



HAL
open science

Liens religieux et liens de voisinage : la formation d'une congrégation évangélique dans le sud du Pará

Véronique Boyer

► **To cite this version:**

Véronique Boyer. Liens religieux et liens de voisinage : la formation d'une congrégation évangélique dans le sud du Pará. Albaladejo C., Arnauld de Sartre X. & Guétat H. L'Amazonie brésilienne et le développement durable, L'Harmattan, 2005, 2-7475-8493-3. hal-01415665

HAL Id: hal-01415665

<https://hal.science/hal-01415665>

Submitted on 13 Dec 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

L'Amazonie brésilienne et le développement durable

Expériences et enjeux en milieu rural

Collection Recherches Amérique Latine

En amont de la coordination de cet ouvrage, un séminaire en janvier 2003 de la Maison des Sciences de l'Homme de Toulouse (axe « Territoires, Villes, Mobilités », atelier « Frontières et interdépendances » coordonné par M.C. Cassé, laboratoire Dynamiques Rurales) a servi de point de départ, sous le titre « Territorialités en mouvement et développement durable : l'apport méthodologique des fronts pionniers de l'Amazonie brésilienne » ; organisé par C. Albaladejo, X. Arnauld de Sartre et H. Guétat-Bernard, avec l'aide des laboratoires UMR Dynamiques Rurales de l'UTM-ENSAT-ENFA et l'INRA-SAD Toulouse, équipe Médiations, et avec la participation de M.C. Cassé, N. Angelos Menezes, L. Grandchamp, F. Pinton, B. Sourisseau, J. Picard, A. Simões, G. Diniz Guerra.

Cet ouvrage est publié avec l'appui de la Zone Atelier Amazonie du CNRS (Centre National de la Recherche Scientifique) : « Environnement et développement en front pionnier amazonien : étude de sites et analyse d'expériences pour une coévolution de l'agriculture familiale avec son environnement ».

Il a été fabriqué avec le concours de Monique Moralès (IRSAM, Université de Pau et des Pays de l'Adour) et de Raymond Badel (CNRS, UMR 5603).

Photo de couverture C. Albaladejo, 1997

© L'Harmattan, 2005

ISBN XXXXXXXXXXXX

Sommaire

Préface

Introduction : L'Amazonie, un terrain d'expérimentation du développement durable

Chapitre 1 : Situations de l'Amazonie

Première partie : Le développement durable à l'épreuve de sa mise en pratique, de la notion à l'apprentissage sur le terrain

Chapitre 2 : Les nouvelles politiques publiques de développement rural en Amazonie : quels apprentissages territoriaux ?

Chapitre 3 : Construction du territoire, développement durable et démocratie sur les fronts pionniers amazonien

Chapitre 4 : Ethnographie d'un projet de développement. Les frontières entre chercheurs et agriculteurs : l'échec d'une expérience d'introduction de la traction animale en tant que processus d'apprentissage social

Chapitre 5 : Ethnographie d'un projet de développement. La gestion concertée des ressources au niveau local en Amazonie Orientale : une utopie nécessaire ?

Chapitre 6 : Le paysage, un outil d'analyse des dynamiques spatiales

Deuxième Partie : Représentations et pratiques de l'espace par les paysanneries amazoniennes

Chapitre 7 : Populations traditionnelles : enquête de frontière

Chapitre 8 : Approche cartographique de l'intégration d'un territoire amazonien : la région Barreira Branca (Tocantins)

Chapitre 9 : Gestion de la fertilité des sols d'une localité en Amazonie. Les points de vue des paysans et des experts peuvent-ils se répondre ?

Chapitre 10 : Multipolarité des espaces de vie sur la frontière et construction sociale du territoire

Chapitre 11 : Diversité de l'agriculture familiale et évolution des fronts pionniers : la place des jeunes agriculteurs en question

Chapitre 12 : Ethnographie d'une communauté rurale. Réseaux religieux, liens de voisinage et participation syndicale : la formation d'une congrégation évangélique dans le sud du Pará

Bibliographie

Liste des sigles

Les auteurs

Tables

CHAPITRE 12
(ETHNOGRAPHIE D'UNE COMMUNAUTÉ)

Liens religieux et relations de voisinage
La formation d'une congrégation évangélique dans le sud du
Pará*

Véronique Boyer

Les représentants des organisations syndicales liés aux secteurs progressistes de l'Église catholique établissent généralement un lien plus ou moins explicite entre les difficultés de mobilisation des agriculteurs et l'essor du mouvement évangélique¹. À São João de Araguaia, une municipalité à l'est de la ville de Marabá dans une région tristement célèbre pour ses conflits fonciers violents et bien souvent meurtriers, la présidente du Syndicat des Travailleurs Ruraux semble, à l'instar de la plupart de ses collègues dans d'autres communes, en être convaincue. Les chiffres avancés attestent de toute évidence du succès du pentecôtisme parmi les habitants du Santo Antonio et de la Consulta, deux aires mitoyennes occupées par des *posseiros* avant d'être expropriées en 1985-86 par l'Institut National de la Colonisation et de la Réforme Agraire (INCRA), découpées en lots et attribués aux «sans-terre». La présidente estime que la moitié des 600 habitants du Santo Antônio, où elle réside, et pas moins de 60 % des 120 familles de la Consulta sont évangéliques, une tendance qui s'accroît avec le temps. L'un des délégués qui l'assiste assure pour sa part que certains habitants se sont désintéressés du mouvement syndical après leur adhésion aux églises évangéliques ou leur retour à la croyance². De ce point de vue, la constitution d'une congrégation pentecôtiste, avec une activité religieuse prenante pour garantir son «salut dans l'au-delà», leur a fait perdre de vue l'idée du bien collectif ici et maintenant.

Les données recueillies en juin et juillet 1997 confirment l'ampleur du phénomène pentecôtiste tout en venant nuancer certaines affirmations portant sur les effets corollaires de l'adhésion religieuse. Par exemple pour ce qui concerne la baisse supposée de la participation des évangéliques au

* Je remercie les organisateurs de l'ouvrage de leur lecture attentive d'une première version de l'article et leurs critiques constructives.

1. Pour une revue bibliographique de telles associations dans la littérature sociologique, je renvoie à Boyer, 1997.

2. Le terme croyant est souvent utilisé pour désigner les évangéliques.

syndicat, j'ai pu constater que le nombre de pentecôtistes présents lors d'une réunion au groupe scolaire du Santo Antônio était proportionnellement égal à celui des catholiques. Par ailleurs, quand les appréciations ne concernent plus les évangéliques en tant que catégorie de population mais des éléments nommément désignés, il est apparu qu'elles sont dans l'ensemble bonnes, les réserves exprimées à propos de certains d'entre eux étant sans rapport avec leur appartenance religieuse. Enfin, contrairement à ce que semble parfois supposer les dirigeants du syndicat, les catholiques ne le considèrent pas plus que les évangéliques comme un instrument de luttes politiques et de conquêtes sociales. En vérité, l'adhésion des uns comme des autres obéit à des raisons très pragmatiques : avoir accès au droit à la retraite, aux soins médicaux et à des prêts bancaires.

Je voudrais mettre en évidence la dynamique de formation des congrégations évangéliques en soulignant le sens de cette appartenance religieuse et la nature des liens noués. Pour des raisons de clarté, je limiterai la présentation au noyau fondateur de la congrégation du Santo Antonio, étant entendu que ces réseaux se prolongent au-delà, s'enrichissant ou s'appauvrissant au fil des entrées et des départs. Quelques éléments biographiques des principaux acteurs seront introduits afin de pouvoir replacer dans le contexte des trajectoires de migrations¹ le moment où ils situent leur adhésion au pentecôtisme. Ces données permettront également d'appréhender la place de chacun dans le groupe religieux en formation en soulignant les appuis trouvés dans les réseaux de relations antérieurs.

D'ores et déjà, on peut affirmer que, dans l'écrasante majorité des cas, l'adhésion des individus survient quand leurs conditions d'existence sont des plus problématiques. Il est aussi certain que le mouvement évangélique attire avant tout ceux dont la position dans le groupe local est la plus fragile. Les témoignages recueillis montrent que les artisans les plus fervents du groupe religieux sont tous ceux qui, pour une raison ou une autre, n'ont pas accès à la possession de la terre : ceci concerne évidemment les ouvriers agricoles mais aussi les femmes dont le nom n'est pas toujours porté sur le titre de propriété et les enfants qui travaillent pour le père.

