L'autonomisation des Églises baniwa. Genèse et institutionnalisation d'un mouvement évangélique amérindien (Amazonie brésilienne)

The Baniwa's Churches Formation. Genesis and Institutionalization of an Indigenous Evangelical Movement (Brazilian Amazonia)

A autonomização das Igrejas baniwa. Gênese e institucionalização de um movimento evangélico indígena (Amazônia brasileira)

Élise Capredon

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/jsa/16237>

DOI : 10.4000/jsa.16237

ISSN : 1957-7842

Éditeur

Société des américanistes

Édition imprimée

Date de publication : 15 décembre 2018

Pagination : 9-32

ISSN : 0037-9174

Référence électronique

Élise Capredon, « L'autonomisation des Églises baniwa. Genèse et institutionnalisation d'un mouvement évangélique amérindien (Amazonie brésilienne) », *Journal de la Société des américanistes* [En ligne], 104-2 | 2018, mis en ligne le 15 décembre 2018, consulté le 03 septembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/jsa/16237> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/jsa.16237>

L'autonomisation des Églises baniwa. Genèse et institutionnalisation d'un mouvement évangélique amérindien (Amazonie brésilienne)

Élise CAPREDON *

Depuis les années 1990, de nombreux travaux ont été consacrés aux modalités d'appropriation du christianisme par les populations indigènes d'Amazonie. La plupart d'entre eux insistent sur le caractère éphémère ou « inconstant » des conversions amérindiennes. L'étude du cas des Baniwa, un groupe indigène de l'Amazonie brésilienne, révèle au contraire l'émergence d'un mouvement chrétien amérindien pérenne dans la région du Haut Rio Negro. Peuple de langue arawak, les Baniwa se sont majoritairement convertis à l'évangélisme au milieu du xx^e siècle. Ils ont depuis lors créé leurs propres Églises, au sein desquelles ils célèbrent des cultes et des cérémonies dans leur langue. L'analyse de la genèse et l'institutionnalisation de ce mouvement montre que les membres de ce groupe ne se contentent plus de s'approprier une religion exogène mais qu'ils produisent désormais leur propre modèle chrétien, fondé sur des valeurs et des pratiques spécifiques. [Mots-clés : Amazonie, Haut Rio Negro, anthropologie du christianisme, Baniwa, Églises évangéliques, mouvements indigènes, Églises amérindiennes.]

The Baniwa's Churches Formation. Genesis and Institutionalization of an Indigenous Evangelical Movement (Brazilian Amazonia). Since the 1990s, many studies have addressed the modes in which Amazonian indigenous people appropriate Christianity. Most of them have stressed that Amerindian conversions are generally ephemeral or "inconstant." The case study of the Baniwa, an indigenous group of the Brazilian Amazon, reveals on the contrary the emergence of a long-lasting Amerindian Christian movement in the Upper Rio Negro region. The Baniwa, an Arawak-speaking people, have converted to evangelicalism, since the mid-20th century. Since then, they have created their own churches, in which they worship and celebrate ceremonies in the native language. By retracing the genesis and institutionalization of this movement, we aim to show that the members of this group are no longer appropriating an exogenous religion but produce now their own Christian model, founded on specific values and practices. As a conclusion, we will discuss the scope of this phenomenon. [Key words: Amazonia, Upper Rio Negro, anthropology of Christianity, Baniwa, evangelical churches, indigenous movements, Amerindian churches.]

* Centre de recherches sur le Brésil colonial et contemporain (CRBC), Mondes Américains (UMR 8168), Paris [elisecapredon@gmail.com].

A autonomização das Igrejas baniwa. Gênese e institucionalização de um movimento evangélico indígena (Amazônia brasileira). Desde os anos 1990, muitos trabalhos foram dedicados às modalidades de apropriação do cristianismo pelas populações indígenas da Amazônia. A maioria deles insistem no caráter efêmero ou “inconstante” das conversões ameríndias. O estudo do caso dos Baniwa, um grupo indígena da Amazônia brasileira, revela ao contrário a emergência de um movimento cristão ameríndio duradouro no Alto Rio Negro. Povo de língua arawak, os Baniwa converteram-se na sua maioria ao cristianismo evangélico, em meados do século xx. Desde então, criaram as suas próprias Igrejas, nas quais celebram cultos e cerimônias em língua nativa. Ao reconstituir a gênese e a institucionalização deste movimento, procuraremos mostrar que os membros deste grupo não se apropriam mais de uma religião exógena mas que passaram, atualmente, a produzir seu próprio modelo cristão, fundado em valores e práticas específicas. Interrogaremos em conclusão o alcance deste fenômeno. [Palavras-chave: Amazônia, Alto Rio Negro, antropologia do cristianismo, Baniwa, Igrejas evangélicas, movimentos indígenas, Igrejas indígenas.]

Au Brésil, la conversion des Amérindiens au christianisme a longtemps été abordée sous l’angle de l’acculturation ou de l’imposition d’une idéologie extérieure¹. À partir des années 1990, plusieurs anthropologues ont pris le contrepied de cette approche en s’intéressant à la façon dont les Indiens comprenaient et s’appropriaient – ou parfois rejetaient – le message des missionnaires. Des études ethno-historiques de Viveiros de Castro (1992) et de Pompa (2001) aux contributions de Pollock (1993) et de Vilaça (1996, 2002, 2008, 2016), en passant par les travaux réunis dans des ouvrages collectifs par Wright (1999a, 2004a), Montero (2006) ou encore Wright et Vilaça (2009), une série de publications sur le rapport des peuples indigènes brésiliens à la foi chrétienne ont ainsi vu le jour au cours des dernières décennies. Bien qu’ils fournissent des éclairages variés sur ce fait socioreligieux, la plupart de ces auteurs mettent l’accent sur le caractère éphémère ou instable des adhésions chrétiennes amérindiennes.

Viveiros de Castro, qui s’est penché sur l’évangélisation des anciens Tupinambá par les jésuites, a par exemple souligné « l’inconstance² » dont les Indiens faisaient preuve dans leur engagement religieux, une attitude qui résulte selon lui d’une profonde incompatibilité entre une « philosophie » indigène

1. Dans l’introduction du premier ouvrage collectif dédié aux conversions chrétiennes chez les peuples indigènes du Brésil, Wright note que jusqu’alors l’approche usuelle consistait à « analyser les conséquences et les impacts des pratiques missionnaires sur les cultures indigènes » (1999a, p. 7). Pour un exemple de cette approche appliquée aux groupes indiens du Haut Rio Negro dont il sera question dans ce travail, voir Galvão (1959).

2. Le terme renvoie chez Viveiros de Castro à un motif récurrent identifié dans les sources coloniales et non à un jugement de valeur. L’anthropologue se propose dans son essai d’élucider le comportement que les Européens désignaient par ce vocable à partir de la perspective indigène (Viveiros de Castro 1992, p. 24, 26).

ouverte à l'altérité et un discours chrétien « totalisant et exclusiviste » (1992). À la même époque, Pollock affirmait dans un article portant sur l'implantation de missions chez les Culina – un groupe de l'Amazonie péruvienne – que contrairement à de nombreuses sociétés autochtones d'Amérique centrale et des Andes, les « cultures indigènes d'Amazonie [...] ont, dans des proportions remarquables, résisté au christianisme » (1993, p. 165). À partir de la seconde moitié des années 1990, ces travaux précurseurs ont été enrichis par ceux de Vilaça, qui a effectué des enquêtes ethnographiques auprès des Wari' de l'Amazonie méridionale. Élève de Viveiros de Castro, Vilaça a examiné le rapport de ce groupe à la foi chrétienne à la lumière du perspectivisme³, principal concept forgé par l'anthropologue brésilien. Elle a ainsi envisagé la conversion des Wari' comme une tentative de « capture d'une perspective externe » s'inscrivant dans la continuité des efforts de cette société pour se reproduire « au moyen d'altérations successives, qui impliquent une transformation en l'autre et l'acquisition de sa perspective » (2008, p. 177). Selon cette logique, la conversion chrétienne, qui se présente comme une transformation parmi d'autres, est un phénomène réversible. Dans son dernier ouvrage, la chercheuse propose d'employer le terme « alternance » pour faire référence aux adhésions intermittentes des Wari' qui, depuis leurs premiers contacts avec des missionnaires, se sont convertis et « déconvertis » collectivement à plusieurs reprises (2016, p. 12-17, 242).

Le constat qui s'impose à la lecture de ces travaux récents peut ainsi être résumé par une observation de Gow qui, dans un article intitulé « Forgetting conversion... » portant sur les Piro de l'Amazonie péruvienne, déclare qu'une « littérature croissante aborde [...] la radicale instabilité des christianismes indigènes amazoniens » (Gow 2006, p. 236). Cette « radicale instabilité » n'est pas toujours évoquée explicitement dans les études concernées mais elle est souvent suggérée par l'usage d'un lexique particulier, celui de l'engouement passager ou du revivalisme. Vilaça parle par exemple de « flambées de conversion » (2008, p. 175), Gow de « réveils sporadiques d'enthousiasme » (2006, p. 233) ou encore Capiberibe, qui mène des recherches auprès des Palikur du nord-est amazonien, d'épisodes de « grande effervescence religieuse » alternant avec des moments de « participation quasiment nulle » (2009, p. 249).

