

# **PROTESTANTISME MORAVE ET IMPLANTATION DE NOUVEAUX HABITUS CHEZ LES MISKITUS NICARAGUAYENS (1848-2000)**

Gilles Bataillon  
Université de Caen, CEMS-EHESS

Si les Miskitus ne furent jamais conquis, ni soumis à l' emprise espagnole avant la toute fin du XIX<sup>e</sup> siècle, ils n' en furent pas moins très tôt au contact des Européens. Ils furent ainsi tout d'abord les partenaires de la flibuste aux XVI<sup>e</sup> et au XVII<sup>e</sup> siècles. Ils devinrent ensuite les alliés des Britanniques dans la zone caraïbe qui exercèrent jusqu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle un protectorat sur le Royaume indépendant de la Moskitia. À partir de 1847, les missionnaires moraves commencèrent leur œuvre évangélisatrice sur la Côte atlantique. Ils convertirent non seulement, peu à peu, l'ensemble des Créoles puis des Miskitus, mais formèrent un clergé indigène créole et miskitu qui transforma profondément le mode de vie. Gouvernée par différents chefs miskitus sous l'influence des missionnaires de l'Église morave, la Moskitia fut pas moins incorporée de force au Nicaragua en 1894. Résidant dans leur immense majorité dans des villages de 200 à 2000 habitants, les Miskitus devinrent tout au long du vingtième siècle non seulement agriculteurs, mais travailleurs à façon pour les entreprises forestières exploitant les bois précieux ou le latex en Moskitia, comme dans les mines ou sur les bateaux pêchant la langouste dans les eaux territoriales nicaraguayennes. Certains devinrent même des travailleurs saisonniers à Belize ou dans la Caraïbe. Au lendemain de la deuxième guerre mondiale, l'Église morave devint autonome (1949) et beaucoup de ses membres furent les initiateurs de différents mouvements de revendications territoriales, socio-économiques et culturelles qui culminèrent avec la création d'une Alliance pour le progrès miskitu et sumu (ALPROMISU) en 1974. Au lendemain de la victoire de la révolution sandiniste du 19 juillet 1979, apparut un nouveau mouvement indianiste Miskitu Sumu Rama Sandinistes unis dans l'Atlantique (MISURASATA), qui prit la suite d'ALPROMISU. Elle regroupa bon nombre de jeunes moraves et entra rapidement en conflit avec le Front sandiniste (FSLN). A la suite d'une guerre civile opposant les guérilleros de MISURASATA et le FSLN(1981-1987) la Moskitia se vit reconnaître un statut de „Région autonome“ et un gouvernement local.

Mon propos sera de m'interroger sur la façon dont cette conversion massive des Miskitus au protestantisme morave et l'apparition d'un clergé autochtone contribua à réorienter leurs pratiques et leurs représentations du monde. Partant des travaux existants sur le sujet (1) je voudrais souligner un aspect dénié ou au mieux minoré de cette adhésion au piétisme morave. Beaucoup de bons observateurs de la société miskitue ont en effet insisté à juste titre sur le rôle décisif des Moraves lors du processus de réorganisation de

---

1 Eduard Conzemius, *Ethnographical Survey of the Miskito and Sumu Indians of Honduras and Nicaragua*, Bureau of American Ethnology, Bulletin n° 106, Washington, 1932, traduction espagnole, Libro Libre San Jose 1984 ; Mary Helms, *Asang: adaptaciones al contacto cultural en una sociedad misquito*, (trad de l'anglais, 1971), Instituto Indigenista Interamericano, Mexico, 1976 ; Bernard Nietschmann, *Between Land and Water, The Subsistence Ecology of the Miskito Indians, Eastern Nicaragua*, Seminar Press, New York and London, 1973 ; Jorge Jenkins Molieri *El desafio indigena en Nicaragua: el caso de los miskitos*, Editorial Nueva Nicaragua, Managua, 1990, et Charles Hale, *Resistance and Contradiction: Miskito Indians and the Nicaraguan State, 1894-1987*, Stanford, 1994..

la société miskitue à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Ce furent en effet les premiers qui introduisirent nombre d'innovations en matière d'agriculture, d'outillage, de santé publique et d'éducation chez les Miskitus. De même, ils ont très justement mis en valeur l'importance décisive de l'institution d'un clergé indigène pour le devenir de l'ethnie miskitue. Reste que lors de leurs descriptions de l'ensemble de ces phénomènes, tous adoptent des perspectives laissant peu ou pas de place à un social construit dans de multiples interactions entre des acteurs procédant en permanence et de façon continue à des ajustements. Ainsi, la conversion est en effet avant tout perçue sous le registre d'une acculturation largement passive; l'idée que se soient déployées à cette occasion toutes les virtualités d'un travail d'appropriation d'un nouvel imaginaire ne fait pas sens. Le social est conçu comme un ensemble de structures dotées de propriétés intangibles sur lesquelles les acteurs n'auraient eu que peu ou pas de poids. Les seuls desseins qui trouvent place au milieu de ces descriptions sont ceux des projets impériaux britanniques puis nord-américains, au mieux celui des évangélistes moraves ou de l'État nicaraguayen émergent; et, l'on ne prête que peu ou pas d'attention aux stratégies personnelles ou familiales des Miskitus. De même, quand certains s'interrogent, parfois au terme de descriptions très remarquables, sur la place du piétisme morave dans la société miskitue et sur ses effets, ils font systématiquement l'impasse sur toutes les grandes interrogations de Weber et de Troeltsch sur les «affinités sélectives» entre le protestantisme et certains processus sociaux et politiques comme sur les formes qui purent en résulter. Ainsi, bien que Charles R. Hale discerne bien évidemment comment la religion morave permit aux Miskitus de se redéfinir en tant que groupe séparé des nicaraguayens hispanophones et catholiques, il n'y voit pas le résultat d'une dialectique entre acteurs indigènes confrontés à des changements majeurs.

La conversion à la religion morave n'est perçue et jugée qu'à l'aune d'une volonté de maintenir des penchants pro anglophones des Miskitus. Jamais un tel refus de s'intégrer au Nicaragua n'est exploré en cherchant à mettre en relief des dynamiques sociales qui sont retravaillées et infléchies par la praxis des acteurs socio-historiques. De même, si dans son très remarquable livre sur Asang, Mary Helms décrit avec brio la place centrale de l'Église morave dans le jeu social miskitu, elle avance qu'un tel rôle tiendrait aux «similarités et (à) l'absence de véritables conflits entre les normes traditionnelles de conduite miskitue et celles de l'Église» (2). Jamais elle ne s'interroge sur l'émergence de ce que l'on peut appeler à la suite de Serge Gruzinski, une "pensée métisse" (3). Ce déni est d'autant plus surprenant qu'elle s'est faite l'historienne scrupuleuse des contacts entre le monde anglo-saxon et les Miskitus (4), et que ce faisant elle a démontré mieux que tout autre analyste de la société miskitue comment cette société s'était construite et nourrie quatre siècles durant de ces échanges. Et force est de remarquer qu'elle manque une dynamique liée fort tôt à la conversion. En effet, bien qu'elle insiste sur les interactions entre la communauté morave d'Asang et l'ensemble

---

2 Cf. p. 172 (édition anglaise) et p. 185 (édition espagnole)

3 J'emprunte cette expression au titre du livre de Serge Gruzinski, *La pensée métisse*, Paris, Fayard, 1999.

4 „The Cultural Ecology of a Cultural Tribe“, *Ethnology*, vol. VIII, n°1, 1969; „Miskito slaving and culture contact: Ethnicity and opportunity in an expanding population“, *Journal of Anthropological Research*, n°39, 1983; „Of kings and contexts: ethno-historical interpretations of Miskito political structure and function“, *American Ethnologist*, 1986, n°13 (3).

de cette communauté indienne, qu'elle note comment celles-ci connurent un développement parallèle à la suite de la conversion d'un chef local reconnu pour ses talents de pacificateur, *Dama Jorge* (5), jamais elle ne crédite les Miskitus d'avoir fait leur l'éthique protestante, pas plus qu'elle ne s'interroge sur les relations entre celle-ci et le développement d'institutions dont elle montre pourtant l'étroite parenté avec les idéaux moraves. Mon proposera donc d'examiner à frais nouveau bon nombre des données contenues dans les travaux de mes prédécesseurs dans le but de saisir plus nettement et plus systématiquement les effets de l'adhésion à la foi morave et de la réorganisation en une église sur l'histoire des Miskitus au XX<sup>e</sup> siècle.

Je commencerai par analyser comment la conversion s'accompagna d'une redéfinition de l'identité ethnique miskitu de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle aux débuts du XX<sup>e</sup> siècle. Je m'intéresserai tout particulièrement à deux aspects de cette redéfinition de l'identité miskitue : à la façon dont les Miskitus réinterprétèrent leur histoire et leurs traditions orales à l'aune de la Bible et de l'histoire de l'*Unitas fratrum*; à la manière dont ils affrontèrent et interprétèrent les événements marquants de l'histoire de la Moskitia tout au long du XX<sup>e</sup> siècle selon les mêmes schèmes. Reprenant les questions formulées par Weber et Troeltsch, je mettrai ensuite en lumière quelles furent les „affinités électives“ entre la religion morave et l'apparition au sein de la société miskitue de nombre de processus rationalisants et démocratiques.