Le terme «conversion» utilisé par les évangéliques laisse entendre qu'ils conçoivent leur adhésion religieuse sur le mode de la rupture. Pourtant le processus d'intégration à une congrégation est progressif. Après le moment précisément dit de conversion, quand le novice répond à l'appel du pasteur en déclarant publiquement «accepter Jésus comme son unique sauveur», vient celui du baptême dans les eaux qui en fera un membre à part entière de l'église. Une expérience très importante pour tout nouveau fidèle – sans que

1. Pour une analyse des stratégies de migrations familiales ou entre voisins, voir Roberto Araújo, 1993.

l'occasion en soit fixée par rapport aux deux événements précédents – est le baptême de feu quand le Saint-Ésprit «parlera en langue étrange» par sa bouche.

Or l'enthousiasme qui entoure la profession de foi initiale n'est pas toujours suivi d'une grande constance. Dans le cas du Santo Antonio, la plupart des enfants et des adolescents, qui avaient tous – ou à peu près – «parlé en langue», mais n'avaient pas été baptisés dans les eaux, s'étaient déjà éloignés quelques mois après la fondation de la congrégation, alors que je menais l'enquête de terrain. Quant aux adultes, certains peuvent décider de se détourner s'ils ne lisent aucun signe d'amélioration dans leur situation matérielle, ou si aucune fonction religieuse ne vient récompenser leurs efforts. La stabilité des congrégations est ainsi sans cesse remise en cause par la nature des engagements des fidèles, mais aussi, comme nous le verrons, par les stratégies individuelles et familiales.

Une première partie de l'article se propose de montrer la complexité du mouvement pentecôtiste, et la constante concurrence entre les Eglises, à partir de la présentation des diverses tentatives d'implantation à la Consulta et au Santo Antonio. L'exemple de la congrégation du Santo Antonio sera l'occasion d'examiner très concrètement la manière dont se constitue et s'organise un groupe religieux particulier et d'évaluer pour finir les effets de cette nouvelle appartenance sur l'insertion des individus.

1. Les premières tentatives d'implantation des Assemblées de Dieu

La plus grande Eglise pentecôtiste au Brésil¹ est l'Assemblée de Dieu fondée en 1911 à Belém, capitale de l'État de Pará². Bien que présente dans la ville de Marabá dès 1926, il lui faudra attendre plus de cinquante ans pour trouver dans «l'intérieur»³ un public de désespérés et de laissés-pour-compte à consoler, après l'échec des grands projets de colonisation des gouvernements militaires. C'est encore plus tard, à la fin des années 80, que les quelques pentecôtistes de la Consulta forment une congrégation⁴, et même après pour ceux du Santo Antonio voisin.

Ce déploiement est représentatif du mode de diffusion et de sédimentation du pentecôtisme, généralement des grandes villes vers les petites agglomérations, puis les hameaux et enfin les habitats dispersés. De fait, si la Consulta et le Santo Antonio se joutent, ils ont des caractéristiques d'occupation de l'espace légèrement différentes. Au Santo Antonio où les

1. Selon l'IBGE, en 1991, près de deux millions et demi de personnes se réclameraient de l'Assemblée de Dieu, soit environ 17 % des évangéliques brésiliens.

2. L'histoire de l'Assemblée de Dieu dans le Nord du Brésil est retracée par Cetrulo Neto, 1995.

3 «L'intérieur» désigne, au Brésil, les zones rurales, en particulier lorsqu'elles sont éloignées des villes.

4. Ils devaient parcourir auparavant une trentaine de kilomètres pour assister au culte.

habitants résident pour la plupart sur leurs lots¹, les distances ne facilitent pas un suivi des contacts comme à la Consulta où une bonne partie des habitants se sont regroupés dans un hameau près du fleuve. C'est là qu'échouent les nouveaux venus à la recherche de travail avant que d'autres migrations ne les entraînent plus loin.

Parmi eux, un homme dont on ne sait pas grand-chose si ce n'est qu'il se réclame de l'Assemblée de Dieu dite, dans la région, «de la Mission». L'ébauche de la petite congrégation qu'il veut organiser en 1987 se place dès le début sous le signe de la concurrence avec une autre Église, connue également comme Assemblée de Dieu mais qualifiée de Ministère de la Madureira² fondée à la fin des années 1960 à São Paulo par un pasteur dissident de la première.

L'homme de la Mission a en effet à peine eu le temps de faire quelques disciples qu'un évangéliste de la Madureira est introduit par le gendre d'un habitant de la Consulta, lui-même vicaire de cette Église³. Le second a dû se montrer plus convaincant que son rival puisqu'il parvient à débaucher l'un des premiers croyants de la Mission, qui y gagne le poste enviable de dirigeant de congrégation, une défection qui sera suivie d'autres. Le succès de la Madureira – 55 membres en 1987 – se révèle cependant de courte durée et en 1991 le dirigeant et sa femme se retrouvent seuls.

Une seconde tentative de la Mission se soldera cette fois-ci par la désertion du dirigeant au profit de la Madureira. L'épisode commence en 1991 quand un diacre de l'Assemblée de Dieu de la Mission arrive à la Consulta où il a acheté une terre. Il se présente comme le nouveau dirigeant, celui qui est officiellement chargé par le pasteur de s'occuper localement du groupe de fidèles. Les pentecôtistes qui s'installent à cette époque sur des lots du Santo Antônio se joignent à la petite congrégation fonctionnant à la Consulta. À l'exception d'un seul, tous sont des croyants déjà anciens.

C'est le cas de **Pedro**⁴, converti en 1976, qui occupe une position un peu à part. Respecté par ses coreligionnaires et considéré par la présidente du syndicat et le délégué du Santo Antônio comme extrêmement fiable, Pedro incarne la figure du sage désintéressé, honnête et responsable. Peu sensible aux honneurs et estimant la «mission trop lourde», il aurait décliné à plusieurs reprises la charge de dirigeant de congrégation. Il a également refusé la fonction de délégué syndical car, comme le dit l'une de ses

1. Depuis les premières attributions, les lots ont souvent changé de propriétaire, certains étant vendus à des voisins, d'autres cédés à de nouveaux arrivants.

2. Alors que la Mission consolide son expansion du nord vers le sud, la Madureira tente d'étendre son influence en remontant, à partir du point où a été consommée la dissidence, vers l'équateur.

3. Selon un ancien membre de la Mission, ce *presbitero* aurait été récompensé par la Madureira : «il a aujourd'hui en charge une Église riche de Parauapebas et gagne plus de 1 000 reais».

4. Tous les noms ont été changés.

voisines, «cela gênerait sa vie spirituelle». Sa conception religieuse des relations humaines l'obligerait à se maintenir loin des ressentiments qui ne manquent pas de s'accumuler à l'égard de celui qui s'implique dans les affaires du monde. Favorable à l'œcuménisme, Pedro a organisé une célébration catholique chez lui à l'occasion de laquelle il a parlé de «sa religion». Il semble se suffire à lui-même et prendra une part peu active dans la constitution de la congrégation actuelle de la Mission.

Encadré 5

1^{ère} tentative au hameau de la Consulta :

1987 : Arrivée d'un migrant venant prendre possession d'un lot qui tente d'organiser une congrégation de l'Assemblée de Dieu de la Mission.

Quelques mois plus tard : arrivée, à travers un réseau formé de liens religieux et familiaux, d'un évangéliste de l'Assemblée de Dieu de Madureira.

La plupart des fidèles de la Mission passent à la Madureira, mais peu à peu le groupe se désagrège.

2^{ème} tentative au hameau de la Consulta :

1991 : - Arrivée à la Consulta de João, propriétaire d'un lot et diacre de la Mission, et de sa femme.

- Arrivée au Santo Antonio de Pedro, propriétaire, et de sa femme, croyants de la Mission depuis 1976.

1992 :- Arrivée au Santo Antonio de Adalberto, propriétaire, et de sa femme, croyants de la Mission depuis 1977.

- Arrivée au Santo Antonio de Miguel, propriétaire, qui se convertit en 1993, et de sa femme réconciliée depuis 1987.

1995 :- João est accusé de vol, il passe à la Madureira. Les évangéliques du Santo Antonio refusent de le suivre

Pedro est né en 1947 dans le Maranhão à Barra do Corda. Sa mère était déjà croyante. En 1960, il accompagne ses parents à Imperatriz, puis à Açailândia où il se marie en 1975. Jusque-là, Pedro n'avait aucun «intérêt spirituel parce qu'il devait s'occuper de sa famille et n'avait donc pas le temps». Il se convertit pourtant l'année suivante, quatre mois après sa femme. Au début des années 1980, il se rend dans le *centrão* où il travaille une terre pendant cinq ans, puis passe un an dans une mine d'or du Xingu avant d'aller à Marabá. En 1989, il achète la terre du Santo Antônio sur laquelle il s'installe en 1991. Sa femme est employée par la mairie de São João, où elle est cantinière.