Si nous ne doutons pas que ce registre soit adéquat pour rendre compte de l'expérience chrétienne de certains peuples indigènes, il ne peut s'appliquer à tous les cas de conversions amérindiennes. Parmi les populations indigènes qui ont été en contact avec des formes de protestantisme, il est en effet des groupes

3. Élaborée par Viveiros de Castro (1996) et Lima (1996), la notion de perspectivisme – qui repose sur l'idée que l'opposition entre nature et culture n'est pas universelle – renvoie, rappelons-le, à un système de représentations dans lequel chaque être – humain ou non-humain – est doué d'une subjectivité et d'un point de vue sur le monde qui l'entoure – une « perspective » – dont le siège se situe dans le corps.

qui ont continué à se revendiquer chrétiens après le départ des missionnaires et qui, loin d'osciller entre des phases de brusque ferveur et des périodes d'indifférence religieuse, cultivent plutôt une « religion de routine⁴ ».

Nous explorerons cette dimension du rapport des Amérindiens au christianisme à partir de l'étude du cas des Baniwa, un groupe de l'Amazonie brésilienne dont les membres adhèrent majoritairement à l'évangélisme, courant d'origine protestante, depuis le milieu du xx^e siècle⁵. Après avoir opté pour cette confession sous l'influence d'une missionnaire étatsunienne, les Baniwa se sont non seulement emparés du message chrétien en le reformulant mais ont aussi créé leurs propres Églises⁶, au sein desquelles ils célèbrent des cultes et des cérémonies dans leur langue. En retraçant la trajectoire de ce mouvement évangélique indigène, nous souhaitons ainsi éclairer une facette méconnue des christianismes amérindiens. Cette réflexion nous amènera, en conclusion, à interroger la portée du phénomène de consolidation des Églises baniwa et à suggérer qu'il ne relève pas d'une exception mais d'un processus plus ample d'essor des Églises amérindiennes à l'échelle de l'Amérique du Sud.

L'introduction de l'évangélisme dans la région de l'Içana

Peuple de langue arawak d'environ 7 000 personnes⁷, les Baniwa sont établis dans le Haut Rio Negro, une région pluriethnique du nord-ouest de l'Amazonie brésilienne frontalière de la Colombie et du Venezuela. Ils résident principalement dans des « communautés⁸ » situées sur les rives du fleuve Içana, un affluent du Rio Negro, et vivent pour la plupart de la culture du manioc amer

4. L'expression est empruntée à Xavier, qui l'emploie pour décrire l'évangélisme des Coripaco, un groupe voisin des Baniwa (2013, p. 518).

5. Ce travail s'appuie sur trois enquêtes ethnographiques menées chez les Baniwa entre 2008 et 2011 dont les durées cumulées représentent 17 mois de terrain. Il synthétise plusieurs arguments développés dans une thèse de doctorat (Capredon 2016).

6. Nous orthographions le terme avec une majuscule pour désigner les dénominations au sens large et non simplement les lieux de culte, appelés eux aussi « églises » (*igrejas*) par les Baniwa.

7. Source : Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena (Système d'information d'attention à la santé indigène, SIASI)/Secretaria Especial de Saúde Indígena (Secrétariat spécial de santé indigène du Brésil, SESAI), 2014.

8. Comme d'autres groupes de la région, les Baniwa construisaient autrefois des *malocas*, de grandes habitations abritant plusieurs familles. Sous l'influence des missionnaires – qui jugeaient qu'elles étaient insalubres et favorisaient la promiscuité –, ils ont peu à peu délaissé ces habitations collectives – dès le xix^e siècle pour certains, au cours de la première moitié du xx^e siècle pour d'autres – au profit de villages constitués de maisons séparées. Le terme « communauté », introduit par les missionnaires catholiques dans les années 1960, a été adopté dans le Haut Rio Negro par l'ensemble de la population pour désigner les villages indiens. Il renvoyait à l'origine aux Communautés ecclésiales de base, un modèle d'organisation sociale et religieuse défini par le concile Vatican II.

et de la pêche. Du point de vue de l'organisation sociale, le groupe est composé de plusieurs clans, formant eux-mêmes des phratries parmi lesquelles les trois plus importantes sont les Walipere-Dakenai, les Dzauinai et les Hohodene⁹.

À la différence d'autres populations régionales, en particulier des peuples de langue tukano du Uaupés – un autre affluent du Rio Negro – les Baniwa n'ont entretenu que peu de contacts avec les missionnaires catholiques qui, à plusieurs époques, ont mené des campagnes d'évangélisation dans le Haut Rio Negro. Au cours de la première moitié du xx^e siècle, ils ont en particulier échappé à l'emprise des salésiens qui, en scolarisant les enfants indiens dans des internats, ont transformé durablement le mode de vie d'une grande partie des habitants de la région. Peu enclins à tisser des liens avec les catholiques, ils ont en revanche accepté d'accueillir une missionnaire protestante, Sophie Muller, à la fin des années 1940. Séduits par le discours de cette femme austère et volontaire, la plupart d'entre eux ont progressivement adhéré au modèle chrétien qu'elle promouvait. Cet épisode, qui inaugure le mouvement évangélique baniwa, est le résultat de circonstances historiques particulières, sur lesquelles nous reviendrons brièvement¹⁰ avant d'aborder les répercussions de la diffusion de la nouvelle religion.

L'évangélisation de l'Içana par Sophie Muller

Originaire de New York et initialement rattachée à la New Tribes Mission¹¹, Sophie Muller n'a rien d'une novice quand elle arrive sur l'Içana en 1948 car elle a déjà travaillé en Colombie auprès des Coripaco, un autre groupe de langue arawak. Lorsqu'elle entre en contact avec les Baniwa, elle entreprend immédiatement d'apprendre des rudiments de leur langue, de traduire des passages de la Bible dans cet idiome et d'alphabétiser les Indiens pour qu'ils puissent lire eux-mêmes le texte sacré. Si elle semble s'être limitée à ces activités lors de ce premier séjour au Brésil, son discours se fait plus offensif quand elle revient

9. Nous reprenons ici la classification de Wright (1998, p. 15). Notons toutefois que s'il est généralement entendu que les Baniwa s'organisent, comme d'autres peuples du Haut Rio Negro, selon un modèle exogamique et patrilinéaire, le nombre et la nature des unités sociales composant le groupe ne sont pas précisément établis. Voir à ce sujet Jourmet (1995) et Xavier (2013, p. 81-119).

10. L'épisode de la conversion des Baniwa à l'évangélisme de Sophie Muller a été analysé par Wright (1999b) qui, en s'appuyant sur des témoignages d'habitants de l'Içana, sur les écrits de la missionnaire étatsunienne et sur les archives des salésiens, a mis au jour ses principaux enjeux du point de vue des différents protagonistes. Les résultats de son étude ont ensuite été repris, discutés et enrichis par Boyer (2001), Cabrera Becerra (2007) Xavier (2013), Pabón (2013) et Capredon (2016).

11. Fondée aux États-Unis en 1942, la New Tribes Mission (NTM) est une organisation qui s'est spécialisée dans l'évangélisation des « tribus non atteintes », c'est-à-dire des groupes qui – selon les critères des missionnaires évangéliques – vivent dans des endroits reculés, à l'écart de la civilisation, et à qui il faut faire parvenir le message chrétien.

un an plus tard (Boyer 2001, p. 88 ; Xavier 2013, p. 248). Non seulement elle combat avec obstination les pratiques des chamanes – connues localement sous le nom de *pajelança* – qu'elle assimile à des cultes démoniaques, mais elle interdit aussi les boissons alcoolisées, le tabac ou encore les danses et les musiques traditionnelles, autant d'éléments qui occupaient une place centrale dans la vie sociale et rituelle de ses hôtes. En contrepartie, elle donne des instructions précises pour procéder à des rites quotidiens (études bibliques, louange dominicale, prières pour les malades, etc.) et instaure un calendrier liturgique extrêmement dense. Afin de ne pas frustrer le goût des Baniwa pour les grandes rencontres collectives, elle institue en effet des cérémonies mensuelles, les Saintes-Cènes, et semestrielles, les Conférences, qui remplacent les anciennes fêtes d'échange, appelées en baniwa *podáali*. Elle nomme également des officiants rituels indigènes, les *anciãos*, et enjoint à ses disciples d'ériger des temples dans leurs villages, qu'elle baptise du nom d'« Églises bibliques unies¹² ».