## I

### Conversion à la religion morave et redéfinition de l'identité ethnique (1849-1936)

Le contexte dans lequel arrivèrent les premiers évangélistes moraves fut incontestablement marqué par un changement de la conjoncture locale et internationale jusque là passablement en faveur des Miskitus. En effet, alliés de la flibuste depuis le XVI<sup>e</sup> siècle et prenant de ce fait part à bon nombre de leurs expéditions militaires, au contacts britanniques avec lesquels ils commercèrent via la *Providence Company* tout au long du XVII<sup>e</sup> siècle, les Miskitus gagnèrent en puissance et en nombre tout au long de ces deux siècles. Installés au XVI<sup>e</sup> siècle dans la région de *Cabo Gracias a Dios*, les Miskitus s'établirent peu à peu par la suite tout le long du Rio Coco et sur la côte caraïbe, du Rio Patuca au sud de la *Laguna de perlas*. Occupant tout à la fois le littoral et le bas cours des fleuves, ils expulsèrent les Payas de l'actuel littoral hondurien et les Mayangnas du littoral nicaraguayen, forçant les uns et les autres à remonter le cours de fleuves ou à émigrer plus à l'ouest ou plus au sud dans les zones côtières.

Sans jamais chercher à s'installer au delà de ce territoire compris entre le cours moyen du Rio Coco et l'embouchure du *Patuca* et la *laguna de Perlas*, ils n'en régnèrent pas moins trois siècles durant sur tout le littoral atlantique du cap Honduras au *Rio San Juan*. Ils étendirent même un temps leur influence jusqu'à la lagune de Chiriqui à Panama.

---

5 Op cité, éd. espagnole, pp.179-180.

À la fin de ce siècle (1687), apparurent des rois miskitus couronnés par les anglais dont le pouvoir ne prit fin que durant la seconde moitié du XIX<sup>e</sup>. Cette montée en puissance' alla pas sans déchirements internes.

L'une des fractions miskitues, les *tawiras* vivant sur le littoral au sud de Bragman's Bluff, dominée par les Zambos mosquitos (6) de la région de Cabo Gracias a Dios, tenta ainsi de s'allier aux espagnols pour renverser la domination des Zambos (1787-1789). Après des batailles furieuses entre Miskitus et Miskitus zambos (1790-1800), ces derniers appuyés par les britanniques reprirent l'avantage et réunifièrent à leur avantage les deux groupes. L'indépendance des Amériques espagnoles, puis la fin de la fédération centraméricaine et l'émergence d'un Nicaragua indépendant en 1838 marqua le début de la remise en cause du protectorat britannique sur la zone du littoral atlantique. Si la Grande Bretagne déclara en 1843 avec l'assentiment du jeune souverain miskitu George IV son «protectorat» sur la Moskitia, elle n'en fut pas moins très vite obligée d'abandonner son rôle hégémonique dans la zone. Après plusieurs années d'escarmouches militaires et diplomatiques, où le Nicaragua reçut l'appui des États-Unis, la Grande Bretagne dut se résigner à ratifier en 1850 un premier traité avec les États-Unis remettant en cause ses prérogatives sur le Protectorat de la Moskitia. Elle du reconnaître en 1860 la souveraineté du Nicaragua sur l'ensemble de la Côte Atlantique. Au régime du protectorat qui avait permis aux Miskitus de préserver leur autonomie succéda celui de la „*Reserva Mosquita*“ qui signifia la fin de la monarchie miskitu et son remplacement perdes chefs miskitus héréditaires. La Réserve fut incorporée de force au Nicaragua en 1894 sous le gouvernement du Général Zelaya et perdit de ce fait son statut de territoire autonome (7). Et en 1905 la signature du traité Harrison-Altamirano entre la Grande-Bretagne et le Nicaragua mettait fin à toutes les prétentions britanniques dans la zone et reconnaissait la souveraineté du Nicaragua sur la Moskitia.

Si depuis les débuts des contacts avec les anglais, l'exploitation des richesses naturelles de la Côte avait toujours été entre les mains d'étrangers principalement britanniques, les années 1860-1894 se caractérisèrent par un développement sans précédent des activités extractives et commerciales (banane, bois de caoba, caoutchouc etor) entre les mains de commerçants et de capitalistes étrangers. Le développement de ces activités s'accompagna de la régression du prestige de l'aristocratie miskitue et la montée en puissance des Créoles qui constituèrent un groupe intermédiaire entre les indiens et les blancs hispanophones, le plus souvent nicaraguayens et anglophones. Le développement de ces activités commerciales qui coïncida avec l'évangélisation de l'Église morave, qui débuta en 1847, s'accompagna de profondes transformations du mode de vie des Miskitus, comme des Mayangnas. Si du fait de leurs contacts avec les Britanniques les Miskitus avaient certes pris l'habitude d'accéder à des armes à feu, des armes blanches,

---

6 Ce groupe dominant fut de fait très tôt métissé suite au naufrage en 1640, dans la région de Cabo Gracias a Dios, d'un bateau négrier chargé d'esclaves africains. Beaucoup de ces derniers profitèrent de l'avarie pour s'échapper et s'intégrèrent aux Miskitus.

7 On trouvera un fort bon résumé de l'histoire de la Moskitia dans le manuel de German Romero Vargas, *Historia de la Costa Atlantica*, Managua, CIDCA-UCA, 1996. Son ouvrage, *Las sociedades del Atlantico de Nicaragua en los siglos XVII y XVIII*, Managua, Coleccion cultural, Banco Nicaraguense, 1995, fournit un panorama fort complet de l'histoire de la Côte à l'époque coloniale.

des outils métalliques ou de menus objets manufacturés, ils n'avaient cependant que peu ou pas remis en cause leurs modes de vie de chasseurs/pêcheurs collecteurs semi-nomades. Ce ne fut qu'au début du vingtième siècle que les Miskitus, sédentarisés sous l'influence des moraves, devinrent tout d'abord progressivement agriculteurs, notamment dans les zones fluviales (Rio Patuca, Rio Coco, Rio Prinzapolca, Rio Grande de Matagalpa), puis massivement travailleurs saisonniers dans les entreprises forestières (Bragman's Bluff Lumber Co de la région de Puerto Cabezas; Nolan sur le cours du Rio Prinzapolca et du Rio Grande de Matagalpa), ce dès les années 1920, et minières (Bonanza, Siuna et Rosita) à partir des années 1940 et collecteurs de caoutchouc durant la deuxième guerre mondiale. Le développement des activités forestières et minières s'accompagna d'un développement d'une agriculture vivrière dans les communautés miskitues riveraines du Rio Coco/Wangki, et de la commercialisation de leurs productions (riz, haricot et banane) au travers de compagnies commerciales installées à San Carlos et à Waspam. Ces compagnies aux mains de commerçants chinois ou nord-américains fournirent aux Miskitus comme aux Mayangnas nombre de produits du monde industriel (outils aratoires et forestiers, vaisselle, armes de chasse et de poing, chaussures, machines à coudre, toiles et vêtements...) ce à un degré sans précédent avec ce qu'avaient fait les Britanniques.

C'est dans ce contexte de transformations sociale et politiques accélérées que les missionnaires moraves commencèrent leur œuvre évangélisatrice sur la Côte atlantique à partir de 1847. Débarquant à Bluefields, siège du consulat britannique et de la cour miskitue, ils convertirent tout d'abord le jeune roi Georges IV et ses sœurs, mais aussi un certain nombre des 500 habitants de ce port, en grande majorité créoles. Ce faisant ils offrirent un support nouveau à une identité miskitue et plus généralement *costeña* mise à mal par le retrait britannique de la Moskitia. En effet au moment même où les Nicaraguayens recommençaient à peser sur le destin de la Côte atlantique en multipliant les actions diplomatiques et militaires destinées à prendre le contrôle de ces territoires, les moraves permettaient l'intégration des créoles et des Miskitus dans une Église très clairement associée au monde anglo-saxon. De ce point de vue le récit des débuts de l'évangélisation par le Révérend John Wilson dans son ouvrage, *Obra Morava en Nicaragua: trasfondo y breve historia* (8), est particulièrement éclairant.

Commençant par présenter l'histoire des religions à l'époque coloniale (1524-1821) John Wilson remarque que le catholicisme ne pu jamais s'implanter sur la Côte atlantique et conclut dans une manière de condamnation très nette de l'entreprise catholique espagnole. „La méthode de la croix et de l'épée n'eut aucun impact positif chez les indiens; apparut au contraire un ressentiment et une haine de tout ce qui était espagnol.

---

8 Rédigé en 1975 dans le cadre de la préparation d'une thèse de licence en théologie au Séminaire biblique latino-américain de San José, Costa Rica, l'ouvrage a ensuite été publié par l'Editorial Union à Managua en 1990, il est diffusé par l'Église morave du Nicaragua. Je le citerai désormais *Obra Morava*, suivi du numéro de page. L'ouvrage fut d'ailleurs pour une part une commande de l'Église morave comme l'explique John Wilson dans sa préface. Les moraves nicaraguayens avaient en effet décidé lors de leur Synode de 1968 d'écrire une histoire de l'évangélisation et avaient formé un comité à cet effet. Celui-ci n'ayant que peu ou pas avancé dans ce projet, John Wilson fut donc mandaté par la Conseil exécutif de l'Église morave pour mettre à profit son séjour au Séminaire biblique latino-américain de San José pour écrire cette histoire.

