

## Un saint pas très catholique ? Le Gaucho Gil de Mercedes, Corrientes (Argentine)

*Maureen BURNOT* \*

---

**Résumé :** Il existe, en Amérique latine, de nombreux cas de canonisations populaires récentes dont les dévotions se développent à la marge de l'institution tout en s'inscrivant résolument dans le cadre de la religion catholique. Cet article interroge les pratiques rituelles caractéristiques d'un saint populaire en Argentine, mais non reconnu par l'Église : le Gaucho Gil. L'objectif est de décrire, à partir d'un regard comparatif, ce phénomène de canonisation populaire dans son rapport et ses différences avec le catholicisme officiel. La particularité et la force de la dévotion à ce saint non reconnu sont qu'elle se situe, non pas en opposition, mais à la frontière, à la marge de l'institution. C'est cette position marginale, à l'abri du contrôle institutionnel, qui permet l'élaboration d'un religieux qui diffère, en de nombreux points, de celui des classes cultivées, de celui des clercs.

**Mots clés :** catholicisme populaire, marges de l'institution, saints populaires, Gaucho Gil

---

Si le catholicisme est la religion de l'immense majorité des Latino-Américains, il y est souvent teinté de pratiques qualifiées de païennes. En Argentine, depuis une vingtaine d'années, se

---

\* Maureen Burnot est docteure en anthropologie, attachée temporaire d'enseignement et de recherche (ATER) affiliée au Laboratoire d'anthropologie des enjeux contemporains (LADEC/FRE 2002) à l'université Lumière Lyon 2.

développe le culte d'un « saint » non reconnu par l'Église et méprisé par la bourgeoisie catholique, mais adoré et considéré comme très miraculeux par des milliers de fidèles : le Gaucho Gil. La légende raconte qu'Antonio Mamerto Gil Nuñez, un gaucho travaillant pour le compte d'un grand propriétaire terrien, avait été recruté de force dans l'armée pour participer à la guerre de la Triple Alliance contre le Paraguay voisin. Refusant « de se battre contre ses frères », il avait déserté. Pendant sa désertion, on raconte qu'il volait aux riches *estancieros* (propriétaires terriens) et répartissait son butin entre les habitants pauvres des alentours. Après un an de fuite, il fut retrouvé et tué par la police. Il avait pourtant prévenu son bourreau : « le sang innocent fait des miracles ». Aujourd'hui, le 8 janvier, jour anniversaire de sa mort, des milliers de fidèles se rendent en son honneur au sanctuaire de Mercedes, au cœur de la province de Corrientes.

En Argentine, comme le remarque Maria Julia Carozzi (2005 : 14), après les premières études « folkloristes » qui se contentaient d'interpréter les phénomènes de canonisations populaires comme des adaptations locales des processus de canonisations de l'Église catholique<sup>1</sup>, l'accent a été mis par plusieurs chercheurs sur « leur articulation avec la résistance à des situations de domination, à la revanche symbolique des pauvres ou à la dénaturalisation de l'ordre social par les secteurs populaires ». Mais plusieurs auteurs ont remarqué que cette conception, qui correspond à la lecture que faisait Bourdieu de la culture populaire comme ce qui conteste la domination symbolique ou ce qui n'en est que le reflet, « la réduit à un épiphénomène d'une détermination externe », et opère « de façon réductionniste en identifiant le populaire, le subalterne et les manques et les limites de la pauvreté » (Míguez et Semán, 2006 : 14).

Le Gaucho Gil n'a pas fait l'objet de nombreuses études. La dévotion, lorsqu'elle a été étudiée, l'a été en milieu urbain, principalement dans les périphéries de Buenos Aires. J'ai choisi

---

<sup>1</sup> Dans l'ouvrage précurseur sur le culte à la Difunta Correa, Chertudi et Newbery (1978) font de la mort violente, en pleine jeunesse, la caractéristique principale des dévotions aux morts miraculeux, celle-ci faisant écho aux morts sanctifiés par le catholicisme.

d'étudier le culte au niveau local, là où il est apparu, dans la province rurale et métisse de Corrientes.

Pour comprendre le processus de gestation culturelle et les logiques à l'œuvre dans ces dévotions, j'ai fait le choix de les inscrire dans un débat historicisé et dans une analyse ethnographique locale. Par la combinaison des données de recherche de l'anthropologie historique à celles de l'ethnographie, l'objectif est de tenter de faire l'archéologie de la genèse aussi bien des récits que des pratiques et d'en faire la description dans une analyse à la fois synchronique – en envisageant cette dévotion comme un système cohérent de pensées, d'affects et de gestes – et diachronique – en l'envisageant comme un ensemble qui se modifie et qui change –, au plus près des acteurs, du territoire et des sources historiques. Pour ce faire, le travail s'est ancré autour de deux matériaux principaux : les documents et sources historiques, et les données ethnographiques.

Je propose de discuter, dans le cadre de cette étude, les rapports de ce culte avec l'Église institutionnelle et le catholicisme romain afin de contribuer à caractériser les liens entre religion populaire et catholicisme. Il s'agira d'essayer de comprendre comment, malgré le caractère licencieux de son hagiographie, son pouvoir qui peut être maléfique et les pratiques hétérodoxes qui lui sont liées, ce saint s'inscrit dans un rapport non pas d'opposition, mais plutôt de transversalité avec le catholicisme institutionnel. Aux marges de l'orthodoxie, les saints du panthéon populaire latino-américain se caractérisent avant tout par le fait qu'ils permettent un lien direct et personnel avec le sacré.

### **Origines et histoire du culte au Gaucho Gil**

Parmi toutes les légendes de morts miraculeux du « petit peuple », on retrouve, de façon récurrente, sur tout le continent américain, la figure du bandit poursuivi par la justice en milieu rural. Le Gaucho Gil est loin d'être, en tout cas au début, un cas isolé. Le phénomène de sacralisation populaire de bandits rebelles se manifeste dans les cultures métisses et populaires de plusieurs autres pays latino-américains (Coluccio, 1995 ; Graziano, 2006).

Au Mexique par exemple, le culte de Jesus Malverde présente des similarités frappantes avec celui du Gaucho Gil, aussi bien en ce qui a trait aux narrations, qu'en ce qui concerne l'esthétique du culte et ses modalités rituelles.

Dans les années 1950, Hobsbawm (1966) a montré l'importance archétypale de la figure du bandit. Les mythes qui entourent les bandits qui rendent justice et qui redistribuent la richesse sociale sont présents partout dans le monde. Mythifiés dans des chansons, des fictions cinématographiques ou littéraires (Jessie James aux États-Unis, Pancho Villa au Mexique, Lampião au Brésil<sup>2</sup>, Martin Fierro ou Juan Moreira en Argentine, pour ne citer que les plus célèbres), dans la religion populaire latino-américaine, les bandits ruraux ont également été sanctifiés, mêlés à la superstition, au mythe, à la religion catholique. Ils sont devenus des objets de culte, en vie et après leur mort. De héros, ils sont devenus saints.

Dans la province de Corrientes, qui concentra de façon singulière les conditions d'apparition du banditisme, le phénomène a connu une ampleur remarquable. Au début des années soixante-dix, Miguel Lopez Breard (1973) a recensé dans la province plus de soixante-six cas de culte à des « *gauchos alzados* » (gauchos insoumis), reconnus aussi comme « *gauchos rebeldes* » (gauchos rebelles), « *matreros* » (bandits) ou simplement « *gauchos* » : des individus qui fuyaient la justice en se réfugiant dans le maquis ou la campagne.