Au début des années 1950, les autorités régionales la contraignent cependant à interrompre ses activités. Les salésiens, qui s'étaient arrogé le monopole de la catéchisation des populations du Haut Rio Negro, dénoncent en effet une entreprise « hérétique », tandis que le Serviço de Proteção ao Índio¹³ s'inquiète de la menace que les missionnaires étrangers représentent pour la sécurité nationale. Alors qu'elle est convoquée en 1953 par la police municipale, qui souhaite examiner les plaintes déposées à son encontre, l'évangéliste prend la fuite et, avec l'aide de rameurs indiens, gagne la Colombie (Wright 1999b). Après son départ, elle continue toutefois à faire parvenir à ses adeptes des livrets de recommandations. Parmi les missionnaires qui tenteront de lui succéder, aucun ne parviendra à exercer sur les Indiens un ascendant semblable au sien.

Le succès rencontré par cette femme étrangère, œuvrant seule de surcroît, a de quoi surprendre. Nous savons désormais qu'il est imputable à plusieurs facteurs, parmi lesquels nous ne mentionnerons ici que les principaux. Selon Wright (1999b), qui a tenté de faire apparaître des concordances entre le modèle chrétien promu par Sophie Muller et certains motifs cosmologiques indigènes, l'enthousiasme des Baniwa pour « la parole de Dieu » peut être lu comme une résurgence de mouvements messianiques ayant précédemment éclos dans la région de l'Içana, une hypothèse néanmoins contestée par deux auteurs ayant travaillé auprès des Coripaco, Xavier (2013, p. 289-290) et Pabón (2013, p. 77-78). Journet – qui a lui aussi enquêté chez les Coripaco – considère que

12. Le nom des Églises tout comme le terme d'*ancião* (littéralement « ancien »), peu usités chez les évangéliques, semblent avoir été choisis pour singulariser les Églises indiennes et prévenir leur récupération par des organisations évangéliques extérieures (Xavier 2013, p. 162-163, 249).

13. Fondé en 1910, le Serviço de Proteção ao Índio (SPI) est l'organe gouvernemental en charge des affaires indiennes au Brésil jusqu'en 1967, date à laquelle il est remplacé par la Fundação Nacional do Índio (FUNAI).

le mouvement de conversion relève d'une « forme complexe d'acculturation, associant la réaffirmation des valeurs morales traditionnelles ou, du moins, d'une partie d'entre elles, à un mythe et à une liturgie empruntés à la société dominante » (1995, p. 40). Plusieurs auteurs ont également noté que les convertis étaient motivés par leur fascination pour la Bible et pour le langage écrit, associés symboliquement à la « civilisation » et au savoir des Blancs (Wright 1999b, p. 188 ; Boyer 2001, p. 90 ; Pabón 2013, p. 9). Il est un point, enfin, sur lequel s'accordent tous les anthropologues qui se sont penchés sur le sujet : c'est « le puissant élément de révolte » (Journet 1995, p. 42) ou la dimension contestataire de ce mouvement religieux¹⁴. La venue de Sophie Muller coïncide en effet dans le Haut Rio Negro avec le « régime extractiviste », une période d'intense exploitation de la main d'œuvre indigène par des commerçants en quête de ressources forestières¹⁵. Assujettis à ces « patrons » qui les maintiennent à leur service par le système de l'*aviamento*¹⁶, de nombreux Indiens aspirent alors à un changement d'existence. En les incitant à s'affranchir de ces liens de dépendance pour renouer avec un mode de vie communautaire et en assurant que Dieu pourvoira à leurs besoins s'ils respectent ses prescriptions, Sophie Muller offre une alternative à cette situation d'oppression. L'espoir d'un retour à une vie collective pacifique qui naît alors chez les Baniwa favorise l'acceptation de la nouvelle religion.

Diffusion de la nouvelle religion et conflits

La diffusion de l'évangélisme dans le bassin de l'Içana ne va pourtant pas sans heurts. Comme l'a montré Wright (1999b), l'utopie d'une existence paisible et autarcique cède vite la place à des désillusions et des conflits éclatent entre les « *crentes*¹⁷ », c'est-à-dire les partisans de la « parole de Dieu », et ceux qui refusent de se plier aux interdits évangéliques, appelés génériquement « catholiques¹⁸ ». Ces querelles, qui se produisent généralement sur la base de divisions sociales préexistantes, ravivent d'anciennes hostilités entre phratries

14. Voir Galvão (1959, p. 55), Journet (1995, p. 42), Wright (1999b, p. 183), Boyer (2001, p. 87) et Xavier (2013, p. 287).

15. L'exploitation de la main d'œuvre indigène pour « l'extraction » de produits forestiers existe dès la période coloniale, mais elle s'amplifie de la fin du XIX^e au milieu du XX^e siècle en raison du boom du caoutchouc.

16. Système de domination par l'endettement. De façon simplifiée, l'*aviamento* consiste, pour un commerçant, à avancer un salaire ou des marchandises à des travailleurs puis à les obliger à travailler pour son compte jusqu'au remboursement complet de la dette, qui est sans cesse différé.

17. Littéralement « croyants », terme synonyme d'évangéliques dans l'ensemble du Brésil.

18. Dans le Haut Rio Negro, l'appellation « catholique » peut désigner aussi bien les catholiques pratiquants ou les adeptes d'un catholicisme dit « populaire » centré sur le culte des saints, que les personnes qui maintiennent des pratiques chamaniques.

ou entre clans, occasionnant la mise à l'écart, parfois même le déplacement des familles qui n'adhèrent pas au mouvement majoritaire dans leur communauté. Parmi les catholiques, les membres de la phratrie Hohodene, qui résident pour la plupart sur le fleuve Aiari, un affluent de l'Içana, opposent une résistance particulièrement farouche à Sophie Muller et à ses disciples. Ce rejet est lié selon Wright à la présence parmi eux de puissants chamanes, qui parviennent à contrer efficacement la progression du mouvement (*ibid.*, p. 199).

Si les conflits entre les *crentes* et les catholiques ont avec le temps perdu de leur virulence, ils n'en ont pas moins redessiné la géographie socioreligieuse de l'Içana. Celle-ci est complexe mais peut être appréhendée en se référant au réseau fluvial. Globalement, le courant évangélique a remporté un vif succès sur le cours supérieur de l'Içana, où résident des Coripaco, ainsi que sur son cours moyen, une portion de fleuve densément peuplée où prédominent les Baniwa de la phratrie Walipere-Dakenai. Sur le bas Içana, où les salésiens ont tenté de contrecarrer l'avancée de la nouvelle religion en y implantant une petite mission en 1952, les habitants se déclarent plus volontiers catholiques. Enfin, si le fleuve Aiari accueille quelques communautés *crentes*, la plus grande partie de sa population est hostile à l'évangélisme. Certaines familles y ont même décidé récemment de réhabiliter des pratiques et des savoirs chamaniques dans le cadre de projets de revitalisation culturelle¹⁹, ce qui fait de cette zone le bastion de la *pajelança* baniwa. Les villages évangéliques se distribuent donc principalement sur le haut et le moyen Içana. En raison de l'absence de statistiques religieuses ciblant spécifiquement les Baniwa, il est difficile de connaître la proportion de *crentes* à l'échelle du groupe mais Wright l'évalue à 80 % (2013, p. 5).

Durant la seconde moitié du xx^e siècle, une large majorité de la population baniwa choisit ainsi de devenir évangélique et se met à revendiquer cette appartenance religieuse comme un trait distinctif face à la minorité non convertie mais aussi face aux autres peuples indigènes de la région, notamment à ceux du Uaupés, réputés catholiques. Au cours de ce processus, « l'institution du chamanisme », qui jouait auparavant un rôle central dans tous les villages (Wright 2004b, p. 380), ne disparaît pas totalement mais est fortement disqualifiée et ses représentants sont marginalisés. Alors que jusqu'au début du xx^e siècle, les confrontations sporadiques avec le catholicisme avaient pu donner lieu à une articulation des représentations religieuses chrétiennes et indigènes – comme ce fut le cas par exemple dans certains mouvements messianiques de la fin du xix^e et du début du xx^e siècle –, la rencontre avec Sophie Muller n'aboutit pas à de telles associations. Le christianisme évangélique auquel adhèrent les Indiens de l'Içana n'a en effet rien d'un syncrétisme²⁰. Il ne peut cependant

19. À ce sujet, voir Wright (2013, p. 297-324).

20. Journet affirme à ce propos que l'évangélisme des Coripaco « n'est pas [...] un syncrétisme ni un revivalisme » (1995, p. 38). Cela peut en partie s'expliquer par le fait que

être envisagé comme une simple réplique du modèle religieux promu par la missionnaire étatsunienne. Comme nous allons le voir, il n'est pas exempt de composantes proprement indigènes, mais celles-ci relèvent moins de l'ancien univers rituel du groupe que de valeurs et de règles de sociabilité. Autrement dit, l'évangélisme de Sophie Muller semble s'être greffé sur un ethos²¹ indigène expurgé de sa dimension religieuse²².