Un autre couple d'évangéliques de longue date s'établit au Santo Antônio en 1992. **Adalberto** et sa femme sont devenus croyants à la fin des années 1970. Comme la plupart des pentecôtistes, Adalberto souligne les

changements survenus depuis sa conversion : «j'ai travaillé sur la terre de mon grand-père, je n'ai pas étudié. Quand je me suis converti, ça a changé. J'ai commencé à étudier la Bible. Après l'esprit s'ouvre. Avant je ne savais que signer mon nom. On allait où il y avait un frère [de l'Église] à treize kilomètres du lot». Sa femme se plaint également de «parents qui ne l'ont pas laissée étudier». Convaincue que ses fils instruits ne sauraient entraîner sur un mauvais chemin leur mère analphabète, elle a pensé qu'il serait bon pour elle d'être croyante après qu'ils aient lu la Bible.

Le père et la mère sont tout particulièrement impressionnés par l'un d'eux qui réside à Belém depuis 1985. Évangélique convaincu, membre de la Mission, celui-ci se montre très critique à l'égard des positions politiques conservatrices de son Église. Il parle de l'influence qu'a eue sur lui une professeure d'histoire, fondatrice du Parti des Travailleurs de Marabá, de son engagement dans le mouvement étudiant, de son opposition au barrage de Tucuruí, de sa participation à la création d'un syndicat affilié à la CUT, ce qui lui a valu de perdre son emploi. Par ailleurs, il évoque la formation, difficile mais bien réelle, d'un mouvement évangélique de gauche (UNIPOP, MEP-Mouvement Évangélique Progressiste qui s'étend à partir de Belo Horizonte dans les années 1980) qui soutient les candidats du PT¹.

Adalberto est né en 1936 dans l'État d'Espírito Santos. Son père, alcoolique, abandonne la famille et sa mère meurt quand il a huit ans. Il part en 1957 dans l'État de Minas Gerais, à la frontière de Bahia, où il se marie l'année suivante. Deux ans plus tard, il retourne avec sa femme dans son État natal. Ils y resteront dix ans. Adalberto profite alors d'un camion affrété par un beau-frère de sa femme pour rejoindre la région de Marabá. Il obtient un lot sur la PA 150 près de Jacundá, mais il n'y a pas de route, pas d'école et c'est inondable : il vend en 1978 et se convertit la même année. Sa femme l'a précédé d'un an. La famille s'installe sur terre reçue de l'INCRA près de Tucuruí. Ils vont en 1988 à Marabá puis rejoignent en 1992 un autre de leurs fils au Santo Antônio où ils achètent un lot. Une vente illégale de bois sur ses terres qu'il soupçonne d'avoir été dénoncée à l'IBAMA par le syndicat l'en éloignera quelque temps.

Le lot voisin de celui de Pedro est occupé depuis 1992 par **Miguel**, qui a adhéré à la Mission en 1993, et sa femme, pentecôtiste depuis 1982. Contrairement à Adalberto, le mari affirme que son existence n'a guère été bouleversée par cette conversion : «les Catholiques disent qu'en devenant croyant, les gens deviennent orgueilleux parce qu'ils ne boivent plus, ne fument plus, ne dansent plus. Mais c'est la même vie. Je n'ai pas vu de

1. Sa femme est tout aussi atypique. Membre de la Congrégation Chrétienne, elle se définit en plaisantant comme une «croyante post-moderne que les bijoux, les vêtements voyants et le maquillage ne gênent pas».

transformation. C'est une vie humble, c'est bon». Cette formulation constitue moins une inversion du discours habituellement tenu (sur l'accès au savoir dont on a un exemple plus haut) qu'elle ne vient le compléter. S'adressant aux catholiques, elle vise à écarter l'accusation faite aux évangéliques de se croire supérieurs aux autres.

Né en 1930 à Grajaú (Maranhão), Miguel part en 1952 pour une mine d'or dans le Goiás où il reste jusqu'en 1957. Il travaille ensuite deux ans comme collecteur de noix du Pará sur les berges du fleuve Sororó, puis comme ouvrier agricole à Apinajé (Tocantins) de 1959 à 1962, date à laquelle il acquiert une première terre. Avec sa femme, épousée en 1971 à Apinajé, il achète en 1978 un lot à São Domingos qu'ils revendent en 1986 car la *malaria* et l'hépatite mettent en danger la vie de leurs enfants. Dès 1982, sa femme envisage de se «réconcilier», ce qu'elle fait en 1987 alors qu'ils habitent sur la commune de São Geraldo. La terre étant trop pauvre pour nourrir le bétail, ils décident de la vendre pour acheter au Santo Antônio en 1992. Deux neveux de sa femme très proches de l'Église catholique étaient là bien avant leur arrivée. L'une de ses soeurs, également catholique, vit sur les terres de la *fazenda* mitoyenne. Miguel travaille un autre lot, celui de sa fille aînée, une veuve de 24 ans vivant à Parauapebas, première croyante de la famille. Quatre enfants (entre neuf et 19 ans), tous pentecôtistes, habitent avec eux. L'aîné étudie à l'école du CAT.

Dans un premier temps, João se montre un dirigeant compétent et attentionné qui rend régulièrement visite aux anciens pentecôtistes et «assiste» les nouveaux dans la consolidation de leur foi. Il ne se contente pas d'administrer la congrégation de la Consulta ; il ouvre également un «travail» à la Vilinha, un hameau proche situé sur le territoire de la commune voisine de São Domingos do Araguaia.

Alors que tout semble aller pour le mieux, le pasteur de la Mission, qui habite à São Domingos¹, convoque sommairement João. Il a en effet appris que le dirigeant n'honore pas ses dettes, ou pire qu'il aurait vendu des biens ne lui appartenant pas. Au terme d'une entrevue difficile, les deux hommes ne sont parvenus à aucun accord. En mai 1995, João reprend contact avec la Madureira qu'il avait fréquentée en 1984 lors de son séjour à Parauapebas. La hiérarchie de cette Église l'accueille bien volontiers et lui accorde même une promotion : c'est désormais en tant que vicaire (*presbítero*) de la Madureira, un titre qui lui donne le droit de célébrer la communion, que João agira à la Consulta.

Il lui faut à présent convaincre les membres de la congrégation de le suivre. Connaissant l'ascendant de Pedro sur les autres croyants, João lui

1. Le pasteur est responsable de deux communes : São Domingos et São João, où se trouvent le Santo Antônio et la Consulta.

rend visite en lui promettant une charge et, selon l'intéressé, des avantages matériels. Comme Pedro l'éconduit poliment, João se rend chez Miguel qui refuse tout aussi fermement. Le dirigeant a beau expliquer que les pasteurs de la Madureira sont plus attentionnés que ceux de la Mission, et qu'il souffre de la jalousie de certains, il a peu de succès auprès des évangéliques de longue date. Il est vrai que les accusations à son égard semblent confirmer la réputation qu'a la Madureira dans la région de se montrer peu scrupuleuse dans le choix de ses dirigeants. En revanche, les croyants convertis par João, qui résident pour la plupart à la Consulta, le suivront et le temple de la Madureira sera inauguré en janvier 1997.

En 1995, la congrégation de l'Assemblée de Dieu de la Mission se trouve une fois de plus sans dirigeant et les croyants du Santo Antônio se replient sur leurs terres. Car, hormis quelques individus esseulés encore fidèles à cette Eglise, depuis la désertion de João, la Consulta paraît le fief de la Madureira.

Ces deux tentatives montrent clairement la lenteur et les difficultés du processus de constitution d'un noyau religieux stable. Il convient également de noter la différence de comportement entre les évangéliques de longue date ancrés dans leur foi et liés à une Eglise particulière, indépendamment d'une représentation de celle-ci auprès d'eux, et les nouveaux convertis d'abord attachés à celui qui les a gagnés au pentecôtisme et prêts à le suivre s'il change de dénomination ou fonde sa propre Eglise.

Le fractionnement du mouvement est une caractéristique de la nébuleuse évangélique, dans sa version pentecôtiste ou non. Maintes Eglises dites traditionnelles se sont ainsi scindées quand des fidèles ont voulu introduire des pratiques pentecôtistes. La première Assemblée de Dieu a elle-même été constituée, à l'initiative de missionnaires étrangers, par un groupe dissident de fidèles de l'Eglise Baptiste. Par la suite, elle n'a cessé de connaître des scissions au fur et à mesure de son expansion vers le *Nordeste* et le sud du pays, par exemple lorsque des dirigeants ne se sentant pas reconnus à leur juste valeur décidaient de créer une Eglise. La diversification du mouvement a aussi été renforcée par l'implantation de nouvelles dénominations sur le sol brésilien.