Ces héros collectifs que le peuple a sanctifiés ont volé aux riches, déserté, tué, étaient recherchés par la police, mais ils étaient réputés pour être « justes » et « solidaires » avec les plus pauvres (Chumbita, 2005 : 21). Ils ont tous fini par connaître une mort violente, cruelle et injuste, souvent en pleine jeunesse (Chertudy et Newbery, 1978). La caractéristique principale des épopées de ces gauchos est le conflit avec les autorités et le fait d'avoir été tués par la police. Il s'agit de personnages ambigus, victimes de la violence,

---

<sup>2</sup> Entre 1870 et 1940, la région du Nord-Est brésilien, caractérisée par les abus des propriétaires terriens, a vu apparaître de nombreux groupes de dissidents et de marginaux qui firent du banditisme leur profession. Lampião fut l'un des chefs les plus populaires de ces groupes de brigands ; il échappa à la traque policière pendant près de vingt ans (De Queiroz, 1968).

et qui, dans certains cas, la pratiquèrent aussi. Résultat d'un milieu socio-économique inégalitaire, ces gauchos, morts de façon injuste, ont été touchés par la grâce de Dieu et ont obtenu le pouvoir de réaliser des miracles. Le phénomène des cultes aux gauchos miraculeux a constitué un véritable fait social dans toute la province de Corrientes, tout au long du XX<sup>e</sup> siècle. L'explosion de la dévotion au Gaucho Gil à partir des années 1970 a accéléré le déclin de ces légendes et cultes locaux.

Si différents facteurs expliquent la diffusion massive du culte au Gaucho Gil, il en est un qui nous intéresse particulièrement dans le cadre de cette étude. Le passage de la tradition orale à l'écriture de la légende est un des facteurs les plus importants pour comprendre la diffusion du culte. Les versions recueillies et fixées dans l'écrit autour de la vie, de la mort et de la tombe d'Antonio Gil vont en effet permettre de faire connaître le mythe et le culte du Gaucho en dehors des frontières provinciales. À la fin des années soixante et au début des années soixante-dix, plusieurs recherches sur le Gaucho Gil ont été menées par des intellectuels de la ville de Mercedes : le curé Julian Zini, la poétesse, peintre et écrivaine Maria Luisa Paiz, la chercheuse et chorégraphe Nerea Avellanal de Ambrogio, son frère Felipe Avellanal, écrivain, le poète Florencio Godoy Cruz<sup>3</sup>. Julian Zini (2005 : 126) qui, en 1970, venait d'être ordonné curé de la paroisse de Mercedes explique ainsi la démarche menée par le groupe :

C'est à cette époque que nous avons commencé la recherche de nos racines culturelles. Parmi les expressions que l'on considérait comme typiquement locales, il y avait l'image de la Cruz Gil. Pour pouvoir la promouvoir en tant qu'élément du patrimoine folklorique du pays, il a fallu lui trouver des fondements. Dans ce but, nous avons décidé de parcourir toute la campagne de Mercedes et des départements limitrophes à la recherche des informations qu'il y avait à ce sujet.

Il s'agissait donc de faire sortir de l'ombre un phénomène de religiosité catholique régionale, dévalorisé et méconnu, et de mettre

---

<sup>3</sup> Une partie de ces recherches sont compilées dans l'ouvrage de Rainero (1990).

en valeur la foi populaire des gens de Corrientes. Julian Zini appartient à une génération qui a été marquée par la théologie de la libération, qui centrait son intérêt sur les peuples opprimés et sur la culture populaire comme lieu de la libération<sup>4</sup>. Plusieurs intellectuels argentins (Rodolfo Kusch, 1975 ; Arturo Roig, 2009 ; Enrique Dussel, 1973) insistaient alors sur la nécessité impérieuse de l'autoaffirmation et de l'autovalorisation des cultures déniées et marginalisées. Les premières versions écrites de la légende du Gaucho Gil, élaborées à partir de la collecte des récits de la tradition orale populaire, l'ont été dans l'objectif de valoriser la culture populaire du littoral. Ces récits constituent indubitablement la trame sur laquelle se basent les différentes versions actuelles et l'homogénéisation progressive de la narration.

Julian Zini, en plus de son travail de recherche autour du culte, a écrit plusieurs *chamamés* (musiques populaires) en l'honneur du Gaucho Gil, que l'on retrouve notamment enregistrés dans deux compilations « spéciales Gaucho Gil » vendues sur le site du sanctuaire, parmi une dizaine d'autres *chamamés* en l'honneur du

---

<sup>4</sup> À partir des années 1950 en Argentine et en Amérique latine apparaissent de nombreux prêtres-ouvriers, prêtres-paysans et évêques du tiers-monde qui se réclament de la « théologie de la libération ». Les débats suscités dans le monde chrétien par Vatican II et par les déclarations de Jean XXIII se centrèrent, en Amérique latine, sur l'attitude envers les pauvres. En Argentine, le Mouvement des prêtres pour le tiers-monde (Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo) vit le jour en mai 1968. La principale figure de ce mouvement fut le prêtre-ouvrier Carlos Mujica, qui prônait un christianisme tourné vers la lutte contre l'injustice et la pauvreté. La théologie de la libération, fruit méconnu de la pensée latino-américaine, refusait de prêcher seulement pour la libération future, dans l'au-delà, comme le faisait l'Église des privilégiés, mais se préoccupait de la situation concrète des membres de la société. Dans la province de Corrientes, l'évêque de Goya, auquel le département de Mercedes est rattaché, soit Alberto Devoto, a été un des fers de lance du Mouvement des prêtres pour le tiers-monde. Il a impulsé la création des Communautés ecclésiales de base, du Mouvement rural de l'Action catholique, il a soutenu les luttes des paysans de Corrientes à travers le Mouvement des ligues agraires, de la Jeunesse ouvrière catholique, de la Pastorale rurale et d'autres organisations de base ouvrière et paysanne. Originaire de Buenos Aires (de père uruguayen et de mère italienne), Alberto Devoto s'est engagé auprès des pauvres de cette province, caractérisée par un système quasi féodal. Il a marqué profondément Julian Zini, curé de Mercedes entre les années 1970 et 1987 (entretien avec Julian Zini, Mercedes, le 20 mai 2011).

saint, soit « La Cruz Gil » et « Antonio Gil » (1974). La position des autorités ecclésiastiques provinciales a évolué d'un mépris catégorique à une reconnaissance partielle et à une tentative de récupération. Le 3 mai 1992, Monseigneur Luis Stöckler, évêque de Goya, déclara formellement :

Antonio Gil, dont l'existence historique est probable, n'est ni un bienheureux ni un saint [...] Antonio Gil est un défunt, pour lequel nous pouvons prier. On peut aussi diriger la prière à Dieu, en demandant son aide par l'intermédiaire du défunt. [...] la purification des coutumes autour de la Cruz Gil<sup>5</sup> dépendra en grande partie de vous, et ainsi du bien ou du mal qui pourra en sortir. (Cité par Pedrozo, 2006 : 414.)