L'Espagne échoua dans sa tentative de conquête de la Moskitia, car elle voulut conquérir des terres, des richesses, des esclaves et des biens», (*Obra Morava* p. 91). Il rappelle ensuite la présence des puritains puis des anglicans aux cotés des pirates dont il justifie peu ou prou les actions. „Boucaniers et pirates considéraient comme une guerre sainte le sac des galions Espagnols. Ce sac était comme la réponse à l'avarice des conquérants espagnols et à la cruauté de l'Inquisition" (id. p.93). Passant ensuite à la description de l'arrivée des moraves en 1847 il souligne comment ceux-ci arrivèrent à point nommé. Décrivant l'état de péché dans lequel vivaient les indiens, „ils pratiquaient la polygamie et vivaient dans l'ivresse" (id; p. 104-105), il remarque comment parlant l'anglais les moraves surent présenter leurs projets d'évangélisation et d'éducation aux „chefs indiens", comme au Roi lui même qui montrèrent leur intérêt pour ceux-ci. Mieux, le Conseil d'État du Roi leur octroya un terrain à Bluefields pour y commencer leurs oeuvres et fixa comme date du début de celle-ci 1848. Il note à ce propos que „l'on peut observer que la Moskitia était prête pour la moisson (évangélique)" Il décrit ensuite comment l'année „1848 fut une année décisive", dans la mesure ou en réponse aux ouvertures du roi Georges IV et de son Conseil, le synode de Herrnhute décida dénommer responsables de l'entreprise missionnaire en Moskitia des missionnaires exerçant auparavant leur ministère en Jamaïque.

En effet, l'installation des premiers missionnaires eut lieu dans un contexte où le futur du royaume miskitu apparaissait comme passablement incertain. Peu auparavant l'arrivée des missionnaires, le port de Grey Town, qui commandait l'accès au Rio San Juan, avait été brièvement occupé par les Nicaraguayens, puis repris par les forces Anglo-Miskitues commandées par Patrick Walker, le consul britannique de Bluefields, mais ce dernier avait péri noyé alors que son vaisseau poursuivait les Nicaraguayens. Cette disparition accidentelle de Walker conjuguée à l'arrivée des moraves organisée en accord avec ce dernier eut quelque chose d'une coïncidence extraordinaire. La mort du consul laissa à l'évidence un vide que vint remplir le premier ménage démissionnaire qui s'établit d'ailleurs en 1849 dans la maison de celui-ci. Les premiers offices furent célébrés à la cour du souverain, tandis que ses jeunes sœurs vécurent désormais au sein même de la famille Pfeiffer. Il est aussi à noter que tant le jeune souverain que ses sœurs furent instruites dans les deux écoles ouvertes par la Mission. Et quelques années plus tard la construction d'une nouvelle Église s'accompagna du baptême d'une des sœurs du roi, la Princesse Mathilde. Si le projet d'ouvrir un internat pour les enfants des Miskitus, de façon à pouvoir les scolariser aux cotés des Créoles de Bluefields fut dans un premier temps un fiasco, il n'empêcha nullement les moraves de commencer à étudier très sérieusement le miskitu dès 1856 pour pouvoir prêcher au plus vite dans cette langue. Les moraves servirent non seulement de nouveaux tuteurs au monarque et à sa famille comme aux Créoles, remplaçant ce faisant le Consul Walker, mais ils offrirent des structures aptes à remplacer les institutions moribondes de la royauté miskitue.

Pour la première fois les congrégations permirent l'association des Créoles descendants des esclaves des anglais de Bluefields, aux cotés des Miskitus eux-mêmes. De même l'attention portée tout d'abord par la Mission au Roi et à sa famille, comme à ses proches conseillers créoles et miskitus fut une manière de valoriser les autorités de la

royauté en déclin tout en proposant une autre organisation, de fait pas seulement religieuse, ce sur la base du volontariat. Très vite il y eut non seulement une congrégation à Bluefields avec un service à Rama Cay, qui devint une congrégation autonome en 1857, mais dès 1855 une autre dans la *Laguna de Perlas* avec des offices réguliers dans différentes communautés des alentours.

Enfin en 1859, les missionnaires effectuèrent un voyage à *Cabo gracias a Dios* pour voir comment ils pourraient y établir une mission. C'est dire qu'à la veille de la transformation du territoire miskitu en une réserve désormais soumise à l'État nicaraguayen (1860), les Moraves avaient mis en place tant chez les Miskitus que chez les Créoles une institution religieuse qui allait d'autant mieux permettre aux *costeños* de soustraire à l'emprise des nicaraguayens hispanophones qu'elle se construisit sur la base des réseaux de sociabilité de l'ancienne monarchie miskitue. En effet si les missionnaires commencèrent par apporter la plus grande attention à la conversion et à l'évangélisation du Monarque et de ses proches ils firent ensuite porter leurs efforts sur ses conseillers et les chefs locaux (*headman / wihta*) qui lui devaient traditionnellement allégeance comme sur les *sukias*, auxquels leurs pouvoirs magiques garantissaient une grande influence (9). Ces premiers succès des évangélisateurs ne tinrent pas seulement à leur capacité à s'appuyer sur les réseaux politiques préexistants pour utiliser les autorités établies dans leur entreprise, ils furent aussi le fruit de la capacité des missionnaires à apprendre très tôt le miskitu et à traduire dans cette langue tout à la fois la psalmodie de l'Église des frères et certains passages de la Bible et des évangiles.

Les moraves offrirent ainsi aux Miskitus comme aux créoles tout un langage nouveau passablement adéquat pour faire face à la nouvelle situation qui était la leur. Le message de ce pré réformateur que fut Jean Hus fournit une histoire pour le moins glorieuse que l'on put opposer au discours de la civilisation catholique à l'honneur dans le Nicaragua hispanophone. Hus offrit les ressources d'un martyr et toute une syntaxe propre à condamner la marque de la culture catholique dont on a pu voir l'emprise dans la présentation de l'histoire du christianisme par John Wilson. Comenius et la tradition éducatrice des moraves fournirent en outre toutes les ressources d'un projet éducatif alternatif à celui des Nicaraguayens hispanophones. Parallèlement, le rôle des Moraves dans l'évangélisation des esclaves et leur lutte aux côtés des quakers pour l'abolition de l'esclavage dans la Caraïbes fut pour le moins propre à séduire les Créoles de Bluefields ou de Corn Island ou les *Garifunas* de Laguna de Perlas. Comme le rappelle une brochure morave, les frères furent parmi les premiers à „faire asseoir côte à côte blancs et noirs comme des frères en Christ“ (10). Enfin la geste des Moraves et plus généralement des protestants vint renforcer les récits des exploits guerriers des Miskitus aux côtés de la flibuste et des britanniques que valorisaient encore la tradition orale au début du XX<sup>e</sup> siècle (11).

---

9 Cf ; Conzemius éd originale pp.140-141 et pp. 278-282, éd. espagnole Libro Libre.

10 Durante 500 años, p.70.

11 Surce point, l'ouvrage classique de Eduard Conzemius, *Ethnographical Survey of the Miskito and Sumu Indians of Honduras and Nicaragua*, Bureau of American Ethnology, Bulletin n° 106, Washington, 1932.

De la sorte qu'en se faisant moraves, Miskitus et Créoles se dotèrent non seulement d'organisations tout à la fois confessionnelles et sociales, les congrégations, qui furent autant de structures qu'ils purent opposer à celles in *status nascendi* de l'État nicaraguayen, mais ils accédèrent aussi à tout un stocks d'images et à un langage permettant de penser ou de repenser leurs expériences sans passer par celle de la nouvelle puissance dominante, l'État nicaraguayen.

La conversion de Miskitus au piétisme morave leur donnât non seulement la possibilité de préserver leurs différences face aux Nicaraguayens hispanophones, mais elle leur donna aussi la possibilité de réélaborer leur identité en mettant fin au statut d'éternels vassaux qu'avaient été les leurs à l'époque des Britanniques. Dans leur alliance avec la couronne britannique, les Miskitus avaient été protégés des prétentions à la domination sans doute très directe et brutale des espagnols, mais s'étaient irrémédiablement inscrits dans une situation de subalternes, la participation à l'Unité des frères les plaça à l'inverse dans une dynamique égalitaire. Dès lors qu'ils devinrent piétistes, ils eurent vocation à ne plus rester sous l'emprise de missionnaires, mais à devenir une Province autonome de l'Unité. Et ce travail sur eux-mêmes que fut l'entreprise de la conversion eut pour contrepartie de les inscrire dans une communauté d'égaux avec leurs évangélistes. L'honneur ethnique miskitu, jusqu'alors façonné par une série de récits guerriers où ils tenaient certes en lisière les espagnols et pouvaient railler à bon droit les tentatives de ces derniers de les asservir, n'en était pas moins entravé. Comme le marque fort bien le mythe des promesses de la Reine Victoria sur son lit de mort d'envoyer une frégate chargée d'armes à ses enfants miskitus pour les aider à se délivrer des *hispanioles* au cas où ceux-ci les maltraiteraient, les Miskitus étaient bien dépendants des britanniques. En devenant moraves, les Miskitus eurent accès sur un pied d'égalité avec les autres fidèles à la tradition morave qu'il s'agisse de l'épopée et du martyr de Jean Hus, du récit de la geste de Coménius, de Zinzendorf, ou des fondateurs de Bethlehem. Et ce faisant, ils purent puiser dans ces modèles sil'on peut dire à égalité avec les membres des autres provinces de l'Unité des frères pour élaborer leur histoire.

