

Élise Capredon

Christianisme et chamanisme en Amazonie

Recompositions religieuses
chez les Baniwa du Brésil



KARTHALA

Cet ouvrage explore les pratiques religieuses des Baniwa, un groupe autochtone de l'Amazonie brésilienne dont les membres adhèrent majoritairement au christianisme évangélique, un mouvement d'origine protestante auquel ils se sont convertis sous l'influence d'une missionnaire étatsunienne.

Fondée sur une minutieuse enquête de terrain, l'étude s'intéresse plus particulièrement au parcours religieux des Baniwa qui ont quitté leur région d'origine pour s'établir dans une petite ville, São Gabriel da Cachoeira, et en périphérie urbaine. En articulant quatre grandes thématiques - les conversions amérindiennes, l'expansion des Églises évangéliques au Brésil, le chamanisme et les mouvements indigène - l'auteure éclaire une facette méconnue du rapport des Indiens d'Amazonie au christianisme. Alors que les conversions des populations autochtones des basses terres de l'Amérique du Sud sont généralement présentées dans la littérature anthropologique comme des phénomènes éphémères, cet ouvrage met en évidence la pérennité du mouvement évangélique baniwa qui, sous l'influence des mobilisations politiques indigènes, s'émancipe de la tutelle des missionnaires et des pasteurs non indiens, et se consolide à travers la constitution d'un vaste réseau d'Églises autonomes. Le développement de ce mouvement religieux donne lieu à une reconfiguration de la place du chamanisme au sein du groupe, qui fait l'objet d'une patrimonialisation.

Élise Capredon est titulaire d'un doctorat en anthropologie sociale et ethnologie de l'École des hautes études en sciences sociales. Elle mène des recherches sur les pratiques religieuses de populations autochtones d'Amazonie (Baniwa du Brésil et, plus récemment, Shipibo du Pérou) et s'est spécialisée dans l'étude des mouvements chrétiens amérindiens.

Collection

« Religions contemporaines »

Dirigée par Sandra Fancello et André Mary



CHRISTIANISME ET CHAMANISME
EN AMAZONIE

COLLECTION RELIGIONS CONTEMPORAINES
DIRIGÉE PAR SANDRA FANCELLO ET ANDRÉ MARY

L'actualité des pays du Sud, comme celle du Nord, confirme chaque jour que le facteur religieux ne cesse de bousculer les grilles de lecture politique et économique, tout en occupant une place essentielle dans l'espace public et sur la scène internationale. Prolongeant la mémoire d'une histoire missionnaire qui éclaire le présent des sociétés actuelles, la collection Religions contemporaines veut donner plus de visibilité aux diverses recherches de sciences sociales qui portent sur les dynamiques religieuses du monde contemporain.

La renaissance des cultes traditionnels au coeur de la modernité urbaine, autant que les réveils religieux de l'islam ou du christianisme, de même que les échanges religieux transnationaux ont contribué à faire émerger une situation inédite de relation contemporaine entre toutes les formes de religiosité.

Élise Capredon

Christianisme et chamanisme en Amazonie

Recompositions religieuses chez les Baniwa du Brésil

Éditions Karthala
22-24 boulevard Arago
75013 PARIS

Ouvrage publié avec le concours du Laboratoire d'Excellence d'Histoire et Anthropologie des Savoirs, des Techniques et Croyances (ANR-10-LABEX-85), de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes – Université PSL.

Laboratoire d'excellence
« Histoire et Anthropologie des Savoirs,
des Techniques et des Croyances »

Le Laboratoire d'excellence HaStec, créé en 2011, est porté par l'École pratique des hautes études (Université PSL) et analyse, avec ses équipes pluridisciplinaires, la corrélation historique des Savoirs, des Techniques et des Croyances, depuis l'Antiquité jusqu'au ^{xxi}^e siècle. Décliner les différentes significations qui se cachent sous les termes « Savoirs, Techniques et Croyances », à travers l'interprétation des textes et des systèmes de pensée, l'étude de la construction des connaissances et des spiritualités comme de leur transmission, tel est le projet de ses recherches scientifiques, qui font dialoguer diverses disciplines : sciences de l'érudition (histoire et philologie), sciences religieuses, sciences sociales (sociologie, anthropologie), sciences du management.

Ce Laboratoire d'Excellence a pour objectif de construire une politique intégrée de recherche, de formation et de valorisation de haut niveau. Fort de son programme d'excellence, le Labex Hastec développe des recherches innovantes qui répondent à des problématiques émergentes, plaçant ainsi le projet au cœur du débat mondial actuel.

Site Internet du LabEx : <https://labexhastec-psl.ephe.fr/presentation-du-labex-hastec/>

Compte twitter : https://twitter.com/labex_hastec?lang=fr

Chaîne Youtube : <https://www.youtube.com/channel/UCVYAUEQWiedXJSbXXu6Dagg>

KARTHALA sur internet :
www.karthala.com
(paiement sécurisé)

© Éditions Karthala, 2020
ISBN : 978-2-8111-2758-9

Sommaire

Remerciements	7
Préface	9
Introduction	15
 Chapitre I. Contexte régional et trajectoire religieuse des Baniwa	 29
Chapitre II. L'implantation des Églises baniwa en milieu urbain	 73
Chapitre III. Formes contemporaines de chamanisme baniwa ...	157
Chapitre IV. Rapports interreligieux et institutionnalisation du mouvement évangélique baniwa	 229
 Conclusion. La stabilité des Églises baniwa: une exception?	 281
Glossaire	289
Références bibliographiques	295
Index	305

Remerciements

Cet ouvrage tiré de ma thèse de doctorat en anthropologie est le fruit d'une recherche de plusieurs années qui n'aurait pu être menée à bien sans le soutien de nombreuses personnes, en France et au Brésil.

Mes premiers remerciements vont à mes directrices de thèse, Véronique Boyer et Patrícia Birman pour leur disponibilité, pour les échanges intellectuels stimulants et pour la confiance qu'elles m'ont accordée.