Spécificités de l'évangélisme baniwa

Une forme de christianisme centrée sur des principes moraux

Si la conversion est généralement entendue dans le protestantisme évangélique comme une expérience personnelle, qui passe par la construction d'un rapport intime au Dieu chrétien (Willaime 2004), les Baniwa l'associent avant tout – à l'instar d'autres populations amérindiennes – à un changement de comportement²³. Lorsqu'ils expliquent ce que représente pour eux le fait d'être évangélique, ils évoquent invariablement une série d'interdits et de prescriptions morales, telles que ne pas boire, ne pas fumer, ne pas fréquenter les fêtes profanes, prendre soin de ses proches ou encore respecter ses aînés, autant de règles dont la mise en œuvre n'est pas justifiée par une quête de salut mais par la volonté de préserver l'ordre social. En d'autres termes, pour les membres de ce groupe, devenir *crente* signifie moins subir une transformation intérieure que changer aux yeux des autres, en adoptant un comportement policé censé garantir l'harmonie des rapports sociaux ou la « convivialité²⁴ ». Joãozinho, un leader évangélique

---

Sophie Muller a sciemment cherché à prévenir toute assimilation des figures chrétiennes à celles de l'ancienne cosmologie indigène (Xavier 2013, p. 354, 368, 447, 495).

21. J'emploie le terme d'ethos en référence au travail de Santos Granero, qui postule l'existence d'un ethos commun à plusieurs populations arawak (2002). L'auteur utilise lui-même cette notion dans une perspective bourdieusienne au sens « d'ensemble de perceptions, de valeurs et de pratiques qui sont inconscientes mais qui informent des aspects plus conscients de la culture » (*ibid.*, p. 44).

22. Pour Santos Granero, l'ethos arawak repose sur plusieurs éléments dont des mythologies élaborées, qui vont de pair avec de complexes cérémonies rituelles (2002, p. 47). Wright montre également qu'un certain nombre de principes moraux et de règles de conduite formulés par les Baniwa étaient auparavant justifiés par des représentations cosmologiques du groupe (2013).

23. Voir à ce sujet Vilaça à propos des Wari' (1996).

24. Le terme est à entendre ici au sens d'Overing et Passes (2000), qui l'emploient pour désigner un idéal de vie sociale partagé par de nombreuses sociétés amérindiennes d'Amazonie. Celui-ci se fonde, entre autres, sur l'importance de la parenté, sur la commensalité, sur le partage des tâches et des biens et sur le fait de vivre ensemble (*con-vivir*) au quotidien de façon paisible. Dans cette perspective, l'idéal de vie recherché par les Baniwa *crentes* s'apparente à celui qui était promu par certains prophètes indigènes du XIX^e siècle et du début du XX^e siècle, en particulier par Uétsu (Wright 2004b).

baniwa dont il sera question plus loin, affirme ainsi que : « La parole de Dieu nous apporte beaucoup de choses, principalement la joie, la paix au sein du foyer, la paix avec les frères, avec certaines familles, avec les voisins. » Comme nous pouvons le voir, la « joie » et la « paix » associées au message chrétien ne sont pas pensées ici comme des ressentis individuels mais comme des dispositions relationnelles, des façons de « vivre avec » son entourage.

Valeur fondamentale de l'évangélisme baniwa, la convivialité repose sur des principes – la solidarité, la maîtrise de soi ou le respect de la hiérarchie des âges et des sexes – conçus comme antérieurs aux préceptes chrétiens. Plus précisément, de nombreux *crentes* considèrent que ces principes ont été formulés par leurs ancêtres puis confirmés par les enseignements de Sophie Muller. André Baniwa, l'un des principaux leaders politiques du groupe, déclare par exemple que « [la religion évangélique] est venue valoriser beaucoup de choses de la partie éthique des Baniwa, qui existait déjà ». Bien entendu, une certaine prudence s'impose face à ce type de discours, car il relève parfois d'une reconstruction idéalisée du passé visant à renforcer la légitimité du mouvement évangélique. Il n'en reste pas moins que certains propos et certaines manières d'être de Sophie Muller semblent effectivement avoir été compatibles avec l'ethos baniwa. Le mode de vie communautaire promu par l'évangéliste américaine s'accordait en effet avec le « holisme villageois²⁵ » des habitants de l'Içana ; l'incitation à organiser de grandes cérémonies évangéliques avec l'intérêt des Indiens pour les rencontres intercommunautaires ; le puritanisme de la missionnaire avec la retenue de mise dans les rapports entre les hommes et les femmes ; ou encore son ascétisme et sa frugalité avec la maîtrise corporelle et émotionnelle attendue des adultes accomplis²⁶. Au fil des ans, cette convergence entre certaines valeurs indigènes et évangéliques a donné naissance à une sorte « d'éthique protestante baniwa²⁷ ».

Au quotidien, celle-ci se manifeste de diverses façons. La solidarité s'exprime par exemple à travers le partage de la nourriture, la redistribution d'une partie des biens ou encore l'organisation de séances de travail collectif. L'importance accordée à la distinction des âges et des sexes se traduit par la division sexuelle

25. L'expression est de Journet (1995, p. 41). L'anthropologue n'en fournit pas de définition mais, conformément à l'acception dumontienne du concept de « holisme », nous la comprenons comme une « idéologie qui valorise la totalité sociale et néglige ou subordonne l'individu humain » (Dumont 1983, p. 303).

26. Chez les Baniwa, le contrôle de soi, qui passe par une stricte maîtrise des émotions (colère, jalousie, frustration, etc.) et des impulsions (appétit, désir sexuel, etc.), est très valorisé. Comme le montre Garnelo (2002) – qui a étudié les représentations de la maladie au sein du groupe –, il est considéré comme une qualité indispensable à la préservation de la santé, au maintien de rapports sociaux pacifiques, à l'acquisition de connaissances ainsi qu'à l'exercice de l'autorité.

27. Nous reprenons ici une expression de Wright (2009), qui l'utilise en référence au célèbre essai de Weber.

du travail et par le contrôle social que les aînés exercent sur les plus jeunes. Quant à la valorisation de la maîtrise de soi, elle apparaît dans les exhortations des leaders à faire preuve d'ardeur au travail, à ne pas consommer d'alcool, à réprimer les manifestations d'agressivité ou de convoitise, ou encore à ne pas s'assoupir durant les cultes.

Bien entendu il n'est pas rare que les règles de conduite évangélique soient enfreintes, mais l'impact de ces infractions est limité, d'une part, parce qu'elles se produisent souvent en dehors de l'enceinte du village²⁸ et, d'autre part, parce que les autorités communautaires (*capitães*²⁹ et leaders religieux) veillent à les prévenir grâce à une série de sanctions et de mesures dissuasives. Appliquées graduellement en fonction de la gravité du cas, celles-ci vont du discours moralisateur proféré lors des cultes à l'exclusion des réunions communautaires, en passant par la séance de « conseils³⁰ » dispensés au contrevenant et par la confession publique. La condamnation des comportements déviants et le rappel des grands principes qui fondent la convivialité forment d'ailleurs l'essentiel des sermons prononcés pendant les offices.

Le christianisme évangélique tel que le conçoivent les Baniwa se présente donc en premier lieu comme un ensemble de valeurs et de règles de comportement qui organisent les rapports sociaux au quotidien. En dépit des transgressions que ne manquent pas de commettre individuellement certains *crentes*, il représente un facteur majeur de cohésion sociale au niveau communautaire. Cette dimension structurante va en outre bien au-delà des congrégations locales car la réalisation régulière de cérémonies de grande envergure permet, comme nous allons le voir, de relier entre eux des villages géographiquement dispersés à l'échelle du fleuve Içana, voire d'un territoire beaucoup plus vaste s'étendant jusqu'en Colombie et au Venezuela.

Cérémonies collectives et structuration du mouvement

En sus des cultes qui se déroulent deux ou trois fois par semaine, les Baniwa réalisent de nombreuses cérémonies évangéliques, qui sont susceptibles de rassembler une congrégation locale (anniversaire de la fondation d'une Église,

28. Il est fréquent que les *crentes* transgressent les règles de conduite évangéliques lorsqu'ils se rendent en ville. Profitant d'un relâchement du contrôle social exercé par leur entourage familial, certains se rendent dans des fêtes profanes et consomment des boissons alcoolisées.

29. Littéralement « capitaines », terme d'origine coloniale qui désigne dans le Haut Rio Negro les « chefs » des villages indiens. Dépouillés d'autorité, ceux-ci orientent les activités de leur communauté mais n'exercent aucune forme de commandement. Ce sont les interlocuteurs privilégiés des visiteurs extérieurs.

30. Longues conversations au cours desquelles un leader ou un aîné s'efforce, par la parole et l'exemple, d'amener son interlocuteur à éviter les comportements considérés comme déviants. La pratique du conseil, qui exclut la critique frontale, trouve son origine dans une forme de contrôle social commune à plusieurs peuples du Haut Rio Negro.

fête des Mères, etc.), deux ou trois villages (baptême, mariage, consécration de pasteur, Sainte-Cène) ou des dizaines de communautés (Conférences). Nous nous en tiendrons ici à la description des Conférences, qui condensent plusieurs aspects présents dans les autres rites, et surtout qui articulent les Églises indigènes à l'échelle supralocale.