Pendant longtemps, le faible peuplement et la démesure du territoire amazonien ont permis aux différentes Eglises d'adopter implicitement des stratégies d'évitement, l'une s'établissant à bonne distance de l'autre. Ce contexte où le seul adversaire était le catholicisme change à la fin des années 1970 lorsque les flux migratoires deviennent importants. Dans le flot des migrants venus de l'ouest et du sud se trouvent des évangélistes qui se disputent, dans un même espace, les fidèles au nom des dénominations.

Certaines, comme dans le cas étudié, portent encore le nom de l'Église originelle, en renvoyant la différence au second plan du «ministère».

Les évangélistes ne sont cependant pas toujours officiellement mandatés, ni même appuyés par des Églises constituées. Ce sont des migrants parmi d'autres qui improvisent leur «mission» au gré des événements, le plus souvent à la défaveur d'autres possibilités d'ascension sociale et de réussite économique. En faisant valoir auprès d'une Église le nombre d'âmes gagnées à la Croyance – quitte à débaucher celles qui ont déjà été «sauvées» par une autre dénomination¹ –, ils négocient ensuite leur intégration à la hiérarchie religieuse d'une institution. Nous avons vu comment le transfert de sa clientèle religieuse par João lui a permis d'améliorer son statut en changeant d'Église ; nous considérerons à présent le rôle essentiel de l'un de ces migrants les plus démunis dans la mise en relation durable au plan religieux de croyants jusque-là isolés.

2. La formation de la congrégation du Santo Antonio

Le pasteur de la Mission à São Domingos réagit rapidement à ce qu'il tient pour un coup bas, voire pour une trahison. Il fait appel à un jeune diacre qui s'est présenté à lui peu de temps auparavant, comme le fait tout croyant en changeant de lieu de résidence.

Né à Imperatriz en 1962, **Francisco** s'est converti peu après sa femme en 1987 et il a une certaine expérience du fonctionnement des congrégations puisque ce diacre a secondé pendant trois ans le dirigeant d'une congrégation à Marabá. Une maladie – la lèpre – lui a valu d'être renvoyé du supermarché où il travaillait. Depuis, dit-il, il ne veut plus travailler «pour le monde» et souhaite se «spécialiser dans le service d'évangélisation».

Le pasteur lui propose de prendre la succession de João et s'engage à lui verser cinquante reais² par mois jusqu'à ce que la congrégation puisse subvenir à ses besoins. Francisco accepte l'offre et, en juin 1995, il s'installe avec femme et enfants dans le hameau de la Vilinha où il reste encore quelques membres de la Mission. Quatre ou cinq mois passent, le temps de se familiariser avec ses ouailles, avant que Francisco ne réponde à l'invitation des douze évangéliques de la Mission résidant à la Consulta que João n'a pas entraînés avec lui à la Madureira.

Le mois suivant, en décembre 1995, Francisco rend visite à l'institutrice du hameau qui l'incite à contacter les croyants du Santo Antônio, et en particulier Pedro. Le diacre y va, s'égare et aboutit chez Miguel qui l'accompagne jusqu'au lot de Pedro. Au cours de leur conversation, ce

1. Voir à ce propos Boyer, 2001.

2. Environ quinze euros.

dernier lui parle d'une famille voisine isolée et sans assistance. Il pense surtout à la femme, fidèle depuis longtemps à l'Église baptiste traditionnelle¹, qui fait seule ses prières depuis que son mari et ses deux filles se sont «éloignées».

L'abandon auquel Pedro fait allusion est «spirituel» car, pour le reste, la famille est loin d'être esseulée. **Joana**, toujours gaie et souriante, apprécie la compagnie et sait l'entretenir. Le mari, **Maurício**, est un homme énergique et bon vivant qui aime être informé et discuter de tout avec tous. Respecté mais aussi craint pour ses emportements, il est l'un des rares propriétaires du Santo Antônio que la présidente du syndicat vouvoie.

Maurício, né en 1949, et sa femme sont tous deux natifs de Linhares (Espírito Santos). Ses grands-parents croyants l'ont pris avec eux quand il est devenu orphelin. Il se marie en 1974 et fréquente avec Joana une église de la Convention Baptiste Brésilienne. En 1979, ne résistant plus «à la vanité du monde», il s'éloigne de l'Église. En 1987, ils quittent Linhares pour le sud de l'État de Bahia où son patron a acheté une propriété. En 1990, ce dernier lui propose de construire le «siège» de l'une de ses *fazendas* qui jouxte le Santo Antônio. En 1991, Maurício y achète son premier lot, en acquiert un autre en 92, puis un troisième. Deux de ses filles résident sur ses terres. La première, âgée de 28 ans, a des enfants d'hommes différents que sa mère élève. Sa soeur vit avec un «incroyant» qui travaille comme ouvrier agricole pour son père.

Peut-être Francisco a-t-il appréhendé la réaction du maître de maison, peut-être a-t-il estimé avoir déjà suffisamment d'âmes à s'occuper ? Toujours est-il qu'il ne s'est pas présenté chez Maurício, se contentant d'administrer les fidèles de la Vilinha et de la Consulta.

La situation va changer en 1996 quand arrive un homme récemment converti qui n'a ni terre, ni parents et dont l'histoire est faite d'errances et de frustrations. La succession d'échecs a eu raison de la combativité de **Tenório** et de son optimisme quant aux possibilités d'amélioration de ses conditions d'existence ici-bas. Depuis sa conversion en 1994, il n'attend plus que la Parousie. Comme le dit le délégué syndical, Tenório «ne veut pas de terre parce que Dieu est sur le point d'arriver». Et il déploie autant d'énergie à convaincre les autres de l'immanence du jugement dernier qu'il en mettait dans ses luttes antérieures.

1. Contrairement aux Églises pentecôtistes, l'Église Baptiste traditionnelle n'accepte pas la manifestation des dons du Saint-Esprit.

Tableau 10 – Formation de la congrégation du Santo Antonio

Nom	Date de l'adhésion au mouvement évangélique	Début de la participation à la congrégation	Date d'arrivée au Santo Antonio
Francisco s'installe à la Vilinha	1987	La Mission a officiellement un dirigeant	Juin 1995
Paulo	1993	1995	1995
Décembre 1995 : Prise de contact avec les croyants du Santo Antonio			
Miguel et Sa femme	1993 1982	12.95	1992
Pedro et sa femme	1976	12.95	1989
Adalberto et sa femme	Fin 1970	12.95	1992
Tenório et sa femme	1994	07.96	1996 à la Consulta 01.97 au Santo Antonio
À partir de juillet 1996 : nombreuses adhésions			
Edineuza	06.96	08.96	1994
Joana	1974 à la Baptiste	08.96	1991
Mari de Edineuza	11.96	11.96	1994
Alberto et sa femme	12.96	12.96	1992
Décembre 1996 : Paulo nommé diacre			
Ouvrier de Maurício	02.97	02.97	1992
la mère d'Alberto	12.96	02.97	1992
Maurício	1975, s'éloigne en 1979	02.97	1991
Juin 1997 : Réalisation du premier baptême Tenório est nommé diacre			
Premiers désistements, premières dissensions			

Né dans le Piauí en 1949, **Tenório** grandit à Lago da Pedra (Maranhão). Au début des années 1970, dans la région de Marabá, il épouse une femme atteinte d'épilepsie. Leur premier enfant naît aveugle et décède aussitôt. En 1975, sa femme met au monde une petite fille que Tenório ne reverra pas à son retour de la mine d'or de Palestina. En 1977, il assiste impuissant à la mort de sa femme et d'un autre enfant pendant l'accouchement. Après un séjour au Maranhão d'où il revient en mai 1980, il va à Serra Pelada, puis sur la PA 70 (entre Xinguara et Redenção) où il a des parents et travaille pour un *madeireiro*. Il passe un temps dans une mine d'or de São Félix, se fait

détrousser et, en 1984, rejoint sa famille à Curionópolis. Au contact de deux de ses soeurs devenues croyantes de l'Assemblée de Dieu, Tenório commence à écouter des programmes évangéliques émis en portugais par la radio équatorienne. Il prend aussi l'habitude de se promener avec la Bible sous le bras et se lance dans de grandes discussions avec son beau-frère converti.