Je tiens ensuite à remercier le Centre de Recherches sur le Brésil Colonial et Contemporain (CRBC) du laboratoire Mondes Américains (UMR 8168) et le Laboratoire d'Excellence « Histoire et anthropologie des savoirs, des techniques et des croyances » (Labex HASTEC), sans qui cet ouvrage n'aurait pu voir le jour. Je suis particulièrement reconnaissante envers la direction du Labex HASTEC qui, au-delà de son appui institutionnel et financier, a choisi d'offrir aux post-doctorants qu'elle recrute « du temps ». Rien n'est plus précieux pour écrire un livre.

Ce projet de publication a grandement bénéficié des conseils avisés de Sandra Fancello et d'André Mary, co-directeurs de la collection « Religions contemporaines », ainsi que de l'aide administrative de Natalia Alves, secrétaire de Mondes Américains, et de Sylvain Pilon, chargé d'appui à la coordination du Labex HASTEC, je leur adresse un grand merci !

Ma gratitude va également à mes parents et à ma sœur, pour leurs encouragements constants, ainsi qu'à Clément, pour son soutien sans faille.

Enfin, je dédie ce travail aux Baniwa et aux autres habitants indiens du Haut Rio Negro qui m'ont accueillie et fait découvrir leur univers.

Mes pensées amicales vont en particulier à mes hôtes qui, à São Gabriel da Cachoeira et dans les communautés périurbaines, ont accepté de partager leur quotidien avec moi. J'exprime mes sincères remerciements à André et Cláudia, qui m'ont ouvert les portes du « terrain », à *seu* Fernando, Braulina, Raimundo, Juvêncio, Armino, Joãozinho et Lília, ainsi qu'aux pasteurs Luis et Silvério, qui ont accepté de répondre à mes questions. Dans les communautés de Yamado et d'Areal, je sais gré à Irineu, Adelina, Eleotério, Carine, Janete, *seu* Clemente, Hermes et Alvina, Flávio, ainsi qu'à José et Rosa pour leur attention bienveillante. Pour finir, je remercie avec beaucoup d'affection les habitants d'Itacoatiara-Mirim, notamment Moisés et Vanessa, Janete et Feliciano, Cristina et Daniel, Irene, Paulinho ainsi que *seu* Luiz et *dona* Luzia pour leur accueil chaleureux.

Les moments que j'ai vécus dans le Haut Rio Negro auprès de ces hôtes n'ont pas de prix.

Préface

Dans cet ouvrage qui fait dialoguer des sous-champs disciplinaires trop souvent cloisonnés (anthropologie du christianisme, ethnographie amérindienne et anthropologie politique), Élise Capredon nous livre de passionnantes analyses sur la façon dont les Baniwa, un peuple de langue arawak établi dans le bassin du fleuve Içana, au nord-ouest de l'Amazonie brésilienne, conjuguent la valorisation de pratiques et de savoirs associés au chamanisme et une participation fermement revendiquée au christianisme. En effet, si les communautés de l'Aiari, un affluent de l'Içana, maintiennent des activités chamaniques tout en affichant une identité « catholique », les villages situés sur le cours principal se considèrent majoritairement comme évangéliques depuis maintenant plus de 60 ans, après avoir adhéré au message biblique propagé, entre 1948 et 1953, par Sophie Muller, une missionnaire nord-américaine solitaire dont le nom est resté jusqu'à aujourd'hui dans les esprits.

L'intérêt de ce beau livre est triple : il donne à voir un mouvement évangélique amérindien massif et pérenne qui contraste fortement avec les adhésions chrétiennes fluctuantes habituellement observées dans les basses terres de l'Amérique du Sud. Il prend soin de toujours articuler l'étude des pratiques religieuses à celle des enjeux politiques, notamment en lien avec la montée en puissance du mouvement indigène. Il apporte, enfin, des connaissances inédites sur les modalités de l'installation des Baniwa en milieu urbain et périurbain, aux abords de la petite ville de São Gabriel da Cachoeira, un thème qui demeure encore peu exploré. Ce n'est d'ailleurs pas le moindre mérite de cette

ethnographie que de parvenir à restituer toute la complexité de la cartographie sociale baniwa. Une première approche de la situation pouvait en effet laisser penser à une parfaite superposition des espaces géographiques et des appartenances religieuses (l'Içana évangélique et l'Aiari « catholique » respectivement), mais encore avec des territoires occupés par des phratries (Walipere-Dakenai et Hohodene pour ne mentionner que les plus citées). Or, les analyses proposées par Élise Capredon mettent en évidence des imbrications, des feuilletages et de subtiles articulations qui rendent vaines les généralisations intempestives : il reste des familles « catholiques » dans l'Içana et il y a des évangéliques dans l'Aiari. Les villages périurbains où Élise Capredon a mené une enquête ethnographique de grande qualité reflètent ces intrications. Ainsi, si les deux hameaux évangéliques considérés ont été créés dans les années 1990 par des familles originaires de l'Içana, ils se distinguent nettement l'un de l'autre par leur proximité avec le mouvement politique indigène, leur localisation (en bord du fleuve ou de la route), leur rigorisme, leur affiliation institutionnelle et même leur composition ethnique. Quant à la troisième communauté, fondée par des Hohodene de l'Aiari au cours de la même décennie, il apparaît que les pratiques de « bénissement » (*benzimento*) associées au chamanisme s'accommodent d'une participation à l'Église adventiste. Si les migrations récentes conduisent bien tous les Baniwa à se rapprocher du centre urbain de São Gabriel, et si les gens de l'Aiari comme ceux de l'Içana tendent à se regrouper entre eux, les origines géographiques ainsi que les appartenances religieuses ou claniques ne déterminent jamais complètement les configurations sociales examinées par l'auteure.

Après avoir répondu de manière positive à une question extrêmement sensible pour l'anthropologie américaniste – « Peut-on être durablement et sincèrement chrétien quand on est indien ? » – Élise Capredon place au cœur de sa réflexion une autre interrogation tout aussi délicate : « quelle sorte de chrétiens sont alors les Baniwa ? ». Incitant à dépasser les approches en termes de simple appropriation d'éléments allogènes ou d'imitation de la religion des « blancs », l'auteure défend de façon très argumentée que l'engagement évangélique des Baniwa doit être considéré comme « une pratique socioculturelle propre » (p. 230) soutenue par un ensemble de normes et de valeurs partagées. Les magnifiques pages consacrées à la description des Saintes Cènes et des Conférences, des événements rituels qui réunissent à intervalles

réguliers jusqu'à des centaines de personnes venant de plusieurs villages, convainquent pleinement le lecteur de la spécificité de l'évangélisme pratiqué par les Baniwa et de sa forte inscription dans ce que l'on pourrait nommer un *ethos arawak*. Le formalisme des invitations et des salutations, le contrôle des émotions, la mise à l'épreuve de la résistance physique, la commensalité encadrée en sont les illustrations les plus saisissantes. Élise Capredon fait ainsi ressortir la dimension normée et conventionnelle qui caractérise l'activité religieuse pour ces indiens, et surtout elle excelle à donner, comme elle le souhaitait, une définition véritablement positive de la religiosité évangélique des Baniwa où le respect de conduites prescrites prend le pas sur la quête du salut individuel.