Plus de dix ans plus tard, en 2005, l'évêque de Goya était officiellement présent au sanctuaire, le 8 janvier, jour de la célébration de la fête du saint, ce que ne manquèrent pas de remarquer les journaux locaux :

En présence de l'évêque de Goya, plus de cent mille personnes ont honoré le Gaucho Gil [...] La présence des autorités de l'Église catholique lors de la célébration a constitué toute une nouveauté, étant donné l'opposition farouche qu'elles exerçaient sur ce type d'événements, considérés comme païens. (Journal *Epoca*, 9 janvier 2005, cité par *ibid.* : 415.)

Le 8 janvier, une messe est donnée en l'honneur du défunt Antonio Gil dans l'église principale de Mercedes, sur la place 25 de Mayo, avant la procession qui rejoint le sanctuaire avec la « croix », réplique de celle plantée par le bourreau du Gaucho Gil. Depuis 2011, l'église a acquis un terrain jouxtant le sanctuaire et donne une messe matinale à cet endroit, en plein air, en attendant qu'un bâtiment soit construit. Pour l'instant, il n'y a qu'une grande croix au milieu d'un terrain. Le 8 janvier, les efforts des religieux pour réveiller l'enthousiasme et attirer à eux les fidèles ne fonctionnent pas vraiment, et peu de pèlerins s'approchent de cet espace. Les

---

<sup>5</sup> Nom donné au sanctuaire du Gaucho Gil à Mercedes, dans la province de Corrientes.

ecclésiastiques arrosent d'eau bénite les quelques personnes qui acceptent leur invitation. À plusieurs reprises, l'église locale a affiché clairement sa volonté de « nettoyer » le site, de l'organiser, d'y supprimer notamment les activités marchandes. Lors de la messe à laquelle j'ai assisté le 8 janvier 2007, le père Adis, curé actuel de la paroisse et homme plutôt conservateur<sup>6</sup>, précisait bien : « Tu dois prier pour ton prochain, tu ne dois pas prier pour gagner à la loterie, ou remercier pour ta voiture »<sup>7</sup>. La reconnaissance du curé, qui dit la messe pour Antonio Gil en serrant les dents, est indissociable d'une prescription normative qui oriente les pratiques. Dans cette situation officielle, face aux « détenteurs de la compétence légitime », les fidèles sont condamnés à une reconnaissance des lois de la morale dominante les plus défavorables à leurs productions religieuses et « à un effort plus ou moins désespéré vers la correction ou au silence » (Bourdieu, 1983 : 103). Mais les fidèles n'en sont pas dupes et ils sont nombreux à ne pas voir d'un bon œil les volontés de récupération de l'Église et les velléités de l'imposition normative des gestes du culte.

Les canonisations populaires passent outre le processus de canonisation romaine et pontificale, elles ne reconnaissent pas la légitimité exclusive de ce processus. Rappelons que la religiosité catholique officielle est disciplinée par les normes juridiques du droit canonique et de la doctrine romaine, qui sont transmises par

---

<sup>6</sup> Le curé actuel de l'église principale de Mercedes, Adis, a davantage d'affinités avec l'église des privilégiés qu'avec celle des pauvres. Doña L., propriétaire d'une *estancia* (ferme d'élevage) à Mercedes et femme issue d'une famille privilégiée, ne tarissait pas d'éloges à son égard lors de nos entretiens. Susana, la bonne de la famille L., quant à elle, me disait clairement qu'elle ne l'aimait pas et qu'il ne comprenait pas les pauvres. Les positions réactionnaires et méprisantes du père Adis sont connues des classes populaires, qui n'assistent que très rarement à ses offices. Elles respectent, à l'inverse, profondément Julian Zini, le « pai » (père), considéré comme un homme saint, bon, un artiste, un gardien de la tradition, de la sagesse, de la culture corrientine.

<sup>7</sup> Adis : « On travaille depuis un moment sur sa sanctification. Mais d'abord, on doit savoir s'il a existé ! Jusqu'à ce jour, malgré toutes les recherches qui ont été faites, on n'a pas trouvé un lieu de naissance ou de la famille du défunt. Mais quoi qu'il en soit, c'est le défunt qui fait des miracles. Depuis le lieu de sa mort, il fait des miracles. Il intercède auprès du Seigneur ».



un corps d'agents spécialisés, maîtres de la mise en pratique rituelle de ces normes. Au XIII<sup>e</sup> siècle, les décrets de Grégoire IX postulèrent que seul le Souverain Pontife était autorisé à élever une personne à un culte public : les saints seront désormais soumis à un processus institutionnel de béatification, puis de canonisation. Il s'agissait d'une véritable rupture puisque, depuis le V<sup>e</sup> siècle, les procédures de canonisation étaient réalisées par la dévotion populaire, puis ratifiées par l'évêque de la région et, en de rares occasions, par le pape (Rubial Garcia, 1999). Le lent accaparement institutionnel de la religion chrétienne et la centralisation romaine ont dû faire face à de nombreuses résistances, et les tensions dans les formes d'appropriation et d'interprétation des symboles sacrés n'ont jamais cessé depuis la fondation de l'Église chrétienne. L'institution a toujours toléré un certain nombre de pratiques considérées comme païennes et, dans de nombreux cas, elle a fini par les intégrer à son calendrier et à son droit canon. Les fidèles, en général, ont respecté l'institution, tant que celle-ci ne portait pas atteinte à leur religiosité populaire. Dans le cas contraire, ils se sont éloignés de l'Église sans pour autant rompre leur lien avec le sacré. Depuis les premiers temps du christianisme et tout au long du Moyen-Âge, l'Église a accepté de transiger avec la culture des laïcs. En Amérique latine, elle a dû et doit encore le faire aujourd'hui. Vraisemblablement, depuis l'arrivée du catholicisme, il y a un discours normatif et des fidèles qui négocient et qui ne prennent pas pour argent comptant tous ses aspects officiels et institués. La religion populaire a toujours fait pression pour que la prérogative du sacré ne soit pas réservée aux personnes légitimes de l'institution.

Le fait que le terme « saint » ne soit pas apposé aux morts miraculeux (Antonio Gil aurait pu être désigné comme « Saint Antonio Gil ») est une pirouette langagière, qui suggère une volonté que ces personnages ne soient pas reconnus dans les mots du système religieux imposé. Cette rupture sémantique, que l'on retrouve dans la dénomination de nombreux autres « saints » latino-américains du même type (la « Difunta Correa » en Argentine, « Jesus Malverde » au Mexique, « Sarita Colonia » au Pérou, « Maria Lionza » au Venezuela), loin d'être anodine,

instaure une souveraineté de l'objet sacré, mais aussi du processus de sacralisation. Le Gaucho Gil n'est pas reconnu comme saint par l'Église officielle argentine ni par sa sainteté pontificale, mais cela n'a pas d'importance pour ses fidèles, qui légitiment sa sainteté par d'autres circuits d'approbation. La question de la canonisation officielle des morts miraculeux, c'est-à-dire la reconnaissance institutionnelle, ne se pose pas vraiment aux fidèles. Comme me le disait Felix Silverio, qui a le privilège de porter la croix d'Antonio Gil de l'église au sanctuaire le 8 janvier :

Dans la documentation, il n'y a pas de preuves, et plus le temps passe, plus ça va être difficile d'en trouver. Mais la majorité des gens le considèrent déjà comme saint, ils l'ont déjà dans leurs maisons, c'est déjà un fait. (Entretien, Mercedes, le 10 janvier 2009.)

Cette distance prise par rapport à l'ordre institutionnel et le renversement sémantique opéré marquent bien le caractère hétérodoxe du culte, sa séparation d'avec l'autorité religieuse. Mais cette séparation n'est pas revendiquée par les fidèles : ils sont chrétiens, ils baptisent leurs enfants, et les images des saints non reconnus accompagnent, sur les tables de saints familiales, les figures traditionnelles du catholicisme romain. Bien que cela puisse paraître déconcertant, ce culte si hétérodoxe ne se dresse pas contre l'Église comme une sorte d'hérésie ou de dissidence. Ce sont les mêmes personnes qui pèlerinent vers les sanctuaires des saints non officiels, leur apportant bougies, fleurs et tous types d'offrandes, et qui participent aux grandes processions populaires vers les sanctuaires des Vierges importantes du pays, notamment celle d'Itatí, patronne de la province de Corrientes, ou de certains saints officiels réputés pour leurs miracles. Dans les autels, on trouve régulièrement, à côté de la statue d'Antonio Gil, d'autres images reconnues ou non par l'Église : la Vierge Marie, la Vierge de Luján, la Vierge d'Itatí, saint Expédit, saint Roch, sainte Rita, le Christ, la Difunta Correa et quelques autres.

La non-reconnaissance institutionnelle est un élément décisif pour la singularité du culte au Gaucho Gil. Elle permet à ce culte populaire de ne pas se faire absorber dans le modèle épistémologique dominant et de ne pas renoncer à une position de

résistance culturelle et d'affirmation d'une identité singulière. À ce propos, il est intéressant de noter que le culte à la Difunta Correa a diminué à mesure que celui du Gaucho Gil augmentait, mais aussi à mesure que l'Église et la municipalité (tourisme) se sont approprié le sanctuaire de Vallecito dans la province de San Juan. On peut se demander si le contrôle institutionnel, qui fait pression depuis plusieurs années sur le culte au Gaucho Gil, finira par encadrer complètement ce culte et incitera ainsi de nombreux fidèles à s'écarter.

En réalité, les fidèles sont relativement indifférents à la question de l'orthodoxie. Comme l'écrit Frank Graziano (2006 : 29) : « Alors que le catholicisme défend une distinction entre canonique et non-canonique ou entre orthodoxe et hétérodoxe, la dévotion populaire les mélange assez naturellement et sans réserve ».

À propos d'un autre saint aussi populaire que controversé et étroitement lié au Gaucho Gil – le San la Muerte<sup>8</sup> –, un habitant du village de Carlos Pellegrini, au bord des marais de l'Ibera, m'avait dit un jour, le plus sérieusement du monde, « qu'il ne connaissait pas l'histoire de San la Muerte parce qu'il n'était pas un bon catholique ».

Francisco Franco (2001 : 113) exprime bien la position qui est celle de la majorité des fidèles par rapport à la reconnaissance institutionnelle :

Pour les dévots, la non-reconnaissance de la sainteté de leurs morts miraculeux de la part de l'Église catholique n'est pas quelque chose de décisif pour le culte qu'ils professent ; cependant, la reconnaissance ecclésiastique confirmerait l'élévation, le pouvoir, la purification, la « lumière » qu'ont atteints leurs morts, leur proximité à Dieu, etc. En d'autres termes, cela serait une source

---

<sup>8</sup> San la Muerte est un saint représenté par une figure de squelette masculin, tenant une faux et portant généralement une cape. Originnaire lui aussi des régions de langue guaranie (Paraguay, nord-est de l'Argentine et sud du Brésil), son culte mêle des pratiques qualifiées de païennes aux pratiques du christianisme. La légende du Gaucho Gil raconte qu'il était protégé par une amulette de San la Muerte qui le rendait invincible aux balles. C'est pour cette raison que son bourreau n'a pas réussi à le fusiller, mais l'a égorgé.

d'orgueil pour les dévots que le mort soit sanctifié officiellement.

À Mercedes, la majorité des fidèles ne font pas de la canonisation du Gaucho Gil un enjeu ou un désir, mais la plupart seraient en effet probablement très fiers de cette reconnaissance. Pour d'autres, l'institutionnalisation constitue une hypocrisie de la part de l'Église et risque « de faire changer les choses ». Il n'y a pas, dans cette dévotion, de contradiction avec l'Église, mais plutôt un rapport de complémentarité ou de transversalité, le même d'ailleurs qui est expérimenté dans le domaine de la santé, les individus ayant recours, de façon non discriminatoire, à de multiples intervenants<sup>9</sup>. À Mercedes, pour se soigner, les gens consultent, tour à tour, les médecins professionnels, représentants de la biomédecine moderne, les guérisseuses, représentantes de l'ethnomédecine traditionnelle capables de décoder de qui vient le mal et de prescrire des plantes médicinales, ou ils vont prier les saints, comme le Gaucho Gil ou San la Muerte. Dans les sociétés latino-américaines, le système de santé de la biomédecine n'est pas incompatible avec celui de la médecine traditionnelle et « faite maison » (*casera*). Dans le champ religieux (qui recouvre celui de la santé), on retrouve le même type de complémentarité entre la religion populaire et la religion officielle.

### **Religion du proche et du quotidien**

Les cultes dont il est question sont avant tout des cultes « individualistes, accessibles, utilitaires » (Flores Martos, 2007) dans lesquels le sujet est l'agent principal et n'a pas besoin de l'intervention d'un intermédiaire ou d'un spécialiste pour réaliser les rituels magico-religieux. Comme dans la religion officielle, ces dévotions ont aussi des normes, mais – insigne différence – celles-ci sont souples et non dogmatiques, issues d'une tradition en train de se faire et ouvertes à des réélaborations, collectives ou individuelles. On fait soi-même sa sauce religieuse : chaque fidèle est libre de construire un autel au bord d'une route, d'organiser le

---

<sup>9</sup> Voir, notamment à propos du cas du Chaco voisin, Sturzenegger (1999).

culte à sa manière, d'avoir la relation qu'il souhaite avec le saint. Certains préconisent des recettes : il aime le vino Toro, le whisky, telle marque de cigarettes, il faut lui allumer une bougie les dimanches, etc. Mais en réalité, les pratiques rituelles sont très variables, et les fidèles peuvent imaginer librement ce qui va plaire aux saints. Cette flexibilité témoigne du fait que le culte au Gaucho Gil est réfractaire au dogmatisme, à la fixation d'une orthodoxie et d'une orthopraxie<sup>10</sup>.

La dévotion à Antonio Gil ne fait partie d'aucune institution, et c'est en grande partie à cette position qu'elle doit son incroyable succès. En effet, aucune institution n'administre, ne diffuse ou n'impose les symboles et les pratiques liés au Gaucho Gil. Au contraire, le pouvoir institutionnel, qu'il s'agisse de l'Église, du pouvoir politique ou des médias, s'efforce de le reléguer au rang de simple superstition. S'il y a des personnages clés dans cette dévotion, ils ne sont que des médiateurs et n'imposent rien au groupe. La transmission orale joue alors un rôle fondamental dans le prolongement de la croyance autant que dans la constante création et recréation des pratiques, des mythes et des symboles.

Les circuits de légitimation de la religion populaire ne sont pas ceux du texte, mais ceux de la parole, ceux des « on-dit ». « On dit » que le Gaucho Gil est miraculeux ; alors, « on y croit ». Le caractère miraculeux, qui légitime le fait de placer le sujet au rang de saint, est attesté par la *vox populi*, par les témoignages échangés au cours de rencontres. « On dit » qu'avoir un tatouage du Gaucho Gil permet d'obtenir sa protection. C'est aussi par héritage familial qu'on a des connaissances sur les qualités du saint : « Ma grand-mère disait toujours » que le Santito pouvait te punir si tu ne tenais pas ta promesse. « On dit » qu'il volait aux riches pour donner aux pauvres. La logique des « on-dit », de la rumeur, de la

---

<sup>10</sup> Une autre variante du culte se rapproche des religions afro-américaines. Il y a, à Mercedes, une minorité de personnes qui pratiquent l'umbanda et le kimbanda et qui mêlent, à la Pomba Gira, le Gaucho Gil et San la Muerte. La présence de ces cultes afro-brésiliens est liée à la proximité géographique avec le Brésil (Mercedes se trouve à cent cinquante kilomètres de la frontière), mais elle a aussi très probablement à voir avec les Afro-Argentins qui peuplaient le territoire de la province jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle.

confiance dans le témoignage personnel d'un parent, d'un voisin, d'un ami s'élabore dans ce que Calzato et Cirio (2003), reprenant une notion clé de l'anthropologie qui caractérise, d'après eux, le phénomène, définissent comme le « proche » opposé au « lointain » de l'institution.

Par ailleurs, le maintien de la croyance est en général assumé par les générations comme faisant partie d'un héritage familial spirituel et sacré. Laura, femme de ménage de la famille de propriétaires terriens qui m'hébergea lors de mon premier séjour, m'avait raconté ceci à propos du Gauchito Gil :

Ma grand-mère était déjà croyante avant de se marier. Le Gauchito [diminutif], c'était toute sa vie. Je me rappelle que le matin, la première chose qu'elle faisait, après s'être préparée et peignée, elle allait saluer le Gauchito. Elle avait un autel dans le jardin. Avant de déjeuner, c'était la première chose qu'elle faisait. Elle est morte... attends... en 71, oui... Bon, un jour, elle m'a dit : « Je ne me sens pas bien, écoute, tu es l'aînée de mes petites-filles, je veux que tu t'occupes du Gauchito, lui, il t'aidera toujours ». Depuis, le Gauchito est avec moi. (Entretien, Mercedes, le 12 janvier 2009.)

La croyance et la connaissance du saint sont de la responsabilité de l'aîné. Il faut le chérir, le respecter et perpétuer son culte. Le saint permet de maintenir le lien avec les ancêtres et d'évoquer, chaque fois qu'on le nomme, la mémoire familiale. Aller au sanctuaire pour allumer une bougie ou offrir une cigarette au Gauchito de l'autel du voisin sont des occasions de se souvenir. Offrir une pensée à ceux qui ont disparu et que l'on aimait, ceux qui faisaient les mêmes gestes hier :

Le culte des idoles anthropomorphes procède souvent d'une fixation analogue : le report sur un objet, une statue ou une image du sentiment que l'on éprouvait à l'égard de l'être que ce support représente et dont il garde la mémoire. « La tristesse de son absence », la frustration suscitée par l'absence deviennent ainsi la source ou l'une des sources de l'invention culturelle. (Bernand et Gruzinski, 1988 : 61.)

À la différence de l'expérience religieuse encadrée par l'institution, « dans laquelle la liturgie et l'éthique s'interposent entre le dévot et le saint », les cultes aux saints non reconnus « neutralisent l'opposition théologique entre divinité et intercesseurs » (Losonczy, 2000 : 467). Ils se donnent sans médiation et hors de tout contrôle moral officiel. À Corrientes, le lien à Dieu se fait de façon personnelle sans la nécessité du recours à un représentant ecclésiastique. Les familles modestes assistent en effet très rarement aux offices des églises les plus actives de Mercedes. L'église principale est surtout fréquentée par les familles de classe moyenne ou aisée ; la messe dominicale ne fait pas partie des habitudes des familles modestes, elle constitue une pratique d'une autre socialité que la leur. Comme dans ce qu'il restait du catholicisme rural en France il y a moins de cent ans, la religion se situe surtout dans les gestes du quotidien, les prières du soir, les images de saints disposées à certains endroits précis, les neuvaines entre voisins, les processions, les pèlerinages. Il s'agit d'un sacré qui travaille à partir de l'immanence, à travers (par et pour) les choses profanes de l'environnement immédiat. Ce mode d'être religieux est bien différent de celui des familles plus aisées. Il distribue avec plus de générosité la capacité à jouer le rôle d'intercesseur entre le monde humain et le monde divin, et offre aux fidèles la possibilité d'avoir un accès direct et immédiat aux personnages saints, qui peuvent leur apporter consolation, protection et miracles. Les saints non officiels sont plus proches que les saints de l'Église : les fidèles peuvent se rendre facilement sur leur tombe ou dans leur sanctuaire pour leur apporter offrandes et remerciements.

Il y a à Mercedes, mais aussi dans de nombreuses autres villes de la province et du pays, plusieurs dizaines de commerces portant le nom du Gaucho Gil : « Verduleria el Gauchito Gil », « Cooperativa de trabajo Antonio Gil », « Remiseria Gaucho Gil », « Feria de Novedades Gauchito Gil », etc. Les fidèles, en empruntant le nom du saint, le remercient de l'aide qu'il a apportée à la création du commerce et s'assurent de sa protection. Aussi bien forme d'hommage que signe d'appartenance et guise de protection,

le nom « magique » n'est pas un mot interdit ni réservé à un groupe d'officiels ou à certains lieux.

### **Culte privé, public, semi-public : circulation et transversalité**

Comme le remarque Francisco Franco, les fidèles des saints populaires combinent différentes requêtes, selon leur désir et selon ce qui est à leur portée, différentes formes et modalités de cultes : le culte intime ou privé, le culte public sur la tombe, sur un autel ou au sanctuaire, le culte semi-public à l'église (Franco, 2001). Le culte privé se développe dans l'intimité de la maison ou dans la boutique, s'il s'agit de la protéger. Le complexe rituel et mystique des saints se focalise sur l'autel domestique. Le dévot a foi en son saint qui trône sur la table des saints (dans la cuisine, le salon ou la chambre) et à qui il allume régulièrement des bougies. Seul face à lui, le fidèle lui adresse ses requêtes, s'en remet à lui pour régler des problèmes de façon immédiate : des déboires amoureux, des soucis d'argent, de travail, de santé. Il lui demande de l'aide pour réussir dans le commerce, être chanceux aux jeux, abandonner un vice ou envoyer un mauvais sort à un ennemi. L'autel à l'entrée de la maison, la statue dans la pièce principale, le tableau accroché au mur de la chambre, le tatouage sur le bras, l'image dans le portefeuille ou collée sur le pare-brise de la voiture, le ruban accroché au rétroviseur, noué au poignet ou sur le chapeau des gauchos : le saint protecteur n'est jamais loin, il accompagne le quotidien des fidèles. Il est dans le dedans du quotidien, dans sa continuité.

La proximité physique et constante avec l'image des saints se double d'une proximité affective. À Mercedes, le Gaucho, comme les chiens et éventuellement les perroquets, fait partie de la famille. Il est à la fois un protecteur et un ami avec qui le dévot noue une relation personnelle et intime. Les dévots établissent avec leur saint « une affectivité presque humaine » (Franco, 2001 : 114). Les diminutifs souvent utilisés par les fidèles, « el Gauchito » ou « el Santito », révèlent la familiarité entretenue avec le saint comme c'est le cas avec de nombreuses autres âmes miraculeuses dans le pays :



Le Quemaito, le Degolladito, Ramonita, Almita Sivila, Telesita, Finaita Juanita, El Almita Desconocida, la Calaverita, El Peladito, etc., révèlent une grande charge affective, en même temps qu'un rapprochement familial avec le personnage. (Chertudi et Newbery, 1978 : 29.)

Les fidèles saluent leur saint le matin, ils lui allument une bougie et lui demandent protection lorsqu'ils quittent le foyer. En échange, le saint veille au maintien de l'équilibre du foyer et de ses membres. Comme l'écrit Alphonse Dupront (1978 : 195) :

[...] dans la psychologie de la religiosité populaire, le saint est présence vivante. En chair et en os, pourrait-on dire. Aucune conscience que la statue est en plâtre, ce donné brut, tout matériel, s'est confondu dans la chaleur d'un commerce humain.

On rend visite au saint, et les saints, à leur tour, visitent occasionnellement les foyers.

Les cultes se déroulent également dans la sphère publique, dans des lieux accessibles à tous et ouverts à la collectivité. La dévotion à Antonio Gil a pour centre le sanctuaire de la Cruz Gil, lieu présumé de son assassinat, et de façon plus marginale, sa tombe dans le cimetière de la ville. Les autels édifiés le long des routes – sauf ceux qui sont construits devant les maisons et que l'on peut qualifier de semi-publics – sont également à classer dans cette catégorie. Certains d'entre eux deviennent de véritables sanctuaires, dont la gestion est assurée par un « gardien » (Franco, 2001 ; Salas Astrain, 1992) ou par une association de voisins. Il y a, dans la périphérie de Buenos Aires, de nombreux sanctuaires de ce type.

Les multiples sanctuaires et les maisons des guérisseurs qui travaillent avec les saints sont des lieux de rencontre. Le Gaucho Gil est une figure hautement démocratique. La date anniversaire du saint est l'occasion de faire la fête, de se retrouver entre parents éloignés par les migrations économiques, de partager et de diffuser la musique et le folklore populaires (*chamamé* et *cumbia*), méprisés par la culture dominante. La fête assouvit « un besoin du singulier, de l'exceptionnel, ou, pour demeurer au ras de l'expérience vécue, une quête d'autre chose, hors le sériel monotone des travaux et des

jours » (Dupront, 1978 : 188). Les différents rituels inventés autour du Gaucho Gil sont des moyens de se faire plaisir, de créer du social et de l'espoir, de répondre aux pulsions de l'extraordinaire. Le 8 janvier, les fidèles du Gaucho Gil viennent donner de l'amour, prendre de l'énergie, partager du désir et de l'espoir, rompre l'ordre social.

Par ailleurs, Francisco Franco explique qu'une des pratiques de dévotion aux nombreux défunts miraculeux de Merida peut être classée dans le « culte public à l'église ». Il s'agit des messes offertes aux défunts en guise de promesses et/ou pour aider l'âme à sortir du purgatoire. Cette pratique est fréquente dans le cas d'Antonio Gil. Les demandes répétées et insistantes de messes et d'intentions pour Gaucho Gil sont d'ailleurs, selon le père Julian Zini (2005 : 132), un des facteurs expliquant la diffusion massive du culte en quelques années. Aux premières loges puisqu'il a été curé de la paroisse de Las Mercedes de 1970 à 1987, Julian Zini – qui a joué un rôle fondamental dans la diffusion du culte au Gaucho Gil – a recueilli la parole de nombreux Mercedefios qui souhaitaient « prier pour Antonio Gil » ou le remercier pour les « faveurs reçues ». Les saints domestiques sont régulièrement « rechargés » à l'église ; à l'inverse, sur leurs autels, on dépose parfois de l'eau bénite récupérée dans une église ou des rosaires achetés à Itati. San la Muerte, lui aussi, pour être efficace, doit se charger de la puissance sacrée de l'Église et être béni par un prêtre, mais il doit l'être de façon clandestine. Selon certains dévots, il doit être placé secrètement sur l'autel sept fois dans sept églises différentes (Borelli, 1976 ; Walsh, 2005 ; Schinini, 2005). Une des techniques consiste à faire bénir – lors de bénédictions collectives dans le cadre de messes ou de fêtes de saints – un saint ou une sainte reconnu et à glisser l'image de San la Muerte sous la statue ou dans l'autre main, ou même simplement dans la poche. Une habitante de Mercedes m'avait raconté :

J'ai amené son image, qui mesure quarante centimètres, sept vendredis de suite dans sept églises catholiques différentes. Je me suis mise au fond et je la sortais quand le curé donnait la bénédiction, et personne ne m'a vue, mais

San la Muerte sait que je l'ai fait. (Entretien, Mercedes, le 14 avril 2011.)

Les dévotions populaires se caractérisent par une circulation incessante entre différents espaces. Le Gaucho Gil est un saint extrêmement mobile. En effet, Losonczy (2000 : 469), à propos des autels aux défunts miraculeux en Colombie, remarque :

[...] l'analyse de la disposition et du symbolisme de ces curieux autels montre le rôle de relais et de pivot qu'ils jouent entre le cérémonialisme public (officiel et non-officiel) et la dévotion privée, rôle passé largement inaperçu dans la littérature spécialisée.

Le Gaucho Gil se situe dans un entre-deux : il est traité à la fois comme un saint et comme un défunt, il fluctue, sur une ligne de partage en réalité très poreuse, entre culte public et culte privé, entre culte officiel et non officiel. Il sert de passerelle, de pont entre la maison, l'Église institutionnelle et l'église comme lieu physique, le territoire et les habitants.

### **Morales et pratiques hétérodoxes**

S'il n'y a pas, dans le catholicisme populaire argentin, de contestation ouverte du système religieux et d'opposition à l'Église, il y a une pratique de la religion immanente, non institutionnelle et hétérodoxe, qui est profondément ancrée dans la culture populaire. Dans le catholicisme officiel, le miracle seul ne suffit pas à établir la sainteté d'un individu. Le saint doit aussi avoir fait preuve de vertus morales, d'exemplarité. La religiosité populaire ne s'embarrasse pas de telles enquêtes : le saint fait des miracles parce qu'il est puissant, c'est tout. Au contraire, la moralité du personnage est douteuse : on dit du Gaucho Gil que c'était un voleur et qu'il était bagarreur. Il fait le bien comme le mal, il protège les « bons » et les « méchants », il brave les interdits. Cette ambiguïté exprime une résistance aux lois morales officielles et une remise en question de la prétention universelle de la morale occidentale. Qu'il fût bon ou méchant n'importe guère aux fidèles ; au contraire, l'ambivalence et la moralité litigieuse du personnage sont cultivées.

Dans le culte, le bien et le mal, le divin et le démoniaque sont présents simultanément sans que cela engendre de confusion chez le croyant. Cette indétermination, cette flexibilité, cette capacité à admettre en même temps deux types de logique partent de l'acceptation que, d'une façon ambiguë et au-delà des limites de la raison, le mal est aussi au fondement de l'être. En somme, que l'homme n'est ni bon par nature ni méchant, mais capable d'être les deux à la fois. C'est ce que remarque Sylvie Pédrón-Colombani (2008 : 34) à propos du culte à Maximon au Guatemala : « L'ambiguïté du Saint apparaît comme une manière de dépasser la bipolarisation entre le bien et le mal, d'affirmer l'ambiguïté des sentiments et des comportements ».

Gaicho Gil n'exige pas de conduite exemplaire ni d'attitude altruiste. Il ne demande pas d'objets de luxe ou de sacrifices surhumains, même si certains n'hésitent pas à lui faire des offrandes coûteuses. Il ne menace pas ni n'exalte le pardon et le repentir comme valeurs suprêmes. Il exige simplement que le fidèle accomplisse sa promesse. Cette marge de tolérance, inexistante dans le catholicisme officiel, s'oppose à la morale et à l'éthique bourgeoises. Les saints populaires veillent sur les dévots et les protègent sans les juger parce qu'ils sont humains : avec leurs vices, leurs excès, leurs faiblesses, leur sens de la justice et de la liberté, leurs amours. On peut alors les invoquer pour justifier des conduites que la morale bourgeoise réprime. Un modèle d'invocation imprimé sur un ruban rouge destiné à être fixé au rétroviseur intérieur d'un véhicule demande, par exemple, au Gaicho de protéger le conducteur « malgré son amour pour la vitesse ». Antonio Gil donne son plein aval à l'excès de vitesse. Il est de connivence comme il l'est quand il s'agit d'adorer et de bénir les choses matérielles. Lors de la messe du 8 janvier, le curé actuel de Mercedes, qui la donne en serrant les dents, ne manque pas de prévenir les fidèles qu'il est « mal » de prier pour « gagner à la loterie » ou pour « avoir une voiture ». Les représentants du catholicisme officiel invitent à séparer le spirituel et le matériel. Quand l'Église punit l'avarice et le désir de posséder, Antonio Gil protège les biens matériels de ses fidèles : la voiture neuve, la maison, le scooter, le billet de loterie, le magasin, le cheval, etc.

Alors que les rites de l'Église institutionnelle visent à préparer le salut de l'âme dans l'au-delà, les rites de la religion populaire s'orientent en général vers la résolution des manques et des besoins liés à la vie quotidienne, ici et maintenant. Les fidèles ne prient pas pour des généralités, pour la paix mondiale, la pauvreté ou la faim dans le monde ni pour le salut de leur âme. Ils prient pour Ramona qui est partie ou Alejandro qui est à l'hôpital. Ils ne demandent pas la vie éternelle, mais l'amour de l'être aimé, le pain pour la famille, un travail, ici et maintenant. Les stratégies rituelles des fidèles sont avant tout pragmatiques et répondent à une quête de sens et d'espoir pour résoudre des problèmes en général tout à fait triviaux. Ce pragmatisme est étrange, difficile à qualifier ; ce n'est pas celui d'une suradaptation au monde, qui serait profitable et efficace. On pourrait le qualifier de pragmatisme errant. Sans foi ni loi, même pas celles d'une posture de rébellion.

Face à une Église incapable de répondre aux demandes matérielles et aux inquiétudes vis-à-vis de l'absolu, les fidèles se tournent vers les saints, les protecteurs, présents quotidiennement, à portée de main. La religiosité populaire permet de trouver ce que l'Église a banni : des réponses immédiates aux problèmes personnels sans attendre la vie éternelle, par l'entremise de pratiques liées au corps et au territoire, au proche. Les formules et la protection proposées par l'Église ne suffisent pas. Les symboles classiques ne sont pas assez puissants. La religion populaire ouvre un espace dans lequel les fidèles peuvent déposer leur anxiété et se délivrer des maux de l'âme et du corps. Les saints sont là, présences muettes mais vivantes, sur lesquelles il est possible d'agir symboliquement. Le catholicisme non institutionnel n'est pas seulement orienté vers la résolution de l'angoisse métaphysique face à la mort. Il est avant tout une instance de cure et une logique pratique face aux petits et grands malheurs quotidiens, et aux événements qui sont des sources d'anxiété. Il offre des espaces de mise en parole des souffrances, des espaces de refuge. L'efficacité de l'outillage que propose la religion populaire, soit la prière, l'offrande, le pèlerinage, la promesse, qui ont une vertu libératrice, favorise la popularité de ce type de culte dans des milieux sociaux

confrontés à des difficultés économiques et dans des milieux particulièrement marginaux<sup>11</sup>.

Le Gaucho Gil appartient à une famille élargie. Les nombreux morts miraculeux et les saints suspects latino-américains ont un « style » commun : les cultes en leur honneur se développent dans un « continuum religieux christianisé » (Losonczy, 2000) et entretiennent un rapport ambivalent à l'institution catholique. Le catholicisme populaire, qu'il est peut-être plus juste de désigner, dans le cas latino-américain, comme le fait Dussel (1986 : 107), de « religiosité populaire latino-américaine qui se fait passer pour un catholicisme populaire hispano-américain », se caractérise notamment par le fait de combiner le culte de figures officielles du catholicisme avec celui de saints canonisés par le peuple. Ces derniers ne font pas partie de la famille biblique, mais leurs pouvoirs sont aussi puissants, et peut-être plus, que ceux des individus que l'Église a canonisés. Surtout, ils cristallisent un lien à l'histoire et à la géographie locale, constituant ainsi une forme d'indigénisation du catholicisme.

Malgré le caractère se donnant comme irréductible de l'opposition entre religion « populaire » et religion « officielle », les deux types de religiosité coexistent de façon synchronique et présentent bien des éléments communs, aussi bien dans les formes que dans les contenus. De nombreux historiens ont mis en perspective le fait que la religion officielle et la religion populaire ne sont pas deux entités séparées et hermétiques, et qu'elles entretiennent une relation dialectique. Si, depuis la perspective de la religion établie, les manifestations de la religion populaire apparaissent comme autant de déviations, de fausses routes et d'impasses, l'histoire religieuse montre que l'histoire du christianisme est faite de « figure[s] de compromis » (Schmidt, cité par Wanegffelen, 2007), des compromis issus de négociations, de réappropriations, d'articulations entre les dogmes et les liturgies officiels, et les rites et les croyances populaires (Isambert, 1977 ; Obadia, 2011 ; Prudhomme, 2011).

---

<sup>11</sup> Le culte au Gaucho Gil est très présent dans le milieu carcéral.

Le catholicisme latino-américain n'est pas homogène mais multiple. Il est traversé par des conflits, par différentes façons de penser « le bien et le mal », et ce qui doit être présent dans la liturgie.

Le Gaucho Gil est un exemple, parmi de nombreux autres, de l'invention d'une nouvelle matrice de sens adaptée aux contextes locaux dans lesquels le catholicisme s'est imposé. La rencontre entre des traditions distinctes qui forme le culte au Gaucho Gil montre que l'évangélisation de l'Amérique du Sud n'a pas réussi l'homogénéisation à laquelle elle aspirait. Comme en Europe, la christianisation s'est construite autour d'une tension structurelle entre l'imposition de normes et de pratiques homogènes, et l'hétérogénéité et la pesanteur des pratiques populaires.

## Bibliographie

- BERNAND, Carmen et Serge GRUZINSKI. 1988. *De l'idolâtrie. Une archéologie des sciences religieuses*. Paris : Seuil.
- BORELLI, José Miranda. 1976. *Un mito regional del nordeste. San la Muerte*. Resistencia : Universidad Nacional, Resistencia, Chaco.
- BOURDIEU, Pierre. 1983. « Vous avez dit "populaire" ? ». *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 46, no 1, p. 98–105.
- CALZATO, Walter Alberto et Pablo CIRIO. 2003. « Lo lejos y lo cerca ». Dans *El espacio cultural de mitos, ritos, leyendas y celebraciones y devociones. Actas de las III Jornadas de Patrimonio intangible 26 y 27 de agosto de 2002*, p. 330–342. Buenos Aires : Centro Cultural San Martín, Secretaría de Cultura de la Ciudad de Buenos Aires.
- CAROZZI, María Julia. 2005. « Revisitando La difunta Correa : nuevas perspectivas en el estudio de las canonizaciones populares en el Cono Sur de América ». *Revista de Investigaciones Folclóricas*, no 20, p. 13–42.
- CHERTUDI, Susana et Sara NEWBERY. 1978. *La Difunta Correa*. Buenos Aires : Huemul.
- CHUMBITA, Hugo. 2005. « La santificación de los gauchos correntinos ». Dans *Bandoleros rurales correntinos*, sous la dir. de Roxana AMARILLA, p. 21–28. Al Margen : Al Margen.
- COLUCCIO, Félix. 1995. *Devociones populares argentinas*. Buenos Aires : Nuevo siglo.
- DE QUEIROZ, Maria Isaura Pereira. 1968. *Os cangaceiros, les bandits d'honneur brésiliens*. Paris : Julliard.
- DUPRONT, Alphonse. 1978. « La religion populaire dans l'histoire de l'Europe occidentale ». *Revue d'histoire de l'Église de France*, vol. 64, no 173, p. 185–202.
- DUSSEL, Enrique. 1973. *América Latina, dependencia y liberación. Antología de ensayos antropológicos y teológicos desde la proposición de un pensar latinoamericano*. Buenos Aires : Fernando García Cambeiro.
- . 1986. « Religiosidad popular latino-americana (hipotesis fundamentales) ». *Cristianismo y sociedad*, no 88, p. 103–112.
- FLORES MARTOS, Juan Antonio. 2007. « Transformismos y transculturación de un culto novomestizo emergente : La Santa Muerte Mexicana ». Dans *Etnografías de la muerte y las culturas de América Latina*, sous la dir. de Juan Antonio FLORES MARTOS et Luisa ABAD GONZÁLEZ, p. 55–75. Cuenca : Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.



- FRANCO, Francisco. 2001. « El culto a los muertos milagrosos en Venezuela : estudio etnohistórico y etnológico ». *Boletín Antropológico*, Año 20, vol. 2, no 52, p. 107–144.
- GRAZIANO, Frank. 2006. *Cultures of Devotion : Folk Saints of Spanish America*. Oxford : Oxford University Press.
- HOBBSAWM, Eric. 1966. *Les primitifs de la révolte dans l'Europe moderne*. Paris : Fayard.
- ISAMBERT, François-André. 1982. *Le sens du sacré, fête et religion populaire*. Paris : Minuit.
- KUSCH, Rodolfo. 1975. *Una Lógica de la negación para comprender a América. Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires : Editorial Bonum.
- LOPEZ BREARD, Miguel Raul. 1973. *Devocionario guaraní*. Santa Fe : Ediciones Colmegna.
- LOSONCZY, Anne-Marie. 2000. « Conférence de Mme Anne-Marie Losonczy », *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*, vol. 113, no 109, p. 467–473.
- MÍGUEZ, Daniel et Pablo SEMÁN (dir.). 2006. « Introducción. Diversidad y recurrencia en las culturas populares actuales ». Dans *Entre santos, cumbias y piquetes. Las culturas populares en la Argentina reciente*, sous la dir. de Daniel MÍGUEZ et Pablo SEMÁN, p. 11–32. Buenos Aires : Biblos.
- PÉDRON-COLOMBANI, Sylvie. 2008. « El culto de Maximón en Guatemala ». *Trace*, no 54, p. 31–44.
- OBADIA, Lionel. 2011. « La “religion populaire” : un concept anthropologique ? ». Dans *Actes du colloque « Religions populaires et nouveaux syncrétismes »*, sous la dir. de Bernard CHAMPION, p. 33-52. Sainte-Clotilde, La Réunion : SURYA Éditions.
- PEDROZO, Omar. 2006. « El culto al Gaucho Antonio Gil. Una devoción que crece ». *Sexto Congreso de Historia de la Provincia de Corrientes*, sous la dir. de Alfredo R. MEYER, p. 391–424. Corrientes : Moglia Ediciones.
- PRUDHOMME, Claude. 2011. « Quand l'Histoire des religions populaires se tourne vers l'Anthropologie ». Dans *Actes du colloque « Religions populaires et nouveaux syncrétismes »*, sous la dir. de Bernard CHAMPION, p. 19–32. Sainte-Clotilde, La Réunion : SURYA Éditions.
- RAINERO, Federico (dir.). 1990. *La Cruz de Gil*. Corrientes: Parejha (mensajero).
- ROIG, Arturo. 2009 [1981]. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (éd. corrigée et augmentée). Buenos Aires : Una ventana.

Maureen BURNOT

- RUBIAL GARCIA, Antonio. 1999. *La santidad controvertida : Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*. Mexico : UNAM/FCE.
- SALAS ASTRAIN, Ricardo. 1992. « Violencia y muerte en el mundo popular ». *Revista Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, no 13/14, p. 181–192.
- SCHININI, Aurélio. 2005. « Devoción popular en tallas benditas ». Dans *San La Muerte. Una voz extraña*, sous la dir. de Barreto BATALLA, p. 48–52. Buenos Aires : Editorial Arte Argentina.
- STURZENEGGER, Odina. 1999. *Le mauvais œil de la lune. Ethnomédecine créole en Amérique du Sud*. Paris : Karthala.
- WALSH, Rodolfo. 2005. « San la Muerte ». Dans *San La Muerte. Una voz extraña*, sous la dir. de Barreto BATALLA, p. 14–17. Buenos Aires : Editorial Arte Argentina.
- WANEGFFELEN, Thierry. 2007. « Acculturation ecclésiastique et “religion populaire” : Hommage à l’auteur du concept de “profanisation” ». Dans *Mélanges de la mémoire de Michel Péronnet*. Volume 1, *Clergé, identité et fidélité catholiques*, sous la dir. d’Henri MICHEL, p. 259–276. Montpellier : Presses universitaires de la Méditerranée.
- ZINI, Julian. 2005. « La Cruz Gil ». Dans *Bandoleros rurales correntinos*, sous la dir. de Roxana AMARILLA, La Plata : Al Margen.

---

**Abstract :** In Latin America, the worship of recent numerous popular canonizations of local saints occurs on the margins of the Catholic institution, though taking resolutely place within its framework. This article turns to the characteristics of ritual practices associated with a particular Argentinian popular saint, although not recognized by the Church: the Gaucho Gil. The purpose of the article is to describe, from a comparative perspective, this phenomenon of popular canonizations, namely its relationship with, and its distinctions from official Catholicism. The specificity and intensity of the worship of non-recognized saints does not rest in its opposition to the Catholic institution but rather to its location on its margins. This marginal location, free from institutional control, enables the elaboration of religious practices that differ, in many ways, from those of the more educated classes or of the clerics.

**Keywords :** folk Catholicism, institutional margins, folk saints, Gaucho Gil

---