En octobre 1985, à la mine de l'Anta près de Curionópolis, il se met en quête d'une épouse : «j'avais de l'argent et pas de femme, alors je dépensais. Les femmes voulaient seulement l'argent. Je me suis agenouillé et j'ai demandé une femme à Jésus. Pour moi, vivre avec quelqu'un était un système de prospérité». Il rencontre une femme récemment relevée de couches qui lui «semble de bonne taille pour produire des enfants ; il va en sortir une bonne race. Il faut lui donner un bain de civilisation». Cette cuisinière a eu son lot de malheurs ; elle n'a pas connu son père, sa mère est morte quand elle avait treize ans et elle n'a jamais été à l'école. Pour la convaincre, Tenório lui promet seulement d'unir leurs souffrances : «tu es vraiment pauvre. Si tu m'écoutes, on souffrira ensemble».

La chance semble dans un premier temps lui sourire, mais, au moment de quitter la mine, son patron garde son l'or. Tenório porte plainte en justice, reçoit des menaces de mort, et finit par suivre à contrecœur le conseil de ses soeurs : «laisse cette dette à Jésus ; tu en obtiendras bien plus au ciel» (*«cede essa conta para Jesus ; tu vas te lucrar no ceu»*). Il estime toutefois que «ce n'est pas encore l'heure» de se convertir.

En 1986, il rejoint une invasion à Eldorado de Carajás mais n'obtient rien car, en 1989, les lots seront attribués uniquement aux habitants de la commune. L'année suivante, de retour à Curionópolis, Josa devient croyante. Tenório est contraint de travailler à nouveau pour les autres ; il abat les arbres et prépare des prés pour l'élevage du bétail. En 1993, le couple s'est installé dans une autre aire d'invasion, sur les berges du fleuve Sororó. Mais le moral de Tenório est au plus bas : il boit et «s'abandonne à la tristesse». Il cherche alors du réconfort auprès d'un «frère» et se convertit en mai 1994.

En arrivant à la Consulta, Tenório recherche la compagnie des croyants car «les seuls parents qu'il a ici sont les frères dans la foi», et puisque la Mission est absente du hameau, le couple fréquente un temps l'église de la Madureira. Mettant désormais toute son énergie au service de sa nouvelle foi, il interroge inévitablement tout un chacun sur ses convictions religieuses. Quand il travaille chez les uns et les autres comme journalier, il ne perd pas une occasion de prêcher l'Évangile aux autres employés, voire aux fils des patrons. Parmi ceux-là, le jeune **Paulo** qui, après avoir tenté sans succès sa chance à Marabá, est revenu chez son père en mars 1995. La ferveur de l'ouvrier agricole trouve un écho chez cet aîné d'une fratrie de

sept enfants qui s'est converti deux ans plus tôt dans la petite ville où il étudiait. Il informe Tenório de l'existence d'une congrégation de l'Assemblée de Dieu de la Mission, lui parle du dirigeant auquel il est très lié et lui conseille d'aller rendre visite aux croyants du Santo Antonio.

Or Tenório rencontre à la même époque un ouvrier agricole qui, depuis 1994, habite précisément au Santo Antônio sur les terres d'un propriétaire.

Cet homme, né en 1962 dans le Maranhão, est le fils d'un premier mariage du délégué syndical et président de l'Association des habitants de la Consulta. Vingt ans plus tard, il rejoint son père à Brejo Grande, puis le suit à la Consulta en 1987. Il y connaît sa femme, née en 1971 dans le Ceará, qui a suivi ses parents venus rejoindre un de leurs gendres. Ils se marient l'année suivante tandis que les parents de la femme repartent.

Plus encore, la femme de cet homme vient de se convertir à Marabá en juin 1996, alors que l'un de leurs trois enfants souffrait de pneumonie. Des «frères» qui visitent hôpitaux et prisons à la recherche de nouveaux convertis l'ont soutenue dans l'épreuve ; **Edineuza** fait un pacte et, comme l'enfant guérit, elle «décide de servir le Seigneur». Leur foi commune rapproche Tenório et Edineuza qui introduit celui-ci chez sa voisine, Joana, où elle va tous les jours chercher du lait pour ses enfants. Tenório fréquente la maison de Joana, connaît ses filles, travaille pour son mari, Maurício.

Joana l'entretient de sa foi constante, de celle – passée – de ses filles et de son mari, et elle le présente au petit groupe évangélique du Santo Antonio : Pedro, Miguel et Adalberto. De son côté, Tenório lui parle de la congrégation de la Vilinha, du dirigeant Francisco, et de la nécessité pour elle de se rallier à l'Assemblée de Dieu de la Mission. En gage de bonne foi, il lui propose d'amener chez elle le jeune Paulo qui, à son tour, convaincra Francisco de l'accompagner chez Joana, le mois suivant. Il s'est ainsi écoulé pas moins de huit mois entre le moment où Francisco entend parler de Joana par Pedro et le moment où il consent à marcher six kilomètres pour la rencontrer en août 1996.

Une appartenance religieuse commune ne constitue pas un terreau suffisant pour l'établissement de liens privilégiés entre les croyants. Aucun de ceux du Santo Antonio ne voyait là un motif suffisant de rassemblement. Ils ne pensaient pas plus à se précipiter à l'église, située à quelques kilomètres de chez eux, pour assister au culte. Il a fallu un patient travail de sollicitation, rappelant l'importance de la participation religieuse et surtout la valeur de la présence de chaque interlocuteur, pour que les voisins deviennent des «frères» et des «sœurs».

De l'avis de tous, Tenório, un homme sans fonction religieuse officiellement attribuée par une église, a joué un rôle fondamental dans la constitution de cette congrégation. Par comparaison, le représentant local de

l'Assemblée de Dieu de la Mission s'est montré un personnage effacé se contentant de récolter les fruits du travail du premier sans jamais beaucoup s'impliquer. Paradoxalement, la qualité d'ouvrier agricole de Tenório, en même temps qu'elle le mettait à la merci des besoins en main-d'œuvre des petits propriétaires, l'avantageait par rapport à Francisco. Car aller chez quelqu'un sans être invité, même s'il est croyant et soi-même mandaté par une église, c'est accepter d'être vu comme celui qui sollicite et non pas comme celui qui vient secourir. Tenório, à l'écart de ces enjeux de statut, a permis au fil de ses déplacements et de ses prêches enflammés, de formaliser une demande à laquelle le dirigeant a pu répondre sans perdre la face. Il apparaît déjà – et la suite du texte le confirmera – que ses interlocuteurs les plus réceptifs sont des individus en situation de dépendance, en particulier les femmes et les enfants.

3. La vague de conversions

Pour fêter l'événement, Edineuza demande au dirigeant de célébrer un culte devant sa baraque, à proximité de la maison de Joana. Dès lors, les conversions plus ou moins définitives ou les réconciliations vont se succéder. Joana et ses filles se montrent des recrues de talent et leur maison vit au rythme des obligations religieuses des femmes et de leurs enfants. Car la grand-mère installe les petits sur un banc pendant qu'elles lisent à haute voix des versets de la Bible, chantent des hymnes et prient.

Ne ménageant pas leur peine, elles présentent tous les voisins au dirigeant. Parmi ceux-là, se trouve **Alfredo**, que Francisco complimente sur sa tenue. Comme lui, d'autres déclarent avoir été sensibles à des propos sur leur mise. Le dirigeant l'assure en effet «avoir déjà l'allure d'un croyant, ne lui manquant plus que de se convertir. Car le croyant peut être pauvre, mais il ne se promène pas sale. Parce que cela ne plaît pas à Dieu». Le soir de Noël, Alfredo et sa compagne rejoindront le petit groupe de croyants.

Alfredo, né à Marabá en 1962, décide en 1985 de tenter sa chance dans une invasion près du fleuve Vermelho avec sa première femme, évangélique, et ses enfants. Il la quitte quand il rencontre, en 1991, sa compagne actuelle, née dans le Maranhão en 1978. En 1992, Alfredo vend sa terre et achète avec sa mère le lot du Santo Antônio. L'opinion du délégué syndical sur Alfredo n'a pas changé depuis sa conversion: «Il continue pareil, toujours un peu à côté de la plaque».

Toujours en décembre, une croyante mise en confiance par l'une des filles de Joana qui lui vante les qualités de l'actuel dirigeant, indique à Francisco le lot de Adalberto, l'un des évangéliques de longue date. La maisonnée de ce dernier va grossir à son tour les rangs des membres d'une congrégation assez importante, à présent, pour se doter d'un début

d'organisation formelle. Ce mois-là, le jeune Paulo est nommé auxiliaire par le dirigeant, une façon de le remercier d'avoir si bien joué les médiateurs.

Francisco est de plus en plus sollicité grâce à Tenório qui persiste à prêcher la bonne parole à ceux qui l'emploient, et à leurs fils qui se montrent séduits par sa ferveur sans faille. Non seulement les croyants de longue date trop contents de contribuer au regain d'animation mais des catholiques lui demandent de venir célébrer le culte chez eux, «pour faire plaisir aux enfants». Les enfants et les adolescents des familles proches participent avec joie à ces cérémonies qui rompent la routine, se prennent au jeu des chants et des témoignages tantôt ennuyeux, tantôt exaltés, et finissent par se convertir en entraînant parfois leurs parents.

La grande majorité de ces nouveaux convertis aiment à souligner qu'ils étaient peu favorables aux évangéliques : «Je les détestais, leur bruit, tout ça m'écœurait». Une autre femme commence son récit en disant son hostilité envers les croyants : «je trouvais que c'était une bande de boucs dévergondés (*bodes sem vergonha*) avec leurs cris». Leur opinion aurait progressivement changé en assistant à ces cultes «très populaires» : «le premier culte, j'ai eu envie mais je n'ai pas accepté. Le second, mon cœur le demandait mais je n'ai pas voulu parce que je fumais. Le troisième j'ai accepté».

Tenório, qui se débattait en décembre dans de telles difficultés qu'il pensait quitter la Consulta, voit en janvier sa situation personnelle s'améliorer. Une femme des environs, dont les deux fils adolescents se sont convertis, l'autorise à construire une baraque sur sa terre au Santo Antônio, à proximité de celle de Joana e Maurício, comme l'ont fait Edineuza et son mari. Sa femme se joint d'ailleurs à cette dernière pour aller chercher le lait que leur offrent leurs voisins plus fortunés.

Le 22 du même mois, l'employé de Maurício «accepte Jésus» à son tour en affirmant avoir à présent l'assurance du Salut et se sentir libéré de «beaucoup de choses : des ivrognes, des fêtes dangereuses...» Cet homme analphabète s'isole chaque soir dans le cellier et, à la lueur d'une lampe à huile, lutte (*peleja*) pour parvenir à lire la Bible.

À 17 ans, il quitte le Maranhão avec son beau-frère pour Palestina et Redenção. La *malaria* les oblige à rebrousser chemin au bout de trois mois. L'année suivante, il retourne seul dans le Pará où il assiste à quelques cultes évangéliques. En novembre 1992, Maurício, dont le fils a épousé l'une de ses cousines maternelles, lui propose de travailler pour lui. Au bout d'un an, il part à Ubá, un hameau à la limite des communes de São João et São Domingos où il se marie religieusement. En juillet 1996, il revient seul chez Maurício.

La réconciliation de son patron et du fils aîné de celui-ci, ainsi que la conversion de la mère de Alberto ont lieu quelques semaines après, en février 1997. Maurício se montre extrêmement prolix sur son expérience dans le monde et sur son retour parmi les croyants. Il interprète son éloignement comme la conséquence de sa nature humaine, inconstante et sensible aux tentations, sans que sa foi en Dieu ait jamais été ébranlée. La prise de distance d'avec les évangéliques n'aurait pas en effet signifié qu'il doutât de la justesse de leur position. Pour preuve, il assure de son admiration pour sa femme toujours restée sur le droit chemin, qui trouvait la force de «se taire et de s'humilier» :

«Je me suis converti parce que j'ai trouvé ça beau. Je crois que je suis né pour être croyant. Je me suis éloigné à cause de la vanité du monde. Mais je n'ai pas laissé Jésus. Je faisais ça en cachette. J'aimais avoir une femme croyante à la maison et j'en cherchais d'autres hors de la maison. Un homme n'aime pas les femmes qui collent, qui surveillent. Mais j'ai toujours pensé que Joana avait raison et que j'avais tort.»

De façon très adroite, il laisse entendre que cette période passée «dans le monde» donne davantage de poids à son choix présent que la permanence dans le giron évangélique d'un croyant plus constant. Car, de son point de vue, ce retour s'effectue en connaissance de cause des plaisirs, des codes et les usages des mécréants auxquels il renonce. Son comportement, juré certains, aurait du reste beaucoup changé «depuis sa réconciliation. Il était tendu, maintenant il a la paix, il est serein. Il se lève à l'heure qu'il veut, et dort de même». Lui-même affirme :

«Quand on croit, on ne se préoccupe plus. Si je me préoccupe trop, qu'est-ce que je vais avoir ? Rien. Chaque chose a son heure. La Bible dit même qu'on ne doit pas être croyant à outrance, trop saint, sinon on gêne les autres. On doit être au centre. La différence avec les catholiques, c'est que les croyants se repentissent tous les jours. Ce sont des imparfaits pardonnés ; le catholique, lui, n'est pas pardonné.»

Son discours est celui d'un petit propriétaire à peu près assuré de nourrir tous les jours sa famille. Sa croyance lui donne une certaine tranquillité d'esprit sans le détourner de la vie pratique. Maurício ne prétend pas à la perfection du saint, il doute même de ceux qui prétendent l'atteindre. Il se méfie d'ailleurs des «croyants d'apparence – *de capa* – qui ne se convertissent pas complètement, qui se croient meilleurs, qui parlent des autres»¹. Les conséquences de son adhésion religieuse sur sa vie quotidienne ont peu à voir avec l'investissement de son employé qui, à 25 ans passés,

1. Le «croyant d'apparence» est un personnage récurrent qui correspond à une catégorie d'accusation mais permet parfois aussi d'ordonner le récit d'une histoire singulière. Voir Boyer, «Comment un soldat du caoutchouc devient pasteur ou les pérégrinations d'un nordestin en Amazonie brésilienne», à paraître.

s'acharne à décrypter les lettres du message biblique. Sans commune mesure non plus avec la conversion d'un Tenório désespéré, tentant par un acte de foi d'annihiler sa souffrance, de se retrancher du monde au point de «ne plus vouloir de terre», comme le rappelle le délégué syndical. Ce dernier attend la fin de ce monde et se projette déjà dans l'autre ; le second acquiert un savoir qui devrait lui donner la force de continuer ; le premier y trouve le moyen d'asseoir sa position.

Grâce à l'énergie déployée par sa femme, la maison de Maurício est en effet devenue un pôle d'attraction important pour les activités rituelles. Le Cercle des femmes, que dirige l'une de ses filles sur indication du dirigeant, s'y tient les mardi, jeudi et samedi matin. L'école dominicale et la veillée, le jour de la communion (le quatrième samedi de chaque mois), y sont également réalisées. Quant aux cultes des hommes, ils ont également lieu le vendredi chez lui. La mère et les filles ne se contentent pas de recevoir ; elles se sont également taillées une réputation de chanteuses qu'elles honorent dès qu'on les y invite.

Le dévouement de Tenório est récompensé après que son union soit légalisée, en mai 1997, grâce à la fille de l'un de ses employeurs, présidente de la chambre municipale de São João do Araguaia. L'opinion du groupe sur le mariage est ambivalente – certains considérant que «ça plaît à Dieu qu'on obéisse aux lois des hommes» mais aussi «qu'on ne peut obliger personne parce que cela aussi est de la volonté de Dieu». D'une façon générale, il est entendu que «ne pas être marié ne gêne pas trop car cela ne sert que pour communier et pour avoir une charge» dans l'église. Or Tenório est avide de la reconnaissance que lui conférerait une fonction religieuse. Légalement marié, il peut devenir officiellement auxiliaire de congrégation et accompagne le dirigeant lors de sa visite mensuelle au pasteur à São Domingos.

Juin est le mois de deux grands événements. Tout d'abord, le premier baptême dans les eaux est réalisé : Edineuza et son mari, Tenório et sa femme et deux autres personnes sont maintenant membres à part entière de la congrégation. Deux jours plus tard, le dirigeant célèbre le mariage d'une fille de Maurício avec un fils de Adalberto. Les voisins catholiques ont été conviés, mais rares sont ceux qui répondent à l'invitation. Le culte sera l'occasion de nouvelles réconciliations, même si dans le même temps d'autres s'éloignent sous divers prétextes.

Selon le dirigeant, la congrégation compte maintenant une soixantaine d'adultes. Bien que tous ne s'acquittent pas régulièrement de la dîme, le groupe parvient à réunir cinquante à soixante reais par mois. Le dirigeant garde 10 % de cette modeste somme et remet le reste au pasteur de São Domingos. Il envisage de bâtir une église dans son hameau mais les

évangéliques du Santo Antônio contestent cette décision car la Vilinha est loin de chez eux. En dépit du respect qu'inspire sa fonction religieuse, Francisco a souvent du mal à s'affirmer face à des hommes habitués à commander, tels Maurício, d'autant que d'autres, comme Tenório, se tiennent prêts à prendre sa place. De discrètes critiques percent, certains objectant que le dirigeant «est fort et sain à présent et qu'il pourrait travailler en attendant que les croyants aident» ou qu'il obtienne le poste de professeur par la mairie auquel il prétend. Cela est en partie la conséquence de sa personnalité très terne mais aussi du fait qu'il dépend entièrement de la bonne volonté, et des faibles moyens, des membres de la congrégation pour sa subsistance, bien plus qu'un pasteur installé en ville qui prélève la dîme sur une population plus importante.

Tissés inlassablement par un homme à la marge (Tenório), les liens entre les membres de la congrégation finissent par converger vers un propriétaire plus aisé. De ce fait, Maurício se trouve au centre d'un ample réseau où se mêlent inextricablement affinités religieuses, liens de parenté, rapports de voisinage et relations de travail, les uns renforçant, modifiant, contrebalançant les autres.

Comme lui, la plupart des chefs de famille sont les derniers à rejoindre le groupe pentecôtiste, alors que la maisonnée vit déjà au rythme des prières faites par la femme et les enfants, afin de retrouver leur position dominante, voire dans une tentative de coopter les nouveaux réseaux formés. Cette tendance du «plus faible» à adhérer avant le «plus fort» peut être observée non seulement dans le cas des femmes et de leurs maris ou des ouvriers et des patrons, mais aussi dans celui des enfants et des parents. Le religieux serait-il un domaine habituellement délaissé par les dominants qu'ils investiraient pour rebondir, mieux armés, et modifier certaines dimensions de l'ordre social ? Pour séduisante qu'elle soit, une telle hypothèse, outre le fait de tomber dans un fonctionnalisme réducteur, ne rendrait pas compte de l'extrême diversité des motivations avancées par les intéressés : de la rébellion au refuge, en passant par le pur divertissement, la simple curiosité et le désir de suivre une carrière, fut-elle religieuse.

La participation religieuse permet très certainement de renforcer une sociabilité locale mais la cohésion établie sur cette base reste très fragile comme en attestent les matériaux présentés maintenant. L'autorité dont jouit le dirigeant n'est pas à la hauteur de ce que son statut laissait pressentir, et il peine à incarner la figure d'un conciliateur.

4. La dignité, l'entraide et le conflit

Tous les évangéliques, qu'ils soient anciens ou récents convertis, réconciliés ou toujours fidèles, insistent sur la qualité des relations nouées au

sein de la congrégation et sur la considération dont chacun ferait preuve à l'égard de l'autre – «être croyant, c'est avoir du respect pour soi-même et pour les autres» ou encore «quand on est croyant, on doit affirmer clairement son point de vue sans se bagarrer». L'amélioration des relations de voisinage trouverait sa source dans l'observance des interdits religieux, le principal étant la prohibition de l'alcool : «Je peux frapper à la porte des voisins, et personne ne me demande si je suis ivre. Il y a plus d'unité, plus de confiance», disait l'un d'entre eux. Cette confiance donnée *a priori*, en raison d'une appartenance religieuse commune, va de pair avec une revalorisation de l'image de soi : «Je ne me mets plus en colère quand j'ai des problèmes avec les voisins, ça change la vie. Je suis une personne meilleure que je ne l'étais». Certains individus, assurent les évangéliques, se connaissant jusque-là de vue commencent à «se fréquenter» régulièrement après leur adhésion. Les liens se resserrent dans les domaines les plus divers et des échanges de savoirs ont lieu. Une femme apprend aux autres à faire du savon tandis qu'une seconde montre ses talents de couture. Quelques-uns se sentent encouragés à apprendre non seulement à lire, mais aussi à argumenter : d'innombrables anecdotes circulent qui racontent comment un catholique désemparé aurait été réconforté par un pasteur affable, ou comment un évangélique sans instruction formelle aurait eu le dernier mot face à un curé arrogant.

Cette représentation d'un univers plus sûr et plus solidaire que les pentecôtistes revendiquent pour eux-mêmes rompt avec une réalité difficile où les infrastructures routières, sanitaires ou administratives sont défailtantes, quand elles ne sont pas inexistantes. La souffrance n'est pas pour autant un thème absent des narrations. Les tourments à venir promettent d'être aussi terribles que ceux qu'ils endurent, voire pires pour les hommes qui n'auront pas rejoint le camp des élus. Cependant, à la différence de la situation actuelle, le sens en sera alors intelligible à tous : il s'agira de l'exercice de la justice divine.

«Ici on souffre sans savoir pourquoi. Après on sait qu'il y aura la parousie. Il y aura le désespoir de ceux qui restent, qui verront que c'était vrai. Ils vont vouloir mourir, mais la mort sera prisonnière dans l'abîme. Jésus vient éliminer l'antéchrist, il vient implanter le royaume millénaire. Les élus vont travailler dans l'administration du Christ. Le Christ sera le président mondial. Après la mort va être libérée. Ceux qui n'ont pas entendu la parole seront jugés à leurs œuvres. Ceux qui naîtront pendant le millénium vont être poursuivis parce qu'ils n'ont pas encore souffert. Et après il y aura le Jugement selon les œuvres de chacun.»

On pourrait souligner l'illusion d'une telle construction de la religion et dénoncer l'aliénation à laquelle elle conduit si, dans les faits, le groupe en venait à se refermer sur lui-même en évitant les contacts avec l'extérieur. Or

c'est loin d'être le cas. De l'avis même des évangéliques, la certitude d'avoir des relations sociales apaisées entre croyants a ses limites. L'existence possible, parmi les membres de la congrégation, du personnage mentionné plus haut, le «croyant d'apparence» qui se cache parmi les hommes pieux, introduit de la suspicion et dissuade de s'en remettre entièrement aux autres. L'image d'Epinal de l'honnêteté des croyants est troublée par celle du fidèle faussement converti, ce qui pointe toute l'ambivalence du discours évangélique. Au bout du compte, chacun ne peut être sûr que de son propre salut.

J'ai avancé au début du chapitre qu'au clivage religieux entre catholiques et pentecôtistes ne semblent pas correspondre des participations très différentes au syndicat. Il est vrai que certains éléments, comme Tenório, sont source de tensions. Selon des évangéliques de longue date, des nouveaux convertis trop exaltés – «de ceux qui ne vont pas au fond de la Bible» – l'ont écouté quand il a comparé le syndicat à la Bête de l'Apocalypse et s'en sont éloignés. Depuis, ajoutent-ils, tout est rentré dans l'ordre : les enflammés sont revenus à une position plus raisonnable et Tenório a vu ses ardeurs prosélytes réfrénées par le dirigeant de la congrégation.

Hormis ces rares cas extrêmes, la grande majorité des croyants fait comme n'importe quel petit propriétaire en cas de conflit : ils font appel au syndicat. Deux évangéliques du Santo Antonio l'ont ainsi sollicité pour arbitrer un différent portant sur les limites entre leurs lots, le premier s'appuyant sur la présence de bornes, l'autre sur les documents de l'INCRA. Jusqu'à l'arrivée de la présidente et du délégué syndical, l'affrontement se faisait à coup de citations ou d'allusions au contenu de la Bible. À la revendication d'autonomie de l'un («la Bible dit qu'on ne doit rien devoir à personne ; sinon je suis ton captif»), l'autre répondait par une affirmation d'indépendance («quand le pasteur se trompe, on ne doit pas le suivre. On doit suivre Jésus et non le pasteur»). Leur croyance commune leur a fourni de la matière pour discuter, mais aucun des arguments qu'ils en tiraient ne pouvait être efficace pour résoudre leur désaccord. Il a fallu la présence de la présidente du syndicat et un changement du registre du discours pour qu'enfin ils commencent à négocier avec quelque succès. D'une façon générale, les différences religieuses ne semblent donc pas renvoyer à des représentations véritablement divergentes du rôle du syndicat.

Il est en revanche intéressant de noter que les deux hommes se sont attirés des reproches tant des délégués syndicaux que du dirigeant évangélique. Francisco, sans que l'on puisse s'en étonner, n'a pas apprécié qu'ils aient porté leur désaccord à la connaissance de tous. Ses critiques sont restées toutefois confidentielles : quand l'occasion s'est présentée, il s'est

gardé de leur en toucher un mot. La précarité de sa situation matérielle (il n'a ni terre, ni travail) et sa dépendance par rapport aux membres les plus aisés de la congrégation étouffent en effet dans l'oeuf ses velléités d'incarner l'autorité morale du groupe. Maurício, le plus âgé d'entre eux, aurait certainement mal supporté que Francisco lui fasse la leçon et il aurait pu décider de s'éloigner, entraînant avec lui bon nombre des évangéliques du Santo Antônio. Quoi qu'il en soit de la position inconfortable du dirigeant, les préoccupations qu'il exprime à propos de l'image du groupe rejoignent celles des catholiques. Car en déclarant que les désaccords sont «normaux parmi les catholiques mais pas entre les croyants qui disent qu'ils sont sauvés», ils paraissent également accepter les prémisses de l'association entre ordre et évangélique, d'un côté, et désordre et catholique, de l'autre.

En ayant eu recours à un arbitrage extérieur, les deux protagonistes se sont écartés de la réputation d'honnêteté et de détachement des choses de ce monde que les évangéliques revendiqueraient et que les catholiques espèrent prendre en défaut. L'attitude de ces individus singuliers, bien éloignée du comportement attendu de «saints», a été saisie par les catholiques pour étendre le qualificatif de «faux prophètes»¹ à l'ensemble des pentecôtistes.

Les commentaires après l'incident insistaient sur le fait qu'en raison de l'agressivité verbale de l'un des adversaires, leurs relations n'étaient plus aussi chaleureuses qu'auparavant. La cohésion de la congrégation risquait de s'en ressentir profondément et, lors de mon départ, la mère de l'un d'eux ne voulait déjà plus fréquenter la maison de l'autre où sont réalisés les cultes. Ces répercussions d'un aspect de la vie sociale sur un autre montrent que les réseaux de relations formés reposent sur de multiples points d'appuis. L'appartenance religieuse ne constitue donc que l'un des principes organisant les groupes locaux à côté d'autres comme la parenté, le voisinage, la région d'origine, les réseaux de clientèle, etc.

Le mouvement évangélique doit son succès à la possibilité qu'il offre d'élaborer des réseaux concurrents où trouvent à s'intégrer en tant qu'égaux ceux qui sont réellement aux marges. Les réalisations de l'univers religieux sont certes souvent en dessous des attentes et des espoirs qu'il a suscités : les améliorations matérielles sont imperceptibles, les amitiés pas toujours sûres, les abandons nombreux, les détournements à des fins personnelles fréquents. Même ceux qui se professionnalisent dans la carrière religieuse ne s'en sortent pas toujours mieux. Nombreux – et en Amazonie davantage que dans le reste du pays – sont les dirigeants qui, désespérant d'être appelés en

1. Les faux prophètes peuvent toutefois prêcher la parole vraie. C'est à partir de ce paradoxe qu'il faut comprendre l'attitude conciliante du délégué syndical quand les filles de Joana rendent visite à sa femme paralytique. Bien qu'affirmant ne guère croire en ces «guérisons au nom de Jésus» et ne pas partager leur conception du salut, il chante avec elles, les remercie chaudement et les invite à revenir.

milieu urbain par l'Eglise mère, tentent de devenir leur propre maître en fondant une nouvelle dénomination, avant de devoir y renoncer faute de public. Il n'en reste pas moins que l'appartenance religieuse peut permettre, en un point quelconque d'une trajectoire de migration, d'activer des liens qui se superposeront à d'autres, augmentant de la sorte les recours.

BIBLIOGRAPHIE CITÉE DANS L'OUVRAGE

- Abramovay R., 2000, «O capital social dos territórios : repensando o desenvolvimento rural», *Economia Aplicada*, Vol. 4, n° 2, pp. 1-20.
- Abramovay R. et Veiga J.E., 1999, *Novas instituições para o desenvolvimento rural: o caso do Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar (Pronaf)*. Brasília : IPEA Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada.
- Akrich M., 1993, «Les objets techniques et leurs utilisateurs. Les objets dans l'action», *Raisons Pratiques*, n° 4, EHESS, Paris, pp. 35-57.
- Albaladejo C., 1992 a, «Análisis de la sostenibilidad de los sistemas agrícolas con el concepto de equilibración», *Revista Estudios Regionales*, Misiones, Argentina, vol. 3, n° 1, pp. 5-21.
- Albaladejo C., 1992 b, «L'analyse de la durabilité des systèmes agricoles par le concept d'équilibración», Atelier Recherche et développement pour une agriculture durable, 18 et 19 février, GREC, Paris.
- Albaladejo C., 2003, «Changement social et développement rural : la notion de "pacte territorial" à l'épreuve en Amazonie». In J. Picard (Dir.), *Le Brésil de Lula. Les défis d'un socialisme démocratique à la périphérie du capitalisme*. Paris : Karthala, pp. 227-253.
- Albaladejo C., Audiot A. et Sauget N., 1997, «Approches de la conservation et de la gestion d'un bien commun. Trois pratiques de recherche-action». *Études et Recherches sur les Systèmes Agraires et le Développement*, n° 30, INRA, pp. 27-46.
- Albaladejo C. et Casabianca F., 1995, «Une condition préalable à la participation : modifier les représentations des savoirs d'agriculteurs», *Les Cahiers de la Recherche Développement*, n° 41, pp. 44-57.
- Albaladejo C., Duvernoy I., Dominguez C. et Veiga I., 1996, «La construction du territoire sur les fronts pionniers». In C. Albaladejo et J.C. Tulet (Dir.), *Les fronts pionniers de l'Amazonie brésilienne, la formation de nouveaux territoires*. Paris : L'Harmattan, pp. 247-278.
- Albaladejo C. et Tulet J.-C. (Dir.), 1996, *Les fronts pionniers de l'Amazonie brésilienne, la formation de nouveaux territoires*. Paris : L'Harmattan.
- Ammann S.B., 1992. *Ideologia do desenvolvimento de comunidade no Brasil*. São Paulo : Cortez Editora.
- Aragon L.V., 1981, «Despovoamento rural da amazônia brasileira», *Seminário Expansão da Fronteira Agropecuária e Meio Ambiente na América Latina*, Brasília, Anais.
- Aragon L.V., 1989, «Recent urbanization and rural urban migration in the Brazilian Amazon Region», In : M. Skoczek (Dir.), *Materiales del simpósio : realciones campo-ciudad en áreas de colonización agrícola en América Latina*, 46^e congrès international des américanistes, Varsovie, Faculté de géographie, pp. 13-30.
- Araújo R., 1993, *La cité domestique. Stratégies familiales et imaginaire social sur un front de colonisation en Amazonie brésilienne*. Thèse de Doctorat, Université de Paris X, Nanterre.
- Araújo R. et Schiavoni G., 2002, «A ilusão genealógica. Parentesco e localidade na fronteira agrária da Amazonia», *Agricultura Familiar : Pesquisa, Formação e Desenvolvimento*, Vol. 1, n° 3, Belém, pp. 15-40.
- Arnauld de Sartre X., 2003, *Territorialités contradictoires des jeunes ruraux amazoniens : mobilités paysannes ou sédentarités professionnelles*. Thèse de doctorat, Université de Toulouse le Mirail.

- Arnauld de Sartre X., 2004, «La colonisation de l'Amazonie face au développement durable : L'exemple du barrage de Belo Monte». *Cahiers des Amériques Latines*, n° 44 (sous presse).
- Aubertin C. et Léna P. (Dir.), 1986, *Frontières, mythes et pratiques. Cahiers des Sciences Humaines*, Vol. 22, n° 3-4.
- Aubertin C. et Pinton F., 1996, «De la réforme agraire aux unités de conservation. Histoire des réserves extractivistes de l'Amazonie brésilienne». In C. Albaladejo et J.C. Tulet (Dir.), *Les fronts pionniers de l'Amazonie brésilienne, la formation de nouveaux territoires*. Paris : L'Harmattan, pp. 207-233.
- Becker B., 1995, «Undoing Myths : the Amazon, an urbanized forest». In : I. Sachs et M. Clusener-Godt (Dir.), *Brazilian Perspectives on Sustainable development of the Amazon Region*. Paris : Unesco/Parthenon, pp. 53-89.
- Berdoulay V. et Soubeyran O. (Dir.), 2000, *Milieu, Colonisation et développement durable. Perspectives géographiques sur l'aménagement*. Paris : l'Harmattan.
- Berger P. et Luckmann T., 1989, *La construction sociale de la réalité*. Paris : Méridiens Klincksieck.
- Béringuier Ph., Dérioz P. et Laques A.E., 1999, *Les paysages français*. Paris : A. Colin.
- Bertrand C et G., 2002, *Une géographie traversière. L'environnement à travers territoires et temporalités*. Paris : Arguments.
- Boltanski L. et Thévenot L., 1991, *De la justification. Les économies de la grandeur*. Paris : Gallimard.
- Bourdieu P., 1980, *Le sens pratique