L'emprise morale que Sophie Muller a pu exercer sur les Baniwa, son incitation à brûler leurs flûtes sacrées et à se détourner du chamanisme évoquent sans nul doute la contrainte. Mais si l'« héritage » laissé par l'Américaine est généralement valorisé, le souvenir de cette dernière sait se faire critique en lui reprochant son radicalisme. Constance religieuse ne signifie donc pas aliénation. La contrainte, qui s'est faite ritualiste, est aujourd'hui le fait de collectifs désireux d'assurer leur cohésion sociale interne par l'application de règles de comportement strictes, mais aussi soucieux de consolider leur position au sein d'un ensemble de villages, en s'intégrant aux cycles rituels des Conférences.

Ce que l'on peut dès lors rapporter à une dimension politique de la participation religieuse trouve un contrepoint dans l'émergence et la consolidation du mouvement indigène à São Gabriel restituées par Élise Capredon. Or, il est intéressant de constater qu'à l'échelle de la municipalité, les jeunes générations évangéliques liées aux communautés du fleuve Içana ont peut-être mieux su s'imposer sur la scène régionale que leurs parents de l'Aiari restés nominalement catholiques. Ainsi, c'est à l'un d'entre eux, André Baniwa, que l'on doit la fondation de l'une des premières associations baniwa dans les années 1990, avant qu'il n'accède dans les années 2000 aux instances dirigeantes de la puissante Fédération des Organisations Indigènes du Rio Negro (FOIRN), vouée à la défense des droits des populations autochtones. C'est le même homme qui accédera ensuite au conseil municipal de la ville, une institution jusque-là dominée par les non indiens. Après que les Baniwa évangéliques de l'Içana se sont détournés pendant plus de trente ans d'un monde qu'ils associaient à la violence et à l'assujettissement aux

patrons, ils sont donc devenus des acteurs incontournables dans le jeu des alliances régionales.

Mais le politique se décline d'autres façons encore, et la culture de projets en fait indubitablement partie. Les Baniwa de l'Aiari se montrent pour leur part particulièrement dynamiques en la matière, puisqu'ils se sont engagés tant dans la fondation d'une « école de chamanisme » que dans la revitalisation d'un rituel d'initiation masculine, la construction d'une grande maison collective et la réalisation d'un documentaire. La richesse et la précision de l'ethnographie d'Élise Capredon doivent ici encore être soulignées.

Au-delà des contextualisations soignées et des observations stimulantes, toujours servies par une langue claire et élégante, l'originalité de l'ouvrage d'Élise Capredon réside dans l'adoption d'une perspective englobante qui lui permet d'appréhender ensemble les Églises natives et le chamanisme baniwa, sans pour autant jamais dissoudre leurs spécificités respectives. On voit alors comment, pendant que les Baniwa de l'Içana s'efforçaient d'institutionnaliser leurs Églises et qu'ils cherchent aujourd'hui à disposer de documents écrits attestant du statut de leur hiérarchie religieuse face aux pasteurs non indiens, les Baniwa de l'Aiari se sont lancés dans une vaste entreprise de patrimonialisation des pratiques chamaniques dont ils affirment avoir conservé la mémoire et se veulent encore les dépositaires. En tissant des comparaisons extrêmement fines, jamais forcées, sur la façon dont, dans chacun de ces cas, le religieux se constitue comme une ressource, l'auteure met en évidence une convergence essentielle : la quête persistante d'une autonomie vis-à-vis du monde extérieur, même si les moyens envisagés, les partenariats noués et les stratégies déployées sont très différents. Il s'agit, pour et par les églises natives, de concrétiser une indépendance des indiens face aux dénominations contrôlées par des « blancs ». Et il s'agit, pour et par le chamanisme, de mettre en exergue une culture baniwa compatible avec ce que les organisations non-gouvernementales, les chercheurs, les journalistes, etc., attendent de populations amérindiennes.

C'est dire l'importance qu'il y avait à saisir dans toute sa subtilité, comme Élise Capredon le fait, la dimension politique des reconfigurations des discours et pratiques religieuses. En mettant en évidence les différentes modalités de leur actualisation, elle nous donne non seulement un très bel exemple de la façon dont des indiens, en

l'occurrence les Baniwa, gèrent leurs contacts avec la société environnante, mais elle en éclaire également de façon très convaincante toute la complexité des registres d'interaction et d'interlocution. Les Baniwa apparaissent alors pleinement comme des acteurs à part entière de ces processus, des acteurs au pluriel puisque l'auteure ne fait à aucun moment l'impasse sur les divergences et les tensions.

Il est temps de laisser le lecteur découvrir par lui-même de cette étude dense, toujours conduite de façon rigoureuse mais jamais ennuyeuse, qui, d'une part, apporte une contribution essentielle à l'ethnologie amazoniste par son regard porté sur les pratiques rituelles baniwa et, d'autre part, vient enrichir l'anthropologie du christianisme en mettant en perspective l'idée d'une instabilité des christianismes amérindiens. Il en éprouvera d'autant plus de plaisir que l'ouvrage éclaire aussi par retour ce qu'on peut connaître de l'expansion évangélique dans d'autres populations non indiennes en Amazonie brésilienne et ailleurs.