Cet investissement dans les communautés religieuses et cette appropriation de la religion morave par les Miskitus est on ne peut plus nette à considérer l'époque dite de la Réserve (1860-1900). Sous la pression du Nicaragua, en cela appuyé par les États-Unis, les Britanniques acceptèrent de s'effacer, tandis que les Miskitus virent leurs rois rabaissés au statut de „chefs héréditaires“ nommés par un Conseil d'état composés de chefs locaux, ce dans un esprit qui rappelle en tout point les mœurs politiques en usage dans le Nicaragua de l'époque (12).

Ces transformations furent loin de se produire dans un climat serein, elles furent au contraire le moment de rivalités féroces qui eurent pour toile de fond le développement des bananeraies comme des exploitations forestières. On crut ainsi qu'au lendemain de l'empoisonnement (1879) de William Henry Clarence, le chef héréditaire désigné en 1866, que les nicaraguayens allaient intervenir militairement en Mosquitia.

---

12 J'ai analysé celles-ci dans „De Sandino aux contras. Formes et pratiques de la guerre au Nicaragua“, *Annales*, mai-juin 2005, pp.653-688.

C'est dans ce contexte que se produisirent deux phénomènes tout à fait singuliers dans la région de Bluefields qui attestent de l'emprise désormais centrale de la religion morave chez bon nombre d'habitants de la Côte atlantique. Malgré la désignation en 1879 d'un nouveau chef héréditaire, William Albert Hendy, lui aussi élevé par les moraves et descendant de la famille royale qui réussit à contenir les vellétés d'intervention directe des nicaraguayens, les créoles de Bluefields tentèrent sans succès de se soulever contre le gouvernement de Managua, en 1881. En effet le projet avorta à ses tout débuts car il ne recueillit l'assentiment ni des moraves, ni des Miskitus. Rien d'étonnant à ce que les moraves n'aient pas voulu participer à une telle opération, la réorganisation de la *Unitas Fratrum* opérée par Zinzendorf puis par ses successeurs excluait toute action guerrière. Le mouvement du Grand Réveil qui affecta à peu près au même moment la zone de *Laguna de Perlas* paraît hautement significatif et mérite d'être commenté plus longuement.

En février 1881 „une jeune femme noire, Mary Downs, qui faisait la toilette mortuaire d'un cadavre avant son enterrement fut profondément convaincue de ses péchés. Elle fut paralysée et resta inconsciente. Trois jours plus tard elle se releva et le Missionnaire Peter Blair l'aidera à devenir une croyante heureuse. Elle se repentit de ses péchés. Toute la congrégation en fut affectée. La présence de l'Esprit Saint s'était faite (réelle)“ (*Obra morava*, p.116). John Wilson auquel j'emprunte cette description la complète en citant le témoignage d'un autre missionnaire. „À certains moments l'excitation fut intense. Certains tombèrent à genoux et levèrent leurs mains; d'autres clamèrent 'Miséricorde' et d'autres(encore) louèrent Dieu, après quoi tous tombèrent à genoux et prièrent à haute voix“ (ibid.). Et de conclure que l'Esprit Saint ne se manifesta pas seulement à Laguna de Perlas mais se fit aussi sentir à Bluefields, Quamwatla, Karata, Waunta-Haulover, Yulu, Saron, Twappi, Dakura, Sandy Bay et Wawa, c'est à dire sur presque tout le littoral à l'exception de la région de *Cabo Gracias a Dios*, pas encore touchée par des visites régulières des missionnaires. Et dans les faits, en une dizaine d'années, le nombre des fidèles passa de 1.030 à 3.294, ce sur une population de près de 10.000 Miskitus et Créoles (13). Le miracle de Laguna de Perlas fut interprété par les missionnaires, puis par John Wilson, comme une manière de répétition d'un épisode clé de l'histoire des moraves à Herrnhute, la Sainte Cène du 13 août 1727, où Zinzendorf, fort de la découverte du *Ratio Disciplinae* de Comenius, sus réorganiser les membres de cette communauté traversée par de multiples antagonismes, notamment entre les saxons et les émigrants venus de Bohême. Dès lors, cette communauté pu se réconcilier et vivre en bonne harmonie grâce à l'adoption d'un corpus de règles nouveau et ne tarda pas à se doter d'un gouvernement autonome.

Qualifié de „conseil municipal“ par les historiens moraves (14), le conseil mis en place par Zinzendorf eut les prérogatives suivantes : il leva l'impôt, s'occupa de l'entretien des rues, de la construction des puits, donna l'autorisation de construire de nouveaux

---

13 Cf. Ethnic Groups and the Nation State, University of Stockholm, 1987, „Costeño Demography“, pp.7-32. et German Romero Vargas, Historia de la Costa Atlantica, Managua, CIDCA-UCA, 1996, p.58.

14 L'épisode est amplement relaté dans Durante 500 años, op. cité p.47-50; on consultera aussi le travail de F. Ernest Stoeffler, German Pietism during the Eighteenth Century, Leiden, E.J. Brill, 1973, pp. 137-140.

bâtiments, autorisa les mariages, régla les différents conjugaux et imposa des horaires tant pour le lever et le coucher que pour les prières. Comme Herrnhute en 1727, en 1881 la Moskitia était en proie aux divisions et aux affrontements. A suivre les récits des missionnaires, comme la tradition orale, la création de communautés religieuses permit pour une part toute une réorganisation de la société miskitue, et dans une moindre mesure de la société créole, tant à Bluefields qu'à Rama Cay et dans les communautés installées sur les bords de la *Laguna de Perlas* ainsi que dans les autres lieux où les missionnaires s'implantèrent par la suite. C'est dire que les charges qu'exercèrent les Créoles et les Miskitus à l'intérieur des communautés religieuses ne furent en rien seulement religieuses, mais eurent indéniablement des dimensions sociopolitiques et vinrent de ce fait suppléer au manque créé par la disparition non seulement des pouvoirs des "officiers" du roi et notamment des *kwatma* (*quarter masters*) chargés d'appliquer la justice. L'organisation en communautés religieuses permit aussi de faire face aux changements sociaux induits par le développement d'une économie d'enclave. Enfin, venus d'outre mer tout comme les britanniques et présentés aux Miskitus par ceux-ci, les Moraves octroyèrent de la même façon une légitimité venue de l'extérieur aux institutions locales qu'ils contribuèrent dans un même temps à remanier très profondément.

Les événements survenus au lendemain de la réincorporation (1894) et, parallèlement, les entraves apportées par le gouvernement nicaraguayen à l'action des moraves, notamment la fermeture dix ans durant de leurs écoles (1900-1910) qui scolarisaient plus de 800 enfants, apportent une autre preuve de cette manière d'équivalence entre la puissance britannique et les moraves pour les Miskitus et toute une partie des créoles. Alors que les Miskitus s'étaient tenus à l'écart du soulèvement créole de 1894 et de la protestation de ceux-ci contre la "réincorporation" de la Moskitia au Nicaragua, ils participèrent à plusieurs tentatives de sécession des *costeños* (15) contre les nicaraguayens. Des représentants du „peuple de la Mosquitia“ ne rédigèrent pas moins de quatre demandes successives (1900, 1901, 1905 et 1907) de rétablissement de la Réserve qui furent présentés par des petits notables locaux aux Britanniques et au roi Clarence en exil en Jamaïque. La dernière demande qui ne fut pas plus entendue que les premières conduisit Samuel Pitts, un Créole descendant d'un intendant britannique, à tenter la même année un soulèvement contre les nicaraguayens. Se proclamant Roi en novembre 1907, il tenta de regrouper ses partisans venus de Yulu et de différentes localités voisines, et s'empara brièvement d'un dépôt d'armes avant d'être tué par les forces du gouvernement, ce qui entraîna la débandade de ses partisans.

Ces années furent aussi celle de l'apparition d'un mythe politique qui rappelait que la reine Victoria avait prononcé les paroles suivantes sur son lit de mort : „N'oubliez pas mes enfants miskitus, si dans cent ans les *hispanioles* les maltraitent nous leur enverront une frégate chargée d'armes pour qu'ils puissent se libérer“.

---

15 J'emploie ce terme conformément aux usages nicaraguayens qui veut qu'il désigne indistinctement les habitants de la Moskitia dans leur opposition aux hispanioles, les hispanophones venus de la partie pacifique du Nicaragua.

Cette capacité des *Costeños* et au premier chef des Miskitus d'en appeler à un retour des anglais et au *statu quo* antérieur à la "Réincorporation", imposée par Zelaya le grand président libéral nicaraguayen, se fit sentir à deux autres moments où l'entreprise des missionnaires moraves parut menacée. A partir de 1914, lors de la première guerre mondiale, les missionnaires allemands furent coupés de Herrnhute et se trouvèrent de ce fait confrontés à de très grandes difficultés ; on assista alors à une nouvelle demande d'une intervention britannique en 1915. Par ailleurs, les guerres de Sandino (1927-1934), et les menaces que fit peser celui-ci sur les moraves notamment au lendemain de l'assassinat par ses hommes du pasteur Brezenger à Musawas (1931) coïncida là encore avec différentes demandes, formulées cette fois-ci par des Miskitus et des Créoles de Puerto Cabezas, d'une intervention des nord-américains (1929) puis d'une rentrée en scène des britanniques (1931, 1932 et 1936) (16).