Organisées à tour de rôle par des villages appartenant à un même groupement, ces grandes cérémonies drainent un public considérable, issu de communautés évangéliques situées au Brésil, mais aussi en Colombie et au Venezuela, dans des zones évangélisées par Sophie Muller. Elles rassemblent en moyenne 500 participants, pendant près d'une semaine, autour d'un intense programme liturgique. Les habitants de la communauté hôte, qui sont tenus d'offrir le gîte et le couvert aux invités, préparent l'évènement plusieurs mois à l'avance. La programmation, constituée d'une suite ininterrompue d'activités collectives, inclut des cultes, qui débutent avant le lever du soleil et se prolongent tard dans la nuit, des repas pris en commun, parfois des baptêmes ou des mariages et, le dernier jour, une Sainte-Cène, c'est-à-dire un rite d'eucharistie. Les cultes sont l'occasion d'apprendre la « parole de Dieu », d'écouter les témoignages édifiants des convertis et de chanter des cantiques. On y réalise aussi de nombreuses « présentations », qui sont tout autant des exposés de principes religieux que des présentations des participants. À chaque prise de parole en public, les intervenants déclinent en effet leur identité et leur provenance, ce qui permet aux auditeurs de les situer dans les réseaux de parenté et d'interconnaissance régionaux. Entre les cultes, on se livre, enfin, à de plantureuses agapes dont la qualité et la quantité permettent d'apprécier le prestige de la communauté hôte.

Quoique centrées sur des activités chrétiennes, les Conférences partagent des traits communs avec les *podáali*, les anciennes fêtes d'échange : si l'on n'y trouve nulle trace de *caxiri*, la bière de manioc indissociable des festivités « traditionnelles », l'abondance de boissons et de nourriture, sa mise en scène ainsi que sa stricte répartition y sont toujours requises. Les évènements sont en outre planifiés en tenant compte des cycles saisonniers, donnent lieu à des alliances matrimoniales et sont ouverts et clôturés par des salutations collectives au cours desquelles chaque membre de la communauté hôte se doit de congratuler chaque visiteur.

Leur organisation minutieuse, qui inclut l'échange d'invitations formelles envoyées en amont de l'évènement, l'affichage du programme et de consignes vestimentaires dans les lieux de culte, la désignation de « policiers », des hommes chargés de maintenir l'ordre durant toute la durée de la rencontre, ainsi que l'attribution à chacun d'une place dans l'espace du village (points d'attache d'un hamac, lieu de toilette masculin ou féminin, rangée de bancs dans le temple, etc.) et dans la programmation culturelle, témoigne d'un goût prononcé des Baniwa *crentes* pour la discipline. Bien qu'elle comporte une dimension égalitaire, qui s'exprime entre autres à travers la redistribution scrupuleuse

de la nourriture, cette organisation donne à voir, tout autant qu'elle produit, des hiérarchies religieuses. En prêtant attention à l'ordre de passage des intervenants au pupitre durant les cultes, au temps de parole qui leur est octroyé ou encore à certains signes statutaires (tenue formelle de certains prédicateurs, élocution assurée, bâtons pour les « policiers »), on peut y observer que l'autorité des *anciãos* prévaut indéniablement, mais qu'aucun des dirigeants religieux n'est reconnu individuellement comme supérieur aux autres : le pouvoir religieux est distribué entre plusieurs chefs de famille – tous des hommes³¹ – et son exercice est collectif. Quoiqu'administrées localement, les Églises de l'Içana ont donc à leur tête de petits groupes de leaders qui défendent l'héritage de Sophie Muller et qui s'appliquent à entretenir les liens entre les communautés *crentes* de la zone tri-frontalière entre le Brésil, la Colombie et le Venezuela.

Dans la région de l'Içana, l'organisation régulière de grandes cérémonies évangéliques – les Conférences – a ainsi permis la structuration d'un vaste réseau de congrégations indigènes qui ne se sont pas dotées d'une instance de pouvoir centralisée mais qui se reconnaissent une histoire et des valeurs communes.

Au cours des dernières décennies, ce modèle socioreligieux a cependant subi des transformations en raison de la migration croissante des Baniwa vers la capitale du Haut Rio Negro, São Gabriel da Cachoeira. En se déplaçant vers ce centre urbain, les Baniwa *crentes* ont en effet été confrontés à de nouveaux acteurs chrétiens : des pasteurs « blancs³² » non plus issus de l'étranger comme c'était le cas de Sophie Muller, mais venus de diverses régions du Brésil, animés par la volonté de créer leur Église.

La confrontation avec les Églises urbaines

L'arrivée des nouvelles Églises et les migrations indiennes vers la ville

Durant la première moitié du xx^e siècle, São Gabriel da Cachoeira, petite localité implantée au bord du Rio Negro et siège de la mission salésienne, ne compte que quelques centaines d'habitants. Ce n'est qu'à partir des années 1970 que sa croissance s'amorce lorsque le gouvernement brésilien y envoie un contingent de militaires chargés de construire des infrastructures dans le cadre d'une politique de développement économique de l'Amazonie. En sus des militaires, des ouvriers et d'autres travailleurs en quête d'emploi commencent alors à affluer

31. Certaines femmes jouent un rôle actif dans les cultes en dirigeant des chorales, en récitant des versets bibliques, en partageant des témoignages ou en conduisant les enseignements destinés aux enfants, mais aucune n'a le titre de pasteure ou d'*anciã*. Bien que les Baniwa (femmes et hommes) affirment en général que les femmes ont la possibilité de prêcher si elles le souhaitent, en pratique la préséance est toujours accordée aux hommes.

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

vers la ville. Or parmi eux, certains ne se contentent pas de prendre part aux chantiers d'aménagement du centre urbain mais y implantent aussi des Églises, au sein desquelles ils s'efforcent de réunir un maximum de fidèles. Ces nouveaux prosélytes sont l'incarnation locale d'une dynamique beaucoup plus générale, celle de l'expansion des mouvements évangéliques au Brésil (Stoll 1990 ; Freston 1996). En Amazonie, cette dynamique a été favorisée par la grande mobilité des populations régionales – elle-même liée à des facteurs environnementaux et aux flux migratoires accompagnant l'ouverture des fronts pionniers (Boyer 2008, p. 27-30). Elle est moins le résultat de l'action de professionnels de l'évangélisation que de celle de prédicateurs amateurs, ayant improvisé leur mission religieuse faute d'autre possibilité d'ascension sociale et de réussite économique (*ibid.*). Ainsi à São Gabriel, les fondateurs des premières Églises évangéliques urbaines sont souvent des migrants originaires d'autres régions d'Amazonie ou du Nordeste. Issus de milieux sociaux modestes, ils ont l'espoir, en créant leur Église, d'améliorer leurs conditions de vie à travers l'exercice du pastorat. Depuis la fin des années 1970, les dénominations implantées par cette nouvelle vague d'évangélistes se sont multipliées. La capitale régionale en compte aujourd'hui une dizaine, dont certaines possèdent plusieurs temples.

Ce sont ces nouvelles Églises que découvrent les Baniwa évangéliques qui s'installent dans l'espace urbain. Longtemps enclins à se tenir à l'écart du monde des Blancs comme le recommandait Sophie Muller, les Baniwa commencent à migrer vers São Gabriel dans les années 1990 un peu plus tardivement que d'autres groupes³³. Motivées par divers facteurs, notamment par une quête d'emplois rémunérés³⁴, leurs migrations suivent toutefois le même schéma que celles des autres populations régionales : elles consistent en des déplacements graduels, au cours desquels des familles se rapprochent progressivement de l'agglomération, sans pour autant rompre avec leur communauté d'origine, où elles conservent une parcelle cultivée, parfois une habitation (Eloy et Lasmar 2011). Au cours de ces itinéraires, ces familles s'établissent généralement dans un village périurbain avant de bâtir une maison en ville. Il est alors fréquent qu'une partie de leurs membres, notamment les enfants scolarisés, emménagent dans ce nouveau foyer, tandis que les autres maintiennent des activités productives dans la communauté d'origine et dans une localité périurbaine. Les personnes circulent ensuite entre les trois types d'espaces (urbain, périurbain et rural) tout en échangeant des biens manufacturés et des produits agricoles. Les migrations indigènes vers São Gabriel ne correspondent donc

33. Les migrations indiennes ont commencé à alimenter la croissance urbaine dès les années 1980. L'un de ses principaux facteurs à cette époque est la fermeture des internats salésiens, qui pousse de nombreuses familles à s'établir en ville pour que leurs enfants puissent poursuivre leur scolarité.

34. Pour une synthèse des facteurs de migration des Indiens du Haut Rio Negro vers São Gabriel da Cachoeira, voir Capredon (2016, p. 190-196).

pas à un exode rural, au sens de mouvement de population unidirectionnel et définitif vers la ville, mais plutôt à des trajectoires échelonnées, qui convergent vers le centre urbain sans en faire un lieu de résidence exclusif. Parmi les habitants de l'Içana qui migrent vers São Gabriel à partir des années 1990, certains s'installent ainsi dans le centre urbain tandis que d'autres fondent de nouveaux villages dans la proche périphérie de la ville.