Véronique Boyer
CNRS, Mondes Américains-CRBC

Introduction

Cet ouvrage explore les pratiques religieuses d'un groupe amérindien de l'Amazonie brésilienne, les Baniwa. Peuple de langue arawak établi dans le Haut Rio Negro, une région du nord-ouest du Brésil, frontalière de la Colombie et du Venezuela, les Baniwa ont la particularité de s'être majoritairement convertis au christianisme évangélique, un mouvement religieux d'origine protestante¹. L'étude qui suit est le fruit d'une enquête ethnographique de près d'un an et demi menée auprès des membres de ce groupe². Tout en s'inscrivant dans la continuité de travaux ayant inauguré dans les années 2000 un nouveau champ de recherche, celui de l'anthropologie du christianisme, elle propose une approche originale de l'évangélisation des sociétés amérindiennes. Celle-ci est née de l'articulation de quatre grandes thématiques qui se sont imposées au fil de l'investigation comme des axes de réflexion incontournables.

-
1. Composé d'une myriade d'Églises ou « dénominations », le christianisme évangélique ne forme pas un mouvement unifié. Ses adeptes s'accordent toutefois sur quelques grands principes tels que l'autorité ultime de la Bible, la nécessité de nouer une relation personnelle à Jésus Christ pour gagner le salut et l'importance de la divulgation de l'Évangile, qui doit être transmise à toutes les nations (Stoll, 1990 : 3).
 2. Dans le cadre de cette recherche, j'ai effectué trois séjours dans le Haut Rio Negro dont les durées cumulées représentent 17 mois de terrain, entre 2008 et 2011.

Les conversions amérindiennes

La première d'entre elles est celle des conversions amérindiennes au christianisme, un phénomène complexe caractérisé par sa grande profondeur historique. L'histoire des relations entre les premiers habitants du continent sud-américain et les Européens comporte, faut-il le rappeler, une dimension religieuse capitale puisque la diffusion de la foi chrétienne constituait l'une des principales justifications des entreprises coloniales. Dès les premières incursions européennes sur le littoral brésilien, des missionnaires se sont efforcés d'évangéliser les populations locales. D'innombrables rencontres entre les amérindiens et les propagateurs du christianisme ont ainsi eu lieu au cours de l'histoire du Brésil, cinq siècles durant. Des épisodes rarement heureux pour les premiers, qui subissaient bien plus qu'ils ne recherchaient l'adhésion aux mœurs chrétiennes. Des épisodes également peu glorieux pour les missionnaires qui, face à des interlocuteurs réticents à se plier durablement à leurs injonctions, les blâmaient pour leur « inconstance » et usaient de mesures répressives. Difficile, toutefois, de généraliser les caractéristiques de ces rencontres, tant les populations concernées ont été nombreuses et les formes de christianisme promues par les acteurs coloniaux – puis « nationaux » –, variées.

Au Brésil, les conversions amérindiennes n'ont commencé à faire l'objet de recherches anthropologiques qu'à la fin du ^{xx}^e siècle. Bien entendu, certains anthropologues ont abordé le thème auparavant, mais en le traitant généralement comme un sujet marginal, qui n'appelait pas d'enquête approfondie. De plus, les conversions étaient souvent envisagées sous l'angle de l'imposition d'une idéologie extérieure, comme si elles étaient uniquement le fruit de l'action missionnaire. Dans les années 1990, plusieurs auteurs ont pris le contrepied de cette approche en s'intéressant à la façon dont les populations amérindiennes comprenaient et s'appropriaient – ou rejetaient – le christianisme dans leurs propres termes, c'est-à-dire en fonction de logiques socioculturelles, cosmologiques ou historiques propres à leurs groupes. Des études ethno-historiques d'Eduardo Viveiros de Castro (1992) et de Cristina Pompa (2001) à celles reposant sur des enquêtes ethnographiques de Robin Wright (1999a, 2004a) ou d'Aparecida Vilaça (1996, 2002), une série de publications sur le rapport des peuples indigènes brésiliens à la foi chrétienne a ainsi vu le jour au cours des dernières décennies.

Tout au long de la recherche, ce corpus n'a cessé de nourrir ma réflexion. Aiguillée en particulier par le travail de Wright, qui concerne spécifiquement les Baniwa (1999b), je me suis interrogée sur le rôle des missionnaires, le message dont ils étaient porteurs, les méthodes d'évangélisation auxquelles ils recouraient, la façon dont les Baniwa appréhendaient leurs discours, les motifs de l'engagement religieux des convertis, ou encore la notion de conversion elle-même. Sans anticiper sur les réponses qui peuvent être apportées à ces questions, deux éléments importants qui ont émergé de cette réflexion méritent d'être signalés : d'une part, le fait que les Baniwa imputaient leur engouement pour l'évangélisme à l'action non pas de plusieurs missionnaires mais d'une seule, une Étatsunienne dénommée Sophie Muller ; et d'autre part, le fait que la première vague de conversion était déjà ancienne puisqu'elle datait de la fin des années 1940.

Cette seconde spécificité, m'a amenée à me focaliser sur les raisons qui pouvaient expliquer la persistance du succès de l'évangélisme au sein du groupe plutôt que sur le moment de la conversion lui-même ; et, plus généralement, sur les pratiques religieuses baniwa contemporaines. Pour ce faire, il convenait d'élargir le champ de l'investigation à l'étude d'une dynamique socioreligieuse récente : la croissance exponentielle des mouvements évangéliques au Brésil.

La croissance du christianisme évangélique au Brésil

La seconde moitié du ^{xx}e siècle est marquée au Brésil par la percée, puis le développement vélocé de mouvements religieux d'origine protestante, qualifiés génériquement « d'évangéliques » ou de « pentecôtistes ». Après avoir connu des débuts laborieux dans un pays historiquement fidèle au catholicisme, ces mouvements ont commencé à se multiplier dans les années 1950 (Bastian, 1994). Leur croissance, qui a mis fin à l'hégémonie de l'Église catholique, s'est accélérée dans les années 1980. En 2000, ils ont acquis une nette visibilité sur la scène nationale avec un nombre d'adeptes représentant plus de 15 % de la population brésilienne³. Cette prompte expansion a intrigué de