Ce rôle de substitut des Britanniques qui fut incontestablement celui des premiers missionnaires allemands déboucha sur une véritable appropriation de la religion morave par les Miskitus, qui s'intensifia tout particulièrement lors de ces moments où les difficultés matérielles-trois ouragans successifs 1906, 1908 et 1909 endommagèrent la goélette qui permettait le va et vient entre les missions- se combinèrent aux entraves politiques et administratives. Les années 1900-1910 furent ainsi un moment où le nombre des communautés religieuses s'accrut, beaucoup de centres qui n'étaient que des filiales de groupes plus importants et plus anciens demandant à devenir des entités autonomes à part entière. Du coup, les pasteurs allemands ne purent être présents partout et durent déléguer nombre de leurs tâches à des laïcs, lesquels prirent chaque jour des responsabilités nouvelles et jetèrent ce faisant, comme le note très bien Wilson, les bases d'une future église nationale. Les années 1910-1930, et tout particulièrement "ces temps difficiles" (de la guerre de Sandino), furent paradoxalement aussi des années où non seulement les congrégations se multiplièrent mais où les laïcs virent leur rôle s'affirmer au sein de l'Église.

L'ampleur du phénomène fut d'ailleurs tel qu'en 1934 lors de la première conférence ecclésiastique régionale de Bluefields, on vit des laïcs siéger aux cotés de clercs ordonnés. Ainsi, presque un siècle après l'arrivée des premiers missionnaires et à la veille de la prise du pouvoir par Anastasio Somoza Garcia, les Miskitus avaient simplement été intégrés de force au Nicaragua et obligés d'abandonner leurs anciennes formes politiques. Leur conversion massive à la religion morave leur avait parallèlement permis de se reforcer une identité. Être Miskitu signifiait désormais être morave.

Les rois protégés par les britanniques, un temps remplacés par des „chefs héréditaires“, tout comme les *headmen / wihitas* avaient certes disparus, mais ils n'avaient nullement été remplacés par un personnel politique formé à l'image de celui du monde rural nicaraguayen hispanophone. Tout comme une monarchie était née au contact des Britanniques, une Église se forma au contact des moraves. La hiérarchie des révérends et des pasteurs, au départ Allemands puis Nord-américains et bientôt Créoles puis Miskitus,

---

16 German Romero Vargas, Historia de la Costa Atlantica, Managua, CIDCA-UCA, 1996, pp.160-161.

et les conseils des anciens de différentes communautés religieuses furent de fait les nouvelles autorités. Nul doute qu'elles durent composer avec le pouvoir central et ses agents, mais celui-ci du aussi négocier avec elles et les ménager.

La comparaison entre le tableau de la société frugalité dressé par Eduard Conzemius, à partir des matériaux qu'il recueillit dans les années 1920, avec celui réalisée par Mary Helms dans les années 1960 est de ce point de vue tout à fait éclairant. Lapasse guerrier jadis glorifié par de nombreux récit est désormais tenu en lisière de la mémoire collective. La geste du récit de la conversion, comme de celui de l'installation dans des villages désormais construits en dur, du passage de l'horticulture à l'agriculture ou du contact avec les compagnies étrangères venues exploiter le bois et le caoutchouc sont désormais à l'honneur. Les croyances en des pouvoirs surnaturels des corps célestes - le soleil, la lune et certaines étoiles - ont été battues en brèche par les récits chrétiens de la Genèse. L'influence des skias a grandement diminué. S'ils sont certes devenus des guérisseurs auxquels beaucoup font encore appel, ces guérisseurs ne s'opposent nullement ouvertement à l'Église morave, bien au contraire. Beaucoup ont d'ailleurs "christianisé" leurs pratiques. La polygamie qui restait l'apanage de certains d'entre eux est désormais stigmatisé. Si le mariage continue d'obéir aux règles du mariage préférentiel avec la cousine croisée, comme à celles de la résidence uxori locale, il est gouverné par les idéaux piétistes d'entente entre les époux qui représentent toute une nouvelle éthique de vie par rapport à ce que décrivait Conzemius. Les communautés religieuses sont aussi devenues des autorités morales incontournables. Elles exercent tout à la fois un pouvoir spirituel en délivrant, ou pas, le droit de communier après un examen de la conduite de chacun des fidèles par le pasteur aidé des anciens. De même quand Mary Helms évoque le rôle du commérage comme instrument du contrôle social dans le village, elle met chaque fois en avant des exemples qui attestent d'une très forte prégnance des idéaux piétistes. On craignait au premier chef d'être considéré comme orgueilleux ou corrompu, indiscret ou indiscipliné. Rien n'était plus fâcheux que d'avoir des enfants irrespectueux.

Elle rapporte enfin comment bon nombre des ses informateurs lui demandaient avec une certaine anxiété si elle n'avait pas répété au pasteur, dans la famille duquel elle fut hébergée pendant tout son séjour à Asang, ce qu'ils lui avaient raconté. D'une façon générale s'était imposé un idéal de vie fait de maîtrise de soi, d'une certaine frugalité, d'une conscience de ses devoirs sociaux et d'une valorisation de la vie professionnelle. Le zèle pour les causes réformistes, l'exaltation de l'aide mutuelle au sein de la communauté des fidèles, tout comme l'accent mis sur l'expérience intérieure de la religion et la valorisation d'un certain mysticisme pesaient désormais sur l'orientation et l'agir des Miskitus.

Au niveau politique, l'expérience de situations passablement floues faites de négociations au coup par coup avec des autorités hispanophones et métisses nommées par les autorités de Managua, assez souvent soucieuses avant tout de s'enrichir par diverses malversations, avait cédé la place à une situation où les interactions entre les communautés et le pouvoir central passaient désormais pour une bonne part par la médiation

de l'Église morave. Les descriptions très détaillées de Mary Helms montrent très clairement que dans les années 1960 la congrégation n'était pas seulement un groupement religieux mais aussi dans les faits aussi un gouvernement local. Le pasteur et les anciens de l'Église étaient les arbitres préférés en cas de dissensions au sein de la communauté. Et dans l'ensemble, les habitants de ce village préféraient s'en remettre à eux plutôt qu'au chef politique (le *juez de mesta*) nommé par les officiers de la garde nationale. Le pasteur et ses auxiliaires étaient aussi ceux qui tenaient le registre de l'état-civil, et bien souvent le premier était de surcroît aussi l'instituteur de sa communauté.

## II Les habitus moraves (1937-2000)

Rien de plus significatif de la force de l'emprise de la religion morave chez les Miskitus que le rôle central des communautés religieuses et plus généralement de l'Église dans leur vie sociale. Ce qu'il convient de souligner, c'est comment cette redéfinition de l'identité étaient par le biais de la conversion au piétisme ne permit pas seulement la préservation de l'irrédentisme des Miskitus face au Nicaragua hispanophone et catholique, mais comment elle favorisa toute une série de processus rationalisants et démocratiques.

Comme l'ont remarqué Weber et Troeltsch, en matière d'ascèse, les moraves furent animés d'idéaux fort proche de ceux des calvinistes. Les uns et les autres partagèrent un même „désir de perfection systématique“ et firent preuve de la même volonté de „maîtriser (le) monde pour la gloire de Dieu à travers un labeur sans relâche, en raison de l'auto discipline que recèle (le) travail, et au nom de la prospérité de la communauté chrétienne à quoi il permet d'atteindre“ (17). Et l'on peut trouver dans le *Book of Order* de l'Église morave maints passages qui rappellent les préceptes de Benjamin Franklin cités par Max Weber dans *l'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (18). Il faut rapprocher ces préceptes de la véritable „religion de l'éducation“ (19) professée par Comenius. Comme l'écrit Olivier Cauly, pour Comenius „l'éducation est la voie de la rénovation et en même temps l'affirmation de la possibilité d'agir effectivement en vue de son salut et de cesser de subir un destin étranger, la possibilité, enfin, de travailler en faveur d'une réforme intégrale des choses“ (20). Et c'est à l'aune de ce projet réformateur tous azimuts qu'il faut interpréter la manière dont les premiers missionnaires furent à la fois des évangélistes, mais aussi les agents méthodiques de la diffusion de nouvelles techniques agricoles, artisanales et sanitaires et enfin les instituteurs de toute une révolution intellectuelle au travers de l'alpha-

---

17 Protestantisme et modernité, Paris, Gallimard, p.67 ; Troeltsch souligne les parallélismes entre les conceptions des moraves et celles des calvinistes dans ses développements sur les premiers dans le vol 2 de *The Social Teaching of the Christian Churches*, London, George Allen & Unwin, 1956, pp.719-721.

18 Cité par Mary Helms, op. cit., édition espagnole pp.273-4.

19 L'expression est de Olivier Cauly, dans son *Comenius*, Éditions du Félin, Paris, 1995, p.124.

20 Id. p.124.

bétisation et de la scolarisation. Il est enfin nécessaire, comme le remarquait Durkheim sur ce point extrêmement proche de Weber, de noter comment cette „pédagogie réaliste“ eut très consciemment le projet de former de “bons citoyens qui fussent en état de remplir utilement la fonction qui leur incomberait un jour dans la société, (...) de préparer l’homme à toutes les formes possibles de l’action» (21).

