, University of Utah Press.

---, 1996, *People of the peyote: Huichol Indian history, religion & survival*, University of New Mexico Press.

Todorov Tzvetan, 1982, *La conquête de l'Amérique, la question de l'autre*, Éditions Seuil, Paris.

Weigand Phil C., 2002. *Estudio histórico y cultural sobre los huicholes*, Universidad de Guadalajara, Campus Universitario Norte.

Zingg Robert M. 2004 (Robert Mowry), 1900-1957. *Mitología de los huicholes* (english), University of Arizona Press.