3. Source : Institut Brésilien de Géographie et de Statistiques (IBGE), recensement 2000.

nombreux spécialistes du religieux. Ceux-ci ont constaté que les Églises⁴ évangéliques prospéraient plutôt en ville, dans les milieux les plus défavorisés et qu'elles promouvaient une religiosité centrée sur l'émotionnel (Bastian, 1994 ; Corten 1995). Beaucoup d'entre eux se sont concentrés sur le pentecôtisme, un courant évangélique particulièrement prolifique. Né aux États-Unis au début du xx^e siècle, le pentecôtisme met l'accent sur le pouvoir du Saint Esprit, qui est susceptible de se manifester à travers la glossolalie, la guérison divine et d'autres dons (Freston, 1996). Il s'est implanté au Brésil dans les banlieues des grands centres urbains, où il a gagné des adeptes grâce à un intense prosélytisme et à des cultes interactifs axés sur le soulagement immédiat des malheurs humains. Les Églises relevant de cette mouvance sont réputées pour leur usage des médias de masse, leur implication dans la politique, leurs rituels fondés sur la délivrance du mal, leur gestion « entrepreneuriale » des affaires religieuses ou encore les sacrifices financiers qu'elles exigent de leurs fidèles à leur profit (Corten, Dozon et Oro, 2003).

Face à cette diversification du champ religieux protestant, les sociologues ont esquissé des classifications. Jean-Pierre Bastian a par exemple différencié les pentecôtismes des protestantismes « historiques » qui se sont constitués au Brésil avant la seconde moitié du xx^e siècle (1994), tandis que Paul Freston a proposé de distinguer trois vagues de pentecôtismes brésiliens (1996). Toutefois, comme le souligne Véronique Boyer, les convertis eux-mêmes s'embarrassent peu de ces distinctions (2008 : 9). Quelle que soit l'Église qu'ils fréquentent, tous se déclarent « *evangélicos* » (évangéliques), une catégorie qui est avant tout construite par opposition au catholicisme. Ils utilisent également pour s'auto-désigner le terme portugais « *crentes* », qui signifie littéralement « croyants ».

Si les mouvements évangéliques se sont principalement développés dans les métropoles, ils ont également gagné des zones moins densément peuplées. En Amazonie, ils ont souvent été introduits par des missionnaires étrangers puis ont pris de l'ampleur avec la création d'Églises brésiliennes qui ont essaimé aussi bien en ville que dans les zones rurales, remontant peu à peu le cours des fleuves. Comme le montre Boyer, leur dissémination a été favorisée par la grande mobilité

4. Le terme « Église » avec une majuscule renverra ici à l'institution et « église » avec une minuscule au lieu de culte.

des populations amazoniennes, qui est elle-même liée à des caractéristiques du milieu naturel ainsi qu'aux flux migratoires accompagnant l'ouverture des fronts pionniers (2008 : 27-30). Entre 2000 et 2010, la proportion de *crentes* dans la population totale du Brésil est passée d'environ 15 % à 22 %.

Dans le cadre d'une recherche sur les pratiques religieuses des Baniwa, ce phénomène invitait à s'interroger sur la nature du mouvement évangélique indigène : se fondait-il sur des principes hérités des enseignements de Sophie Muller, ou était-il inspiré de courants évangéliques plus tardifs diffusés par des migrants brésiliens ? Existait-il des pasteurs parmi les indiens ou les fonctions cléricales étaient-elles assumées par des acteurs religieux non-indiens ? Le croisement des deux premières thématiques faisait ainsi naître une première problématique, consistant à se demander comment les Baniwa, convertis depuis le milieu du ^{xx} siècle, avaient accueilli les nouvelles Églises évangéliques, dont les représentants faisaient preuve d'un vif prosélytisme.

S'en tenir à cette question signifiait néanmoins accorder une large place à l'étude de la diffusion du christianisme évangélique dans le Haut Rio Negro, au détriment de l'analyse des logiques socioreligieuses baniwa. Pour rééquilibrer la recherche, il était nécessaire de prendre en considération les formes indigènes de rapport au religieux. Dans cette perspective, l'exploration des pratiques et des représentations religieuses amérindiennes non-chrétiennes, habituellement désignées en anthropologie par la notion de « chamanisme », apparaissait indispensable.

Le déclin du chamanisme baniwa

Le thème du chamanisme se révélait d'autant plus incontournable qu'il occupait une place de choix dans les ethnographies relatives aux peuples indigènes du nord-ouest amazonien. Parmi les anthropologues qui ont enquêté dans le Haut Rio Negro, nombreux sont ceux qui se sont intéressés aux cosmologies et aux pratiques rituelles natives, qui sont appelées localement « *pajelança* » (Reichel-Dolmatoff, 1973, 1975 ; Hugh-Jones, 2011 [1979], 1996 ; Buchillet, 1987 ; Hill, 1993 ; Wright, 1996, 1998, 2004c, 2005, 2013). L'un des corpus les plus abondants sur le sujet est celui relatif aux Baniwa, produit par l'anthropologue étatsunien Wright. Ce chercheur, qui a travaillé principalement auprès de familles non converties, a en effet consacré pas moins d'une

quinzaine de titres aux mythes et aux activités chamaniques baniwa, dont il a documenté de nombreuses facettes. En 2004, il observait cependant que :

« L'institution du chamanisme qui, avant le mouvement de conversion à l'évangélisme, exerçait une influence centrale dans tous les villages, connaît aujourd'hui une franche décadence, avec seulement sept *pajés*⁵ (tous sur le fleuve Aiary) actifs pour toute la population baniwa du côté brésilien. » (Wright, 2004b : 380).

La lecture des travaux de Wright suggérait ainsi que les connaissances et les pratiques chamaniques avaient joué autrefois un rôle majeur dans la société baniwa mais qu'elles étaient sur le point de disparaître. Or d'autres études sur le chamanisme en Amazonie montraient que ce type de formation religieuse, particulièrement flexible, pouvait subir de profondes transformations – voire être amputées de certaines composantes cruciales – sans nécessairement périliter (Chaumeil, 2000 [1983] : 299 ; Gow, 1996). En plus d'examiner les rapports que les indiens *crentes* entretenaient avec les nouveaux mouvements évangéliques, je me suis donc interrogée sur la présence effective de manifestations de la *pajelança* chez les Baniwa et sur la place que celles-ci pouvaient occuper au sein d'un groupe majoritairement chrétien.

La montée en puissance du mouvement indigène

Enfin, une quatrième thématique s'est imposée au fil de la recherche, celle du mouvement indigène. Les mouvements indiens sont nés au Brésil dans les années 1970 sous la forme d'assemblées promues par l'Église catholique au cours desquelles s'exprimait une indignation croissante face à l'oppression séculaire des populations amérindiennes. Avec l'aide d'acteurs indigénistes (secteurs catholiques progressistes, ONG, chercheurs, sympathisants divers), ils ont rapidement gagné en visibilité sur la scène nationale, puis internationale.

L'émergence de ces mobilisations n'est pas un phénomène isolé. Au cours des dernières décennies, de nombreux peuples indigènes du

5. Spécialiste de la *pajelança*, synonyme de chaman.

continent américain se sont en effet engagés dans des mouvements visant à contrecarrer les diverses formes de domination historiquement exercées par les non-indiens. On observe également des dynamiques similaires dans d'autres régions du monde, qualifiées elles aussi de mobilisations « indigènes » ou « autochtones ». Ces termes, qui sont employés par différentes populations, dans des contextes sociaux variés, pour s'auto-définir, ne renvoient pas à une essence culturelle mais à des expériences comparables de colonisation ou de « marginalisation historique dans l'appareil social et politique de l'État » (Bellier, 2008 : 121). La « question autochtone » s'est ainsi progressivement internationalisée, et fait désormais l'objet de réflexions dans des instances telles que l'Organisation des Nations Unies, l'Organisation Internationale du Travail ou la Banque Mondiale (Morin, 1994).

Au Brésil, les luttes indigènes ont abouti dans les années 1980 à la création d'un statut juridique favorable aux indiens, entériné par la Constitution de 1988. Celui-ci leur accorde l'usufruit des terres qu'ils occupent historiquement ainsi qu'une série de droits collectifs, des dispositions résumées par l'article 231, qui stipule que :

« Sont reconnus aux Indiens leur organisation sociale, leurs coutumes, leurs langues, leurs croyances et leurs traditions ainsi que leurs droits originels sur les terres qu'ils occupent traditionnellement, et il appartient à l'Union de les délimiter, protéger, et de faire respecter tous leurs biens ».

Ce texte constitutionnel a permis la démarcation de Terres Indigènes (TI), qui sont aujourd'hui au nombre de 701 et constituent près de 14 % du territoire national⁶.

Si elle n'a pas entièrement libéré les territoires indigènes des pressions économico-foncières⁷ dont ils faisaient l'objet, la Constitution de 1988 a offert aux indiens un cadre légal pour combattre ces menaces et faire valoir leurs droits dans d'autres domaines comme la culture, la

6. Les chiffres sont tirés du site officiel de l'Institut Socio-Environnemental (ISA), la plus grande ONG écologiste et indigéniste du Brésil.

7. De nombreuses Terres Indigènes sont convoitées par des grands propriétaires terriens, des spéculateurs fonciers, des orpailleurs, des exploitants forestiers ou des migrants en quête de terres cultivables.

santé ou l'éducation. Elle a ainsi représenté une avancée significative des luttes indigènes.

En 2008, lors de mon premier voyage dans le Haut Rio Negro, le mouvement indigène régional était florissant. Les différents peuples de la région étaient organisés en associations qui s'étaient elles-mêmes regroupées au sein de la Fédération des Organisations Indigènes du Rio Negro (FOIRN), une des organisations indiennes les plus puissantes d'Amazonie. Les leaders politiques indiens avaient déjà obtenu, dix ans auparavant, la démarcation d'une des plus vastes TI du pays et avaient élargi leurs revendications à d'autres domaines, notamment à celui de la « culture ». De nombreuses initiatives de « revitalisation culturelle » étaient ainsi en cours, à l'échelle de villages, d'associations ou de groupes ethniques. Les acteurs engagés dans ces projets cherchaient à préserver ou réhabiliter des savoir-faire artisanaux, des récits mythologiques, des connaissances thérapeutiques, des pratiques cérémonielles et d'autres éléments culturels jugés proprement autochtones. Depuis lors, ces dynamiques n'ont pas faibli. Le Haut Rio Negro, souvent présenté comme « la région la plus indigène » du pays, demeure au Brésil l'un des principaux foyers des mobilisations indiennes.

Dans ce contexte, il était impossible d'écarter ce phénomène politique de l'étude, d'autant plus que le premier informateur baniwa que j'avais rencontré, André Fernando, un homme d'environ 40 ans, était très investi dans ces mobilisations.

André Fernando, plus connu sous le nom d'André Baniwa, est en effet l'un des principaux leaders du mouvement indigène du Haut Rio Negro. Après avoir contribué à fonder l'une des premières associations baniwa dans les années 1990, il a été directeur de la FOIRN de 2004 à 2008. Il a ensuite occupé divers autres postes dans les organisations indigènes et dans la fonction publique. Issu d'une famille *crente*, André se considère évangélique mais son parcours militant et ses nombreux voyages l'ont amené à prendre du recul vis-à-vis de la religion. Son épouse Cláudia et lui m'ayant « introduite » sur le terrain, il sera souvent question d'eux dans ce travail.

La prise en compte de la thématique du mouvement indigène a soulevé à son tour de nouvelles questions. En effet, dans la mesure où les Baniwa – ou tout au moins certains d'entre eux – prenaient part à ce mouvement, on pouvait se demander comment les *crentes* conciliaient cet engagement avec leur affiliation à une religion issue du monde des

« blancs »⁸. Était-il possible, par exemple, de soutenir des projets de revitalisation culturelle – qui impliquaient parfois de renouer avec des savoirs et des pratiques chamaniques – tout en cultivant une appartenance évangélique, réputée exclusiviste? Ou plus simplement, quel était l'impact du mouvement indigène sur les pratiques religieuses baniwa?

Ce travail s'efforce ainsi de répondre aux questions nées du croisement de ces quatre thématiques. Dans un souci de clarté, je récapitule ici ces interrogations: Comment s'explique le succès de l'évangélisme chez les Baniwa?; Quelles relations les Baniwa *crentes*, convertis depuis le milieu du xx^e siècle, entretiennent-ils avec les nouveaux mouvements évangéliques introduits dans le Haut Rio Negro par des migrants brésiliens?; Quelle place occupe le chamanisme dans une société majoritairement évangélique?; De quelle manière, enfin, le développement du mouvement indigène influence-t-il les pratiques religieuses baniwa?

Les réponses à ces questions se sont dessinées peu à peu au cours de la recherche, et leur combinaison a fait apparaître un motif singulier qui correspond, en bref, à un double phénomène d'institutionnalisation des Églises évangéliques natives et de patrimonialisation du chamanisme baniwa.

L'objectif de cet ouvrage est de mettre à jour ce phénomène, d'en appréhender toutes les nuances grâce à la description ethnographique et d'en souligner les contours au moyen d'une analyse comparative. Ce faisant, je propose de contribuer à la construction d'un champ disciplinaire récent, l'anthropologie du christianisme, et de jeter un nouvel éclairage sur les conversions amérindiennes. La thèse développée dans ces pages s'inscrit en effet aisément dans le projet de formation d'un champ d'études anthropologiques sur le christianisme (Robbins, 2004, 2007; Cannell, 2006; Vilaça, 2016: 5-11) tout en contrastant vivement avec certains apports majeurs de la littérature amazoniste sur les conversions indigènes (Viveiros de Castro, 1992; Pollock, 1993; Gow, 2006; Vilaça, 2008, 2016: 17-21).

8. Dans le Haut Rio Negro, le terme « blancs » désigne tous les non-indiens, indépendamment de la couleur de leur peau.

Une contribution à l'anthropologie du christianisme

Comme le soulignent aujourd'hui plusieurs auteurs, les anthropologues n'ont accordé historiquement que peu d'intérêt au christianisme (Robbins, 2004 : 29-34 ; Cannell, 2006 : 1-14 ; Vilaça, 2016 : 8-11). Selon Fenella Cannell, le christianisme a été le dernier grand domaine de l'activité religieuse à faire l'objet de descriptions ethnographiques (2006 : 8), un phénomène qui est lié à plusieurs facteurs.

Tout d'abord, les premiers anthropologues ne jugeaient pas l'étude du christianisme prioritaire car ils s'efforçaient avant tout d'identifier des formes de vie religieuse « élémentaires ». Ils ont donc longtemps concentré leur attention sur des formations religieuses réputées « primitives » avant de se tourner vers des « grandes religions » (*world religions*) (Cannell, *ibid.*). Ensuite, il est possible que la confusion qui subsiste parfois entre études « sur » le christianisme et études « chrétiennes » ait poussé les chercheurs en sciences sociales à s'écarter de ce thème pour éviter tout soupçon de « compromission » avec la religion, qui aurait pu entacher la scientificité de leur travail. Cannell a par exemple observé en travaillant sur le mormonisme aux États-Unis que beaucoup de ses collègues soupçonnaient les anthropologues engagés dans des investigations sur le christianisme d'être des « évangélistes refoulés ». Dans le meilleur des cas, ils considéraient que ceux-ci s'exposaient au risque de se convertir (*id.* : 4). Enfin, – et c'est sans doute le facteur le plus déterminant – pour les représentants d'une discipline qui s'est intéressée en premier lieu au lointain et à l'altérité, le christianisme manquait d'exotisme. Les anthropologues étant dans leur grande majorité issus de pays où la confession chrétienne est dominante, cette religion leur apparaissait généralement comme familière et ennuyeuse (*id.* : 3). Sur les terrains où ils travaillaient, ils avaient tendance à l'envisager comme un élément extérieur qui corrompait la « pureté » ou « l'authenticité » des religions autochtones.

Nombre d'anthropologues ont ainsi omis de s'intéresser à la présence de pratiques chrétiennes dans les sociétés qu'ils étudiaient, y compris lorsqu'il s'agissait des pratiques religieuses dominantes. John Barker note par exemple qu'en Mélanésie, les ethnographes ont largement ignoré les expressions du christianisme alors même que 85 % de la population de Papouasie-Nouvelle-Guinée se déclare chrétienne et qu'il existe des milliers d'Églises et d'écoles théologiques dans la région (1992 : 145). De la même façon, Donald Pollock observe à propos de l'Amazonie que :

« [...] tandis que les missionnaires ont probablement exagéré le succès de leur travail d'évangélisation, [nous] les anthropologues étudiant les groupes indigènes, avons usuellement ignoré les signes de la conversion qui auraient pu remettre en cause ou compromettre les images exotiques apparaissant finalement dans nos écrits. » (Pollock, 1993 : 190-191).

Selon Cannell, le christianisme a représenté le thème « réprimé » ou « refoulé » de l'anthropologie tout au long de la formation de la discipline (*op. cit.* : 4).

Par rapport à d'autres champs de l'anthropologie du religieux, celui du christianisme s'est ainsi constitué tardivement. Joel Robbins situe sa naissance aux années 2000, période à laquelle émergent les premières études explicitement dévolues à l'anthropologie du christianisme, tel l'ouvrage collectif édité par Cannell (2006), qui s'intitule *The Anthropology of Christianity*. Si de nombreux travaux ont été publiés sur le sujet avant le ^{xxi}^e siècle, ces études marquent un tournant car on y décèle une volonté délibérée de s'emparer du thème chrétien et de construire à travers son analyse de nouvelles approches théoriques. D'après Robbins, leurs auteurs y font preuve d'une réflexivité qui faisait défaut à leurs prédécesseurs en étant par exemple « conscients » (*self-conscious*) que l'ethnographie de populations chrétiennes est susceptible d'ouvrir de nouveaux horizons théoriques ou que l'anthropologie a elle-même, en tant que discipline, été façonnée par la « tradition chrétienne » (2014 : 159). Alors qu'auparavant, la plupart des anthropologues confrontés à des phénomènes chrétiens cherchaient à les éluder ou à les minimiser au profit de « l'idée d'une culture indigène résistante » (Vilaça, 2016 : 8), ces chercheurs ont entrepris de placer le christianisme au cœur de leur réflexion.

À l'instar de ces auteurs, je propose de prendre au sérieux l'engagement évangélique des Baniwa et de l'envisager non comme un acte superficiel, mais comme un fait social majeur, qui mérite une étude approfondie. Sans négliger l'étude des expressions contemporaines du chamanisme, cet ouvrage accorde ainsi au christianisme évangélique une place prépondérante, à l'image de celle qui est la sienne au sein du groupe baniwa.