De ce point de vue les transformations de l’habitat, l’intensification du travail agricole, la participation des hommes à ces travaux naguère l’apanage des femmes, la volonté d’accéder à des vêtements occidentaux que l’on constata chez les Miskitus à l’aube et au début du XX<sup>e</sup> siècle, tout comme le développement du travail dans les bananeraies, les chantiers forestiers ou les mines contrastent parfaitement avec les tableaux de la société Weber peints par les premiers missionnaires. Hermann Gustav Schneider, un des premiers chroniqueurs de l’évangélisation, rappelle qu’avant l’arrivée des moraves les Miskitus avaient des besoins limités qu’ils satisfaisaient à peu de frais. Ainsi hors des moments où ils allaient chasser ou pêcher, les hommes étaient le plus souvent oisifs et rien ne leur était plus étranger que l’idée d’accroître leurs activités pour se procurer des biens nouveaux (22). Comme le relate l’évêque Karl Mueller dans un ouvrage publié dans les années 1930, devenus chrétiens les Miskitus ne purent vivre comme autrefois et ils eurent désormais d’autres besoins. Il fallut donc des vêtements et des maisons aux familles chrétiennes, tout comme des ustensiles de cuisine plus raffinés que leurs traditionnels chaudrons.

Et pour cela, ils durent aller travailler tant dans les bananeraies que sur les chantiers forestiers ou dans les mines. Ce faisant, comme il le remarque très nettement, les Miskitus s’exposèrent à de multiples „tentations“, qu’ils se rendent temporairement sur ces nouveaux lieux de travail ou que les non Miskitus, parties prenantes de l’économie d’enclave, viennent à leur contact dans les villages (23). On discerne à l’arrière plan de

---

21 Émile Durkheim, *L’évolution pédagogique en France*, (1938) Paris, PUF, 1990. On verra tout spécialement les pp.326-333 du chapitre 9 : „La pédagogie réaliste“.

22 Cf. Hermann Gustav Schneider, *La Mosquitia, Historia de la Unitas fratrum en la Mosquitia (1849-1898)*, (édition originale en allemand 1899 Herrnhute), Managua CIETTS, 1998. On verra tout spécialement les descriptions des pp.16-20 et des pp.69-70.

23 Among Creoles, Miskitos and Sumos. Eastern Nicaragua and its Moravian Missions, The Comenius Press, Bethlehem, 1932, „And yet as the Christian community life develops, it becomes evident that the very primitive clothing of heathen times, must be replaced by neat and becoming garments. It is also soon learned that a truly Christian family life cannot be carried on in the open shelters of the olden days, for a Christian family needs a house, which is a home, and that cannot be unless the house has walls and is divided into more than one room. Christian home life also brings the need of less crude ways of living: some furniture is necessary. The old heathen house knew nothing of this at all. Some kitchen utensils in addition to the universal iron-pot ; plates, cups, spoons, etc., needles and thread are needed by every family. All of this requires money and money cannot be earned unless the men leave their homes and families for long periods, while they do service on the rivers by transporting passengers and goods to and from the interior, or while they working the turpentine or mahogany camps ; or hire out on the banana plantations. Such service away from home not only exposes men and girls to very great temptations and becomes a snare and a stumbling block for many of them, but likewise places much hardship and temptation in the way of the families lefty at home. The need, therefore, exists to find some ways and means, by which the men caner money at home or at least near enough, so that the family life needed not to be disrupted for such long periods of time.

Efforts have been made to provide some training along this line at Wasla on the upper Wangks (Rio Coco); to teach the men how to handle a saw, hammer and plane, to build cedar chests, which are a necessity as soon as they wear clothing other than tunu cloth, for the cockroaches make short shrift of anything that is not safely stored away. Camp-chairs, tables, settees, benches have been manufactured very well. The familiarity with and the possession of a few tools will be

ces changements, souvent perçus sur le seul registre des mutations socio-économiques, toute une série de mutations morales. Les nouveaux canons de la vie chrétienne amenèrent une intensification des activités productives dans le but de se procurer les biens nécessaires à celle-ci. Il fut ainsi très clairement énoncé que l'on attendait des fidèles qu'ils soient diligents, qu'ils aient le sens de l'épargne et de l'honnêteté. Que l'on soit devenu riziculteur ou producteur de haricots, collecteur de latex, que l'on ait trouvé à s'employer dans une bananeraie, une exploitation forestière ou une mine, ou encore comme marin sur les fleuves, on travailla pour satisfaire des besoins matériels jusqu'alors inconnus. Ces travaux eux-mêmes induisirent un nouveau souci de s'habiller comme de se chauffer. Les hommes recrutés dans les mines ou sur les chantiers de bois, comme ceux assurant les convois ou travaillant au port de Puerto Cabezas travaillèrent en fonction d'horaires réguliers fixés par des tiers.

Et c'est bien évidemment dans ce cadre qu'il faut interpréter l'accent mis par l'Église morave sur le développement de nouvelles techniques agricoles ou de l'instruction technique, intellectuelle et religieuse qu'elle entendit propager chez les Miskitus. Ainsi dès leur arrivée, les premiers missionnaires formèrent les Miskitus à différentes techniques artisanales destinées à leur permettre de vivre en bons chrétiens. La charpente et la menuiserie leur furent enseignées non seulement pour qu'ils puissent édifier et entretenir leurs temples, mais aussi pour qu'ils soient à même de construire des palafittes (cases sur pilotis) et que, ce faisant, ils ne vivent plus dans la promiscuité de leurs huttes. De même eut-on l'idée qu'ils pourraient aussi travailler comme charpentiers ou vendre les produits de leurs travaux de menuiserie. L'accent mis sur l'apprentissage de la cordonnerie et de certaines techniques agricoles obéit de la même façon à un double but, l'autoconsommation et la possible commercialisation. Les épouses des missionnaires apprirent demême aux femmes non seulement à cuisiner le riz et les haricots, comme le pain et les gâteaux, mais aussi à coudre pour habiller au moindre coût leur famille et quitter au plus vite les vêtements traditionnels jugés indécentes (24).

Tous ces changements ne furent nullement cantonnés au registre ce que les monographies ethnographiques traditionnelles isolent sous la rubrique de la „culture matérielle“. Ces transformations matérielles furent au moins autant des révolutions mentales qui manifestèrent la volonté constante et répétée d'agir sur le monde.

---

an incentive to erect better homes. The aim has been to create an understanding for this, teaches a few „handy“ boys and men, and let these go back to their villages and instructs the others.

Instruction in the making of shoes has also been provided, and Bro. Haglund has experimented with the tanning of hides, to provide leather for the shoe-maker and the saddle maker. Sisal hemp and cotton are easily raised, and the making of twine might employ some of the people. All efforts along this line have been, in spite of the sincerity and industry of the missionaries, only desultory and the need for systematic work is great. Carpentry –practical carpentry- might be taught by employing a provincial carpenter, who would be in charge of all building and repaint work. He might employ a number of apprentices and work at various places during the dry season, and manufacture doors and windows and furniture during the rainy season,-this establishing a sort of travelling school.“pp.148-149.

24 Id., pp. 149-150.

C'est dans ce même but de transformer moralement les Miskitus que les premiers pasteurs furent immédiatement aussi des maîtres d'école, qui eurent le souci d'alphabétiser les fidèles et leurs enfants dès 1849. L'instruction ne fut pas seulement dispensée dans les communautés, mais les moraves ouvrirent très vite un établissement d'enseignement secondaire à Bluefields même, l'*Advanced School* qui devint par la suite la *Moravian Junior High School* (1921). Ils fondèrent par la suite une première école primaire à Puerto Cabezas en 1954, puis un collège en 1959. Ils organisèrent aussi des écoles d'été, dès 1925 à Wasla puis à Yulu, pour former les pasteurs et fondèrent dans le même but un Institut biblique à Bilwaskarma en 1938. Tous les efforts réalisés par la suite en matière de santé publique - telle la mise en place d'un premier hôpital à Bilwaskarma (1934), puis d'un second à Puerto Cabezas (1958), auxquels s'ajoutèrent la création, dès les années 1930, d'une école d'infirmière ainsi que de différents dispensaires ruraux - participèrent bien évidemment de la même volonté de peser rationnellement sur le devenir du monde.

L'alphabétisation des Miskitus, pour une part en anglais et en espagnol et pour une autre en miskitu, favorisa aussi tout un travail réflexif sans précédent. Les Indiens purent accéder directement au message évangélique, qui ne fut dès lors pas seulement entre les mains des pasteurs. Et de ce point de vue, la conversion à la religion morave, la mise en question des anciennes cosmogonies ou de certaines croyances liées à la personne et à la geste des sukias, ne furent pas simplement des transformations des croyances, mais du mode même du croire. Les croyances passaient jusqu'alors par le dire des sukias et celui des anciens des communautés, les pasteurs mirent virtuellement entre les mains de chaque croyant le message évangélique, en proposant à la fois très rapidement des traductions de différents morceaux de l'Ancien et du Nouveau Testament comme de la Psalmodie morave, mais aussi des éditions en anglais, puis en miskitu, du „paroles et textes pour chaque jour (25)». Ce faisant, ils ouvrirent la possibilité d'un travail réflexif détaché de la personne récitant les évangiles ou les hymnes. C'est dire qu'ils instituèrent la possibilité d'un document écrit faisant foi par delà le locuteur et les parties en présence, aussi bien dans le champ religieux que social ou politique. Cette expérience de l'écrit et des possibilités réflexives inédites qui s'y rattachent se développèrent bien évidemment au sein des communautés religieuses, c'est à dire dans le domaine religieux, mais aussi dans les domaines politiques et sociaux. Et ce travail réflexif se développa aussi à l'occasion de l'organisation du culte où les fidèles et le pasteur eurent le même texte sous les yeux et purent confronter leurs interprétations. On pu examiner le livre des dépenses des communautés comme les documents où l'on planifiait la vie au jour le jour.