Ces Indiens « citadins » sont alors démarchés par les pasteurs blancs qui ambitionnent d'élargir le cercle de leurs fidèles ou qui cherchent à agrandir leurs dénominations en construisant des temples dans des villages périurbains. Dans ce contexte, les Baniwa *crentes* adoptent deux types d'attitude.

Des Églises des Blancs aux Églises indigènes urbaines

Dans un premier temps, beaucoup sont séduits par les Églises urbaines. Elles leur apparaissent comme des lieux où l'on enseigne un message proche de celui délivré par Sophie Muller, mais surtout comme des espaces d'inclusion sociale, où ils peuvent accéder à une série d'instruments, de savoirs et de services leur faisant défaut. De fait, ces institutions ne réalisent pas seulement des cultes plusieurs fois par semaine, elles organisent aussi de nombreuses actions sociales et caritatives. La plupart d'entre elles proposent par exemple un soutien matériel aux familles les plus démunies³⁵ ainsi que des activités éducatives pour les enfants et les jeunes. Les plus prospères offrent également des soins médicaux et ont recours, pendant les cultes, à des équipements audiovisuels (micro, amplificateurs, ordinateurs, lecteurs CD, vidéoprojecteurs, etc.) que les fidèles indiens apprécient de pouvoir manipuler. Les jeunes, en particulier, ne cachent pas leur intérêt pour ces « nouvelles technologies », auxquelles ils ont difficilement accès par ailleurs. Ces aspects peuvent paraître anecdotiques mais dans un contexte où plus de la moitié de la population urbaine a moins de 25 ans³⁶ et où les familles indiennes peinent à subvenir à leurs besoins, ces services sont fortement valorisés.

Au sein de ces Églises tenues par des pasteurs blancs, les *crentes* baniwa sont toutefois exclus des fonctions liturgiques. Ils y occupent le plus souvent le rang de simple fidèle. Convoités en tant que nouvelles recrues par les prédicateurs brésiliens, ils sont dans le même temps disqualifiés en tant que spécialistes rituels. Face à ce manque de reconnaissance de leurs compétences religieuses, certains leaders évangéliques indiens ont donc décidé plus récemment de créer leurs propres organisations évangéliques dans l'espace urbain.

35. À l'initiative des dirigeants de l'Église, les fidèles organisent par exemple des braderies ou collectent des denrées alimentaires, qui sont ensuite distribuées sous la forme de *cestas básicas*, c'est-à-dire de « paniers de produits de première nécessité », aux familles en difficulté.

36. 10 699 personnes, soit 56 % de la population urbaine totale de la commune de São Gabriel da Cachoeira. Source : Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), recensement 2010.

Le premier, le pasteur Luis, qui n'est pas Baniwa mais Baré³⁷, a fondé un institut biblique à la fin des années 1990 avec l'aide de pasteurs blancs. Depuis que ses collaborateurs l'ont quitté, il dirige seul cet établissement et s'efforce d'y former des leaders évangéliques indigènes. Il s'agit pour lui de défendre « l'orientation des premiers missionnaires de la région » et d'aider les Indiens à « sortir du paternalisme ».

Le second, le pasteur baniwa Silvério a créé en 2002 la première Église indienne de São Gabriel, baptisée « Église évangélique indigène », où il dirige des cultes qui se déroulent en partie en langue vernaculaire. Cette initiative a connu un certain succès puisque cinq ans après la construction du premier temple, un second lieu de culte a ouvert ses portes. En 2010, celui-ci s'était mué en un temple imposant, qui n'avait rien à envier aux Églises les plus florissantes de la ville.

Le troisième, l'évangéliste baniwa Joãozinho a quant à lui implanté à São Gabriel une « Église biblique unie » – du nom des Églises de l'Içana – après avoir étudié à l'institut biblique du pasteur Luis. Son objectif est d'y réunir les « frères » de la zone rurale, de « légaliser » sa dénomination et surtout, d'obtenir des « titres » de pasteur et de diacre pour ses assistants et lui-même. Il regrette en effet que les premiers missionnaires qui ont parcouru l'Içana n'aient pas délivré à leurs disciples de certificats attestant de leurs compétences.

Depuis la fin des années 1990, trois organisations évangéliques indigènes ont ainsi vu le jour dans la capitale régionale. De prime abord, elles ne semblent pas former un véritable mouvement religieux car leur public demeure restreint et les discours de leurs dirigeants ne sont pas ouvertement contestataires. Un examen attentif des activités des trois leaders révèle toutefois que, loin d'œuvrer isolément, les trois hommes représentent la tête de pont du mouvement évangélique de l'Içana à São Gabriel. Comme ils ne peuvent pour l'heure accueillir des Conférences dans leurs temples urbains, faute de place ou d'une équipe suffisamment nombreuse pour assurer la logistique, ils interviennent régulièrement dans des cérémonies se déroulant dans des communautés périurbaines. Ces événements organisés en périphérie de la ville leur offrent l'opportunité de prêcher face à un important auditoire. Ils y exhibent leurs talents liturgiques aux côtés des *anciãos*, une façon de relier symboliquement leurs Églises urbaines aux Églises bibliques unies de l'Içana. La démarche des trois hommes, qui consiste

37. Autrefois établis sur les rives du Rio Negro, les Baré parlaient comme les Baniwa une langue de la famille arawak. Touchés de plein fouet par la colonisation au XVIII^e siècle, ils ont abandonné cet idiome au profit d'une langue véhiculaire importée par les missionnaires, le *nheengatu*, et ont longtemps été considérés comme des indiens « acculturés » ou des « *caboclos* » (métis). À la faveur du mouvement indigène, les habitants de la région qui se considèrent comme leurs descendants ont néanmoins réinvesti l'identité baré, qui est désormais reconnue comme une appartenance ethnique à part entière, au même titre que les autres appartenances indigènes régionales.

à s'affirmer comme des leaders religieux légitimes face aux pasteurs blancs, peut en outre être lue comme un acte politique s'inscrivant dans la quête d'autonomie des populations indigènes régionales.

La consolidation du mouvement évangélique baniwa

L'incidence du mouvement indigène sur les Églises baniwa

Dans le Haut Rio Negro, cette quête d'autonomie des Indiens vis-à-vis des Blancs voit le jour à la fin des années 1970 à travers le mouvement indigène³⁸. Fondé sous l'impulsion de leaders natifs du Uaupés qui, avec l'aide de militants indigénistes, ont commencé à réclamer la démarcation de leurs terres, ce mouvement a abouti à la création de nombreuses associations locales. En 1987, celles-ci se sont regroupées au sein de la Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (Fédération des organisations indigènes du Rio Negro, FOIRN), un organisme devenu l'une des plus puissantes organisations indiennes d'Amazonie. Après avoir obtenu l'homologation d'une vaste Terra Indígena en 1998, les leaders indiens du Haut Rio Negro, qui comptent dans leurs rangs plusieurs Baniwa, ont élargi leurs revendications à différents domaines, tels que la culture, la santé ou l'éducation. Dans toutes ces sphères d'action, les objectifs sont cependant convergents : il s'agit de contrecarrer les diverses formes d'oppression historiquement exercées par les Blancs et de reconquérir le droit à l'autodétermination. Pour ce faire, les leaders indiens ne cherchent pas à rompre avec les institutions non indiennes mais plutôt à dialoguer avec elles sur un pied d'égalité en créant leurs propres organisations ou à les intégrer en accédant à des postes de pouvoir. Cette aspiration est bien résumée par un discours de Gersem Baniwa³⁹, un militant indigène de la première heure :

Je rêve que d'ici à cinquante ou soixante ans, nous puissions avoir un territoire indigène autonome avec nos propres dirigeants à tous les niveaux et dans toutes les instances de pouvoir : gouverneur, maire, conseiller municipal, député, juge, procureur, commissaire de police. Le tout dans le cadre [*âmbito*] de l'État brésilien⁴⁰.

38. Cette dynamique s'inscrit dans un processus plus vaste de montée en puissance des mouvements autochtones à l'échelle nationale et internationale. Nous entendons ici par « mouvement indigène » l'ensemble des actions menées par les Indiens du Haut Rio Negro pour faire valoir leurs droits au sein de la société brésilienne.

39. Gersem José dos Santos Luciano, dit Gersem Baniwa, a milité activement au sein de la FOIRN avant d'entreprendre des études universitaires. En 2011, il a soutenu une thèse de doctorat en anthropologie portant sur l'éducation scolaire indigène. Il est ainsi l'un des premiers membres de son groupe à être diplômé de l'université et le premier à être anthropologue.

40. Nous citons ici Gersem Baniwa en tant que militant et non en tant qu'anthropologue. Les propos reproduits sont tirés d'un discours prononcé par le leader en 2008 dans le cadre d'un séminaire sur le futur du bassin du Rio Negro organisé par une ONG écologiste

Comme nous pouvons le voir, le leader baniwa ne rejette pas les instances de pouvoir gouvernementales mais souhaite que les Indiens s'emparent des fonctions administratives, politiques et juridiques usuellement accaparées par la minorité blanche.