Un nouvel éclairage sur les conversions amérindiennes en Amazonie

En sus de contribuer à enrichir un champ disciplinaire en formation, l'examen détaillé de l'évangélisme baniwa et de ses rapports avec le chamanisme permettra de mettre en évidence un aspect des christianismes indigènes d'Amazonie encore peu documenté.

Je propose en effet, en premier lieu, d'explorer le thème des pratiques religieuses amérindiennes dans un contexte urbain et périurbain plutôt que dans des communautés rurales. Alors que la plupart des anthropologues qui travaillent auprès de populations indigènes amazoniennes choisissent d'enquêter dans des endroits géographiquement reculés, à l'écart des agglomérations, je me suis concentrée sur l'étude des activités religieuses de familles baniwa établies dans la capitale du Haut Rio Negro, São Gabriel da Cachoeira, et dans des villages périurbains. À l'époque où j'ai séjourné dans le Haut Rio Negro, la population régionale, essentiellement rurale jusqu'alors, était en train de devenir majoritairement urbaine⁹. Ce processus a de quoi surprendre dans une région amazonienne qui ne compte qu'une seule agglomération de poids, São Gabriel da Cachoeira, un modeste centre urbain d'environ 19 000 habitants¹⁰. En réalité, la migration des populations indiennes vers la ville, qui obéit à des motifs que nous évoquerons plus loin, s'est amorcée dès les années 1980. Elle n'a fait que s'amplifier depuis lors, générant une intensification des rapports entre blancs et indiens et transformant São Gabriel – qui était en quelque sorte le territoire de la minorité blanche – en l'une des « villes les plus indigènes du pays »¹¹. Les Baniwa ont commencé à se déplacer vers la capitale régionale dans les années 1990 et en 2008, ils formaient déjà un contingent

9. Le point de bascule se situe entre 2000 et 2010, date à laquelle le nombre d'habitants résidant en ville a été estimé à 19 054, soit un peu plus de la moitié de la population totale de la commune de São Gabriel da Cachoeira (IBGE).

10. Ce chiffre, issu du recensement de 2010 de l'IBGE correspond à la population urbaine totale. Il n'est pas précisé s'il renvoie uniquement à la population de la ville de São Gabriel ou s'il inclut celle d'une autre localité de la région, Iauaretê, qui compte deux ou trois milliers d'habitants.

11. Comme l'expression « région la plus indigène du Brésil », celle de « ville la plus indigène du pays », qui s'applique à la capitale régionale, est couramment employée par les autorités municipales et dans la presse.

important de la population urbaine et périurbaine¹². En travaillant à São Gabriel da Cachoeira et dans des villages de sa proche périphérie, j'ai ainsi pu accompagner ce phénomène d'urbanisation et appréhender les recompositions religieuses qui se produisent en ville.

En second lieu, ce travail ambitionne de renouveler les études sur les conversions amérindiennes en dévoilant une facette méconnue des christianismes indigènes d'Amazonie. Les travaux anthropologiques consacrés aux expériences chrétiennes des indiens des basses terres de l'Amérique du Sud insistent souvent sur le caractère éphémère de ces adhésions qui, en raison de différents facteurs, notamment de la persistance de logiques chamaniques dans les modes d'appréhension de la foi chrétienne, seraient rarement soutenues sur la durée. Or chez les Baniwa, non seulement la majeure partie des membres du groupe se disent *crentes* depuis maintenant plus d'un demi-siècle, mais les résultats de l'enquête ethnographique attestent d'une institutionnalisation naissante des Églises évangéliques indigènes. Les savoirs et les pratiques d'origine chamanique n'ont pas pour autant disparu mais ont été cantonnés à des sphères sociales spécifiques afin qu'ils n'interfèrent pas avec les activités chrétiennes. Façonné par deux générations de *crentes* indiens qui l'ont adapté aux conditions locales, l'évangélisme baniwa est un système de valeurs et de représentations qui irrigue désormais la plupart des domaines de la vie collective. Je suggérerai ainsi d'envisager le mouvement évangélique baniwa comme une forme de christianisme indigène établie, distincte des adhésions chrétiennes amérindiennes « radicalement instables » (Gow, 2006 : 236) décrites par d'autres auteurs amazonistes. En conclusion, j'émettrai l'hypothèse que le cas des Baniwa ne relève pas d'une exception et que l'autonomisation et la consolidation des Églises indigènes – des dénominations qui s'articulent parfois à l'échelle panindienne – pourrait être un phénomène répandu en Amérique du Sud.

12. Dans la seule ville de São Gabriel da Cachoeira, les Baniwa représentaient en 2005 environ 5 % de la population, soit le 5^e groupe « ethnique » le plus important de la ville. Source : recensement socio-économique, démographique et sanitaire de la ville de São Gabriel da Cachoeira (ISA/FOIRN, 2005).

Chapitre I

Contexte régional et trajectoire religieuse des Baniwa

Une ethnographie urbaine en Amazonie

Le Haut Rio Negro, la région « la plus indigène du Brésil »

D'un point de vue géographique, le Haut Rio Negro fait référence à une région transfrontalière, la partie haute du bassin du Rio Negro, le principal affluent de l'Amazonie. Cette région correspond au Brésil à la commune de São Gabriel da Cachoeira, qui est parfois surnommée la « Tête de chien » en raison du dessin que forme le tracé de ses frontières. Limitrophe de la Colombie et du Venezuela, celle-ci est située à l'extrême nord-ouest du pays.

La description de cette région peut difficilement se passer de superlatifs. Le Haut Rio Negro se trouve d'abord dans l'Amazonas, qui est le plus vaste État du Brésil, le moins densément peuplé, mais aussi celui qui abrite la plus grande ville d'Amazonie, Manaus. Contrairement aux autres États amazoniens, l'Amazonas est relativement épargné par la déforestation et les infrastructures routières. L'Amazonie – qui le traverse d'ouest en est – et ses innombrables affluents constituent les principales voies de communication, ce qui a un impact sur les représentations de l'espace. De fait, la géographie est moins pensée par les habitants de la région en fonction des points cardinaux que du réseau fluvial. Les Amazoniens, qui possèdent un lexique hydrographique très riche, se situent avant tout à partir de « segments » de fleuve (source, haut cours, moyen cours, bas cours, embouchure).