On prit aussi l'habitude de voir les missionnaires envoyer des rapports d'activité à Herrnhute, correspondre entre eux, examiner le degré de réalisations des activités qu'ils avaient programmées. Peu à peu, les pasteurs indigènes durent eux-mêmes rédiger leurs rapports et tenir l'état-civil de leur congrégation, ils découvrirent de la même façon la

---

25 Il s'agit du volume publié annuellement par l'Église morave qui propose pour chaque jour de l'année des extraits des textes bibliques et d'autres textes chrétiens à l'ensemble des communautés morave. L'idée de tirer au sort ces extraits et de les proposer à l'ensemble des moraves fut imaginée par Zinzendorf lors de la fondation de Herrnhute

possibilité de consigner leurs impressions par écrit comme celle d'échanger entre eux de la correspondance. Et le développement du travail salarié aidant, les migrants temporaires prirent à leur tour l'habitude d'échanger des lettres avec leurs familles. Cet accès à l'écriture permit aux Miskitus de consigner des dires, des actes, des promesses et de les réexaminer en comparant ces traces écrites aux événements survenus depuis. L'alphabétisation ne contribua pas peu à renforcer une manière "d'honneur ethnique (26)", chez les Miskitus. En effet, la traduction des Évangiles, de la *Psalmodie*, comme du *Paroles et textes pour chaque jour*, et la célébration des offices pour une part en miskitu donna une dignité nouvelle aux Miskitus. Si l'étude de cette révolution mentale majeure introduite par l'écriture et l'alphabétisation mériterait à l'évidence des études plus systématiques, on peut néanmoins s'accorder à en relever l'importance décisive.

Cette volonté d'agir sur le monde eut une autre caractéristique qui façonna l'ethos des Miskitus. Elle fut prise dans un moule démocratique qui tint pour une part aux caractéristiques du dogme morave et de l'histoire de cette Église. À l'instar de ce qu'a souligné Max Weber, dans son analyse des fondements de l'art intramondain chez les calvinistes (27), l'histoire des moraves est marquée par le refus le plus net de la divinisation de la créature, par un souci d'une action religieuse la plus rationnelle possible comme par le refus de tout césarisme. La manière dont sont évoquées, par l'Église morave elle-même, les actions comme la personne de Zinzendorf, le grand réorganisateur de l'Église, est de ce point de vue particulièrement éclairante. Il est bien évidemment loué à maintes reprises: tout d'abord pour sa volonté de travailler „à la gloire du seigneur“, puis pour son accueil dans ses domaines saxons des proscrits venus de Moravie guidés par Christian David en 1722. Comme on l'a signalé, il est aussi crédité de la mise en application du *Ratio disciplinae* de Comenius sur ses terres à Herrnhute, tout comme de la capacité à réconcilier les habitants de ses terres et les nouveaux venus. On salue aussi bien évidemment ses nombreuses initiatives en faveur de entreprises missionnaires. Il n'en est pas moins critiqué de la manière la plus tranchante dès lors qu'il sembla aux autres moraves qu'il n'eut plus en vue le bien du plus grand nombre, mais une manière de divinisation de ses oeuvres et des penchants dictatoriaux. Ainsi, lors de l'évocation de ses démêlés avec Wesley, le père du méthodisme, au sujet de l'organisation des moraves dans les îles britanniques, tous deux sont très simplement qualifiés par l'histoire morave de "dictateurs" (28). De même le refus de Zinzendorf de laisser s'organiser des communautés en Irlande et en Amérique est jugé comme „noble mais peu pratique" (29) et sa volonté centralisatrice largement critiquée.

Mieux, il est présenté comme l'homme qui tout à la fois sauva l'Église à l'époque des persécutions, mais dont les idées conduisirent aussi celle-ci au bord de la ruine.

---

26 J'emprunte bien évidemment cette expression à Max Weber, *Économie et société*, Paris, Plon, 1971, 2ème partie, chapitre IV, „Les relations communautaires ethniques“, pp.411-427.

27 Voir tout particulièrement, *L'ETHIQUE*, (traduction Gossein), Paris, Gallimard Tel, 2004, pp.112-113, note 32.

28 500 años, op cité p.99

29 500 años, op cité p.99 et p.101.

Cette mise en scène de l'histoire de l'Église repose à l'évidence sur une dialectique qui met à l'honneur tout à la fois „le choix de Christ“ et l'idée énoncée très fermement par Zinzendorf le 16 septembre 1741 que „le Sauveur serait l'ancien en chef et qu'aucun homme ne devait être choisi pour être le „chef“ de son Église“ (30). Ces choix vont nourrir toute une représentation de l'action collective qui, partant de la révélation intérieure et de la prédestination et du refus de toute „divinisation de la créature“, exalte l'idée de la collégialité de l'autorité. En effet, dès lors que les Évêques et les membres des Juntas directives de l'Église morave furent élus, on s'en tint au refus d'introniser une autorité unique occupant une position en surplomb du restant des membres de l'Église. Cette dialectique fut celle qui nourrit les protestations des fidèles américains à l'encontre de Herrnhute et les poussa à réclamer „le droit de se gouverner soi-même, d'avoir la liberté d'élire leurs propres autorités“ et à affirmer que „les synodes (américains) devaient avoir le pouvoir de légiférer“ (31). Loin d'être une disposition accessoire, ce souci de la collégialité continua d'exercer son influence sur le devenir de l'Église. L'ensemble des pasteurs moraves célèbre ainsi les 16 septembre ce „choix du Christ“, c'est à dire le refus d'instituer une figure dont l'autorité s'interpose comme un filtre incontournable entre les hommes et le message des évangiles. Le récit même de l'ensemble de ces événements par les moraves met aussi en scène un autre aspect qu'il convient de commenter. Pour être surmontés, les différends doivent être exposés clairement, discutés collectivement, et les gens naguères en opposition et dans le différent doivent à nouveau être unis.

Ainsi, le récit de l'histoire des moraves met à plusieurs reprises l'accent sur cette nécessité de retrouver la fraternité chrétienne par delà les discordes toujours possibles. La célébration de l'amitié retrouvée à Herrnhute après l'adoption du *Ratio Disciplinae* et l'instauration d'un *agape* est ainsi nettement soulignée tout comme la réconciliation de Wesley et de Zinzendorf, où enfin l'acceptation par Herrnhute de la fondation de communautés et d'un séminaire autonome aux Etats-Unis. Cet ethos de la collégialité et de la démocratie fut à ce point intégré par les Miskitus que bon nombre d'habitus qui témoignent de ce métissage des imaginaires sont présentés par eux comme un héritage amérindien. Ainsi l'idéal du *kupia kumi* qui renvoie à l'idée que les bonnes décisions sont celles prises en commun (*asla bapanka*) résultant d'une idée fédératrice (*asla lukanka*) ne sont pas, quoiqu'en disent la tradition orale miskitue, des normes traditionnelles, mais se sont très certainement développées au contact des Moraves. Comme le signalent d'ailleurs paradoxalement beaucoup de Miskitus, ayant fait l'expérience de la vie dans les communautés rurales dans les époques antérieures à la révolution sandiniste, ces manières de faire étaient celles en usage non pas au sein d'institutions manifestant la prégnance d'habitus pré moraves, mais au sein mêmes des communautés religieuses, c'est à dire des institutions centrales dans la vie sociale des Miskitus.

Si ces habitus pesèrent bien évidemment sur tout le processus d'autochtonisation qui conduisit, à partir de 1949, à l'amorce du retrait des missionnaires nord-américains de la

---

30 500 años, op cité p.88.

31 Id pp.128-9.

Moskitia et à la constitution de l'Église nicaraguayenne en Province à part entière de *l'Unitas Fratrum* en 1974, ils vont aussi nourrir toute une dynamique politique démocratique et réformatrice au sein de la Moskitia. De même qu'à la charnière du XIX<sup>e</sup> et du XX<sup>e</sup> siècle, les Miskitus avaient formé pour constituer leur Église des villages nouveaux et des communautés religieuses nouvelles, les congrégations, pour constituer leur Église, ils créèrent à partir des années 1960, différentes associations liées à l'Église ou purement laïques pour agir dans le monde. Et à l'image de ce que Max Weber souligne dans *l'Éthique* ces actions seront chaque fois conçues comme autant de confirmations de l'état de grâce des ouvriers agissant pour la plus grande gloire de Dieu (32).