Dans le champ religieux, la démarche des leaders évangéliques indiens est nettement inspirée de cette posture. Bien que ceux-ci prennent rarement part aux mobilisations indiennes, ils se comportent en effet de façon très similaire à leurs homologues politiques : ils ne critiquent pas ouvertement les Églises des Blancs mais s'efforcent de s'émanciper de la tutelle des missionnaires et des pasteurs non indiens en devenant eux-mêmes des dirigeants d'organisations évangéliques. Cette dynamique ne manque pas de rappeler celle des mouvements chrétiens africains étudiés par Balandier qui, au cours de la première moitié du ^{xx}e siècle, ont donné naissance à des Églises indépendantes dirigées par des pasteurs noirs contestant l'autorité des missionnaires et autres acteurs coloniaux. À la différence de ces leaders religieux africains, les Baniwa *crentes* – qui ne vivent plus à proprement parler une « situation coloniale » – n'ont pas d'ambition indépendantiste, mais leur volonté de se démarquer des prêcheurs blancs peut assurément être lue comme une « reprise d'initiative » (Balandier 1963 [1955]) indigène face à un groupe social historiquement dominant.

L'institutionnalisation des Églises indigènes

En ville et dans les communautés périurbaines, ce désir des leaders *crentes* indigènes de gagner en visibilité et d'affirmer leur légitimité favorise la formalisation des activités religieuses. Pour ne plus se sentir humiliés face aux pasteurs blancs, qui tentent parfois de les décrédibiliser en pointant le fait qu'ils ne possèdent pas de « carte de pasteur » et que personne ne connaît leur dénomination⁴¹, les leaders évangéliques indiens s'efforcent de faire reconnaître officiellement leur Église. Ce processus passe par la recherche de financements, l'acquisition d'un terrain, l'édification de temples en ville, l'achat de matériel, l'accomplissement de démarches administratives, la gestion d'une comptabilité, l'abandon du titre d'*ancião*, non reconnu en-dehors de l'Içana, au profit de celui de pasteur, ainsi que par la transmission des compétences bureaucratiques acquises au cours de ces démarches à leurs fidèles. En un mot, elle passe par l'institutionnalisation de leurs dénominations.

Que l'on ne se méprenne pas, il ne s'agit pas d'envisager ici les Églises indigènes comme des structures juridiquement instituées, fortement hiérarchisées

---

et indigéniste à Manaus. Ce témoignage est utilisé comme source par l'auteur lui-même dans sa thèse de doctorat (2011, p. 288).

41. Voir à ce propos l'anecdote rapportée par Xavier au sujet d'un *ancião* du haut Içana qui, lors d'une rencontre de pasteurs à Manaus, a essuyé des moqueries parce qu'il ne possédait pas de carte de pasteur et parce que personne ne connaissait son Église (2013, p. 164, 418).

et dotées de règles rigides. Au regard de l'Église catholique⁴² par exemple, les Églises baniwa sont – comme de nombreuses autres dénominations évangéliques – faiblement institutionnalisées, car elles n'ont pas élaboré de doctrine formelle ni ne disposent de pouvoir centralisé. En revanche, si on les compare à d'autres expressions religieuses indigènes, tels que les mouvements messianiques du début du xx^e siècle ou les expressions contemporaines de la *pajelança*, qui prennent la forme de pratiques thérapeutiques discrètes réalisées dans l'espace domestiques ou de projets ponctuels de revitalisation culturelle, elles apparaissent comme des entités religieuses établies.

Le mouvement évangélique baniwa se distingue tout d'abord par sa longévité car il perdure maintenant depuis plus d'un demi-siècle et repose sur une pratique religieuse régulière. Ensuite, l'appartenance évangélique, dominante au sein du groupe, se transmet désormais d'une génération à l'autre. Elle est héritée à la naissance (Boyer 2001, p. 95) – de nombreux Baniwa *crentes* se disent « nés dans l'Évangile » –, puis construite et entretenue à travers divers rites (baptême, mariage, Sainte-Cène). Pour les hommes, elle peut déboucher sur l'acquisition d'un statut professionnel, celui de pasteur. Auparavant délivré par des autorités extérieures, ce titre peut maintenant être obtenu en suivant une formation dans un institut biblique tenu par un dirigeant indien, ce qui signifie que les Baniwa *crentes* ne sont plus dépendants des Blancs pour assurer la reproduction de leur modèle religieux.

Enfin, l'organisation des Conférences, qui permet de connecter entre elles les Églises rurales de la zone de l'Içana et les Églises indigènes urbaines et périurbaines, favorise la constitution d'un vaste réseau transfrontalier de dénominations évangéliques amérindiennes à même de rivaliser avec les Églises des pasteurs blancs. Structuré selon un modèle fédératif, celui-ci est composé d'une multitude de congrégations locales qui n'admettent pas d'autorité supérieure à celle du pasteur ou des *anciãos* mais qui partagent les mêmes valeurs et pratiques religieuses.

En somme, les Baniwa ne se contentent plus de s'approprier une religion exogène, ils produisent désormais leur propre modèle religieux. Depuis quelques années, certains de leurs représentants cherchent en outre à élargir la portée du mouvement évangélique du Haut Rio Negro en s'affiliant à un organisme interethnique, le Conselho Nacional de Pastores e Líderes Evangélicos Indígenas (Xavier 2013, p. 428) qui, comme son nom l'indique, promeut l'union des leaders évangéliques indiens à l'échelle du Brésil⁴³.

42. Dans le Haut Rio Negro, plusieurs ordres religieux se sont succédé depuis la période coloniale. Depuis le début du xx^e siècle, l'Église catholique est représentée dans la région par la mission salésienne.

43. Fondé en 1991, le Conselho Nacional de Pastores e Líderes Evangélicos Indígenas (Conseil national de pasteurs et de leaders évangéliques indigènes, CONPLEI) est actuellement

Durable, autonome et organisé au niveau régional, le mouvement évangélique baniwa contraste donc vivement avec les christianismes indigènes « radicalement instables » habituellement observés en Amazonie. Doit-on dès lors le considérer comme une exception ou comme l'expression d'une tendance émergente ? Sans prétendre apporter une réponse définitive à cette question, nous évoquerons en conclusion des éléments qui suggèrent que l'autonomisation des Églises baniwa pourrait s'inscrire dans une dynamique plus large d'essor des Églises amérindiennes en Amérique du Sud.

L'autonomisation des Églises baniwa : une exception ?

Dans la région du Haut Rio Negro, le cas des Baniwa n'est pas isolé puisque les Coripaco ainsi que d'autres peuples indigènes de Colombie et du Venezuela ont eux aussi créé leurs propres Églises. Comme l'a montré Xavier (2013), les Coripaco se sont emparés des enseignements de Sophie Muller pour en faire un système de valeurs et de représentations fondamental, qui oriente la plupart des aspects de leur vie sociale. L'auteur brésilien notait de surcroît lors de son dernier terrain que certains *anciãos* coripaco commençaient à songer à des formes d'institutionnalisation de leurs Églises (*ibid.*, p. 418). On pourrait toutefois objecter que les cas des Coripaco et des Baniwa ne forment qu'une seule et même exception puisque les deux groupes, géographiquement et culturellement proches, ont été évangélisés par Sophie Muller.

Nous mentionnerons donc un cas plus distant pour étayer notre propos, celui des Toba d'Argentine. Peuple autochtone numériquement plus important que les Baniwa⁴⁴, les Toba sont établis dans les zones rurales du Gran Chaco, d'où ils sont originaires, et dans les banlieues pauvres des grandes villes argentines. À partir des années 1930, ils sont entrés en contact avec des missionnaires anglicans, puis mennonites et pentecôtistes. À l'initiative de certains convertis, ils se sont ensuite émancipés de ces évangélistes non indiens et ont créé leur dénomination, les « Églises évangéliques unies », dans les années 1960⁴⁵. À l'instar des Baniwa, ils y célèbrent des cultes dans leur langue et des cérémonies de grande ampleur, appelées « Conventions ». Ces Églises occupent une place d'autant plus importante au sein du groupe que les Toba ne disposent pas d'instance représentative à l'échelle nationale. Elles semblent assumer chez eux le rôle que jouent les associations indiennes chez d'autres populations (Tamagno 2007).

---

dirigé par un pasteur appartenant au groupe Terena, un peuple de langue arawak de l'Amazonie méridionale.

44. La population toba est estimée en Argentine à 69 452 personnes. Source : Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INDEC), Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas (ECPI), 2004-2005.