Ainsi, certains pasteurs moraves et leurs proches participèrent au lancement d'une Association des clubs d'agriculteurs du Rio Coco (ACARIC) en 1967 (33), destinée à promouvoir le développement et l'amélioration des techniques agricoles. Quelques années plus tard, l'Église morave fonda un Comité d'action sociale (CASIM) (34) pour mener à bien dans la même zone géographique différents projets de développement agricole tandis que plusieurs de ses membres participaient sur le littoral à la mise en place de coopératives de pêcheurs ou de producteurs de coprah au travers de la Fondation Nicaraguayenne pour le développement (FUNDE). Nul doute que ce souci des pasteurs moraves comme de certains laïcs d'encourager l'activité économique rencontra un certain air du temps dont témoignèrent les projets mis en place dans le cadre de l'Alliance pour le progrès, l'initiative lancée par les États-Unis pour offrir un contre modèle de développement à la révolution cubaine. Reste que si l'on compare l'ampleur que prirent ces mouvements en Moskitia, on est frappé de voir à quel point les habitus forgés dans le cadre des congrégations favorisèrent ces opérations et combien les Miskitus surent s'emparer de ces initiatives. Ces années furent aussi celles où, parallèlement à la constitution de l'Église nicaraguayenne en membre de plein droit de *l'Unitas Fratrum*, des Miskitus, là encore pour la plus part membres de familles de pasteurs ou membres actifs de l'Église, mirent sur pied en 1973 un mouvement indianiste, l'Alliance pour le progrès Miskitu et Sumu (ALPROMISU), et peu ou prou au même moment, une organisation de jeunesse de l'Église morave (JUDEMS). Les membres d'ALPROMISU entendirent tout à la fois organiser les populations rurales, principalement dans la région du Rio Coco et dans les zones entre Puerto Cabezas et Waspam, ce dans le triple but de s'opposer à la vente de bois des communautés par le gouvernement central de Managua, de remettre à l'honneur la culture miskitu et enfin d'obtenir des fonds pour promouvoir le développement de la Moskitia. Parallèlement, les pasteurs responsables de JUDEMS mobilisèrent les jeunes miskitus scolarisés dans le collège morave de Puerto Cabezas et dans les autres établissements d'enseignements secondaires. Ce faisant, ils visèrent à la fois à organiser différentes activités lucratives destinées à financer des bourses pour les élèves venus des communautés rurales, mais aussi à conscientiser les jeunes de la nécessité de mener des actions collectives pour

---

32 Voir à nouveau tout particulièrement les pages 112-113.

33 En coopération avec une mission de capucins

34 Voir Carlos M. Vilas, *Estado, clase y etnicidad: la costa atlántica de Nicaragua, México*, Fondo de cultura económica, 1992, pp. 160 et suivantes, ainsi que John Wilsonop. cité.

améliorer la condition de habitants de la Moskitia. Largement interdépendants l'un de l'autre, ces mouvements rencontrèrent un indéniable succès au sein des populations miskitues. Ils eurent aussi un début d'écho international, puisque des Miskitus participèrent à différents rassemblements amérindiens, tel celui de 1975 à Port Albeni au Canada.

La mise en place de ces différents mouvements s'effectua peu ou prou sur le modèle de l'évangélisation et de la création des communautés religieuses. Au dire des participants, si dans un premier temps les pasteurs et les maîtres d'écoles en furent incontestablement les maîtres d'œuvres et les chefs défilés, ils n'en eurent pas moins immédiatement le dessein de faire prendre en charge de manière collégiale la direction de ces associations par leurs membres. Et très vite ces différentes associations furent soumises aux contrôles d'assemblées locales selon un modèle qui rappelle là encore bien évidemment le fonctionnement des conseils des anciens dans les communautés. De même, la répartition d'un certain nombre de tâches, tel le secrétariat, la recherche de financements ou le prosélytisme, s'inspira aussi des modèles et des manières faire en usage dans les communautés religieuses. On pu ainsi dupliquer à d'autres fins, les rôles de trésorier ou ceux de responsables de l'école du dimanche ou du chœur. Il y eut enfin une même volonté de s'organiser à distance de l'État et de refuser toute intrusion de celui-ci dans les associations créées à l'ombre de l'Église morave. Et chaque fois que celui-ci tenta de s'emparer de ces associations ou de les contrôler en corrompant leurs dirigeants, ces associations périclitèrent ou entrèrent en opposition frontale avec lui.

Ce soucis de la collégialité et le refus de tout césarisme est là encore on ne peut plus net si l'on s'interroge sur le fonctionnement de MISURASATA, le mouvement indianiste qui prit la suite d'ALPROMISU au lendemain de la révolution du 19 juillet 1979. L'opposition entre celui-ci et le gouvernement sandiniste tint bien évidemment à la volonté du FSLN de s'imposer comme un pouvoir absolu et incontestable sur l'ensemble du pays. Mais les réactions de défiances dont fut l'objet le Front dès les débuts de la campagne d'alphabétisation se nourrirent des ressorts internes du piétisme morave. Ainsi, les consignes véhiculées par le manuel d'alphabétisation, „Direction Nationale (du FSLN) ordonne!“, comme les manières de divinisation de Sandino ou de Carlos Fonseca Amador le fondateur du FSLN, furent d'emblée insupportables à la sensibilité piétiste. La volonté des nouvelles autorités militaires de la Côte atlantique de s'affirmer comme l'incarnation d'un peuple. Un advenu dans le sillage du renversement de Somoza et son mépris pour les principes de collégialité en usage chez les Miskitus apparurent là encore comme autant de „divinisations de la créature“ et ce faisant, de mises en péril de l'autorité divine. Si l'on ne saurait refaire ici l'histoire des luttes internes au sein de la guérilla (35), reste néanmoins à souligner un certain nombre de pistes de réflexions qui mériteraient d'être développées plus amplement. Le contre-pouvoir des *commandantes* qui surgit au sein de la guérilla, puis le mouvement de réorganisation complète que

---

35 Je renvoie sur ce point aux deux études que j'ai consacrées à ce sujet : „Comandantes, état-major et guérilleros : jeux de pouvoirs à l'intérieur de la guérilla Weber (Nicaragua, 1981-1984)“, Cahiers des Amériques latines n°36, Paris IHEAL Éditions, 2001, pp.127-159 et „Guerre et assemblée, découverte et apprentissage de la démocratie chez les Miskitus nicaraguayens (1981-1988)“, Cultures & Conflits, n°47, Paris, L'Harmattan, 2002, pp.195-215. Ces deux travaux seront donc repris dans un livre à venir sur les guérillas miskitues à la lumière des pistes ébauchées ici.

connut celle cis'inspirèrent bien évidemment aussi de ces idéaux. L'idée de la collégialité de décisions partagées et négociées avec les plus hauts dirigeants puisa à la fois dans la capacité pratique des *comandantes* à se rendre maîtres de certaines incertitudes et, ce faisant, à pouvoir exercer certaines contraintes en retour sur les membres de l'Etat-major; mais elles trouvèrent toute une armature intellectuelle et morale dans l'éthique du *kupia kumi* morave. Les *commandantes* qui en appelèrent à ce mode de régulation avaient bien évidemment l'exemple du fonctionnement des communautés religieuses et aussi celui des associations nées à l'ombre de celles-ci. De même, le nom de *Reforma* que prit leur mouvement d'opposition aux deux principaux dirigeants de la guérilla tout comme les arguments qu'ils avancèrent au cours des débats qui devaient amener le remplacement de Steadman Fagoth et de Brooklyn Rivera sont autant de marques de cette emprise du piétisme morave. Il y eut dans les critiques qui leurs furent adressées de nombreuses reprises des arguments déployés à l'encontre de Zinzendorf; il y eut de même un souci de réconciliation et de ré accommodement, là encore inspiré de gestes valorisés dans l'histoire de l'Église morave. Il y eut enfin une capacité à débattre des différends, là aussi typiquement morave.

On a vu comment la conversion des Miskitus au piétisme morave avait tout à la fois favorisé la mise en place d'habitus rationalisants et démocratiques et leur avait parallèlement permis de préserver leur irrédentisme face à un Nicaragua hispanophone et catholique. Par delà sa singularité, l'histoire des Miskitus invite à réexaminer à l'aide des catégories élaborées par Max Weber et Ernst Troeltsch à la fois l'histoire des amérindiens au XX<sup>e</sup> siècle et peut-être plus généralement celle des peuples autochtones. À cet égard, trois questions paraissent primordiales. Comment les conversions aux protestantismes ont-elles été guidées par la volonté de préserver et de reformuler des identités ethniques menacées par les processus de modernisation accélérée lancés par les élites latino-américaines dans les années 1960? Comment ont-elles été de pair avec l'apparition d'idéaux ascétiques et d'un souci d'une action rationnelle et méthodique? Plus encore, en quoi la sociabilité liée à la forme d'organisation religieuse" a-t-elle pesé sur la floraison d'associations et d'ONG à laquelle on a assisté ces dernières trente années? En effet, les renaissances de bon nombre de conseils tribaux et autres institutions de décisions collégiales que l'ont disait propres au monde amérindien pourraient bien être le fruit d'un métissage des imaginaires amérindiens et protestants. Enfin, une dernière question non abordée et sans doute la plus difficile, dans quelle mesure la mise en avant d'une certaine spiritualité indienne et sa diffusion sans précédent empruntent nombre de ses schèmes à la spiritualité protestante?