45. Pour une synthèse des travaux disponibles sur le pentecôtisme toba, voir Wright (2002).

De manière plus générale, sont récemment apparus des réseaux interethniques de leaders ou d'Églises évangéliques indigènes tels que le CONPLEI, mais aussi la Federación Ecuatoriana de Indígenas Evangélicos (FEINE) – qui regroupe 17 associations provinciales (Andrade 2005, p. 54) – ou la Fraternidad de Asociaciones de Iglesias Evangélicas Nativas de la Amazonía Peruana (FAIENAP) – qui réunit également 17 associations et environ 200 Églises locales⁴⁶. Ce phénomène suggère qu'il existe un nombre croissant de dénominations indiennes indépendantes et que celles-ci ambitionnent d'être reconnues au niveau national.

Le processus d'institutionnalisation du mouvement évangélique baniwa semble ainsi avoir des équivalents non seulement au Brésil mais aussi dans d'autres pays d'Amérique du Sud. Pour vérifier cette hypothèse, il conviendrait d'entreprendre une étude comparative des christianismes amérindiens. Une telle investigation permettrait de dégager les facteurs qui concourent à la pérennisation de courants spécifiques, d'identifier les points communs et les différences de ces formations religieuses et, plus généralement, de restituer la diversité des expériences chrétiennes amérindiennes. *

* Manuscrit reçu en avril 2017, accepté pour publication en novembre 2017.

Je remercie chaleureusement Véronique Boyer, Anath Ariel de Vidas et les relecteurs anonymes pour leur lecture attentive de ce travail et leurs commentaires judicieux.

Références citées

ANDRADE Susana

2005 « El despertar político de los indígenas evangélicos en Ecuador », *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, 22, p. 49-60.

BALANDIER George

1963 [1955] « Le messianisme Ba-Kongo en tant que “révéléateur” », in George Balandier, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, PUF, Paris, p. 417-487.

BOYER Véronique

2001 « Les Baniwa évangéliques parlent des missionnaires protestants : Sofia et ses successeurs », *Ateliers de Caravelle*, 18, p. 83-99.

2008 *Expansion évangélique et migrations en Amazonie brésilienne*, IRD, Marseille/Karthala, Paris.

46. Ces chiffres sont tirés du site officiel de l'institution (<https://faienap.wordpress.com/>, consulté le 19/10/2018).

CABRERA BECERRA Gabriel

- 2007 *Las nuevas tribus y los indígenas de la Amazonia. Historia de una presencia protestante*, Litocamargo Ltda, Bogotá.

CAPIBERIBE Artionka

- 2009 « Nas duas margens do rio. Alteridade e transformações entre os Palikur na fronteira Brasil/Guiana francesa », thèse de doctorat en anthropologie sociale, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 425 p.

CAPREDON Élise

- 2016 « Les Églises autonomes. Évangélisme, chamanisme et mouvement indigène chez les Baniwa de l'Amazonie brésilienne », thèse de doctorat en anthropologie sociale, EHESS, Paris, 672 p.

DUMONT Louis

- 1983 *Essai sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Seuil, Paris.

ELOY Ludivine et Cristiane LASMAR

- 2011 « Urbanização e transformação dos sistemas indígenas de manejo de recursos naturais: o caso do alto rio Negro (Brasil) », *Acta Amazonica*, 41 (1), p. 91-102.

FRESTON Paul

- 1996 « Breve história do pentecostalismo brasileiro », in Alberto Antoniazzi, Cecília Loreto Mariz, Ingrid Sarti, José Bittencourt Filho, Pierre Sanchis, Paul Freston, Rogério Valle, Rubem César Fernandes, Wilson Gomes (dir.), *Nem anjos nem demônios. Interpretações sociológicas do Pentecostalismo*, Petropolis, Vozes, p. 67-99.

GALVÃO Eduardo

- 1959 « Aculturação indígena no Rio Negro », *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, 7, p. 1-59.

GARNELO Luiza

- 2002 « Poder, Hierarquia e Reciprocidade. Os caminhos da política e da saúde no Alto Rio Negro », thèse de doctorat en sciences sociales, département d'anthropologie, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, 465 p.

Gow Peter

- 2006 « Forgetting Conversion. The Summer Institute of Linguistics Mission in the Piro Lived World », in Fenella Cannell (dir.), *The Anthropology of Christianity*, Duke University Press, p. 211-239.

JOURNET Nicolas

- 1995 *La paix des jardins. Structures sociales des Indiens curripaco du haut Rio Negro (Colombie)*, Institut d'Ethnologie, Paris.

LIMA Tânia Stoltze

- 1996 « O Dois e seu Múltiplo. Reflexões sobre o perspectivismo numa cosmologia tupi », *Mana*, 2 (2), p. 21-47.

LUCIANO Gersem José dos Santos

- 2011 *Educação para manejo e domesticação do mundo entre a escola ideal e a escola real. Os dilemas da educação escolar indígena no Alto Rio Negro*, thèse de doctorat en anthropologie, Universidade de Brasília, 370 p.

MONTERO Paula (dir.)

- 2006 *Deus da aldeia. Missionários, índios e mediação cultural*, Editora Globo, São Paulo.

OVERING Joanna et Alan PASSES (dir.)

- 2000 *The Anthropology of Love and Anger. The aesthetics of conviviality in Native Amazonia*, Routledge.

PABÓN Esteban Rozo

- 2013 « Remaking Indigeneity: Conversion and Colonization in Northwest Amazonia », thèse de doctorat en anthropologie et histoire, University of Michigan, 326 p.

POLLOCK Donald K.

- 1993 « Conversion and “Community” in Amazonia », in Robert W. Hefner (dir.), *Conversion to Christianity. Historical and Anthropological perspectives on a great transformation*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles, p. 165-197.

POMPA Cristina

- 2001 « Religião como tradução. Missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil colonial », thèse de doctorat en anthropologie, Universidade Estadual de Campinas, 453 p.

SANTOS GRANERO Fernando

- 2002 « The Arawakan Matrix. Ethos, language and history in Native South America », in Jonathan Hill et Fernando Santos Granero (dir.), *Comparative Arawakan histories. Rethinking language family and culture area in Amazonia*, University of Illinois Press, Urbana/Chicago, p. 25-50.

STOLL David

- 1990 *Is Latin America turning Protestant? The politics of Evangelical growth*, University of California Press, Berkeley.

TAMAGNO Liliana

- 2007 « Champ religieux et relations de pouvoir. Le pentecôtisme chez les Toba urbains en Argentine », *Anthropologica*, 49 (1), p. 125-135.

VILAÇA Aparecida

- 1996 « Cristãos sem fé: alguns aspetos da conversão dos Wari' (Pakaa Nova) », *Mana*, 2 (1), p. 109-137.
- 2002 « Missions et conversions chez les Wari'. Entre protestantisme et catholicisme », *L'Homme*, 164, p. 57-80.
- 2008 « Conversão, predação e perspectiva », *Mana*, 14 (1), p. 173-204.
- 2016 *Praying and preying. Christianity in Indigenous Amazonia*, University of California Press, Berkeley.

VIVEIROS DE CASTRO Eduardo

- 1992 « O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem », *Revista de Antropologia*, 35, p. 21-74.
- 1996 « Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio », *Mana*, 2 (2), p. 115-144.

WILLAIME Jean-Paul

- 2004 « Le statut et les effets de la conversion dans le protestantisme évangélique », in Sébastien Fath (dir.), *Le protestantisme évangélique, un christianisme de conversion : entre ruptures et filiations*, actes du colloque international [Iresco, EPHE Sorbonne, du 14 au 16 mars 2002, Paris], EPHE, Brepols, Turnhout, p. 167-189.

WRIGHT Pablo

- 2002 « L'“Evangelio” : pentecôtisme indigène dans le Chaco argentin », *Social Compass*, 49 (1), p. 43-66.

WRIGHT Robin

- 1998 *Cosmos, self and history in Baniwa religion. For those unborn*, University of Texas Press, Austin.
- 1999a *Transformando os Deuses*, vol. I. *Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*, Editora da Unicamp, Campinas.
- 1999b « O tempo de Sophie: história e cosmologia da conversão baniwa », in Robin Wright (dir.), *Transformando os Deuses*, vol. I. *Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*, Editora da Unicamp, Campinas, p. 155-215.
- 2004a *Transformando os Deuses*, vol. II. *Igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil*, Editora da Unicamp, Campinas.
- 2004b « As tradições proféticas e as cosmologias cristãs entre os Baniwa », in Robin Wright (dir.), *Transformando os Deuses*, vol. II. *Igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil*, Editora da Unicamp, Campinas, p. 377-402.
- 2009 « The art of being *Crente*. The Baniwa Protestant ethic and the spirit of sustainable development », *Identities*, 16, p. 202-226.
- 2013 *Mysteries of the Jaguar Shamans of the Northwest Amazon*, University of Nebraska Press, Lincoln/London.

WRIGHT Robin et Aparecida VILAÇA (dir.)

- 2009 *Native Christians. Modes and effects of Christianity among Indigenous peoples of the Americas*, Ashgate, Farnham.

XAVIER Carlos Leal

- 2013 « Os Koripako do Alto Içana. Etnografia de um grupo indígena evangélico », thèse de doctorat en anthropologie sociale, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Rio de Janeiro, 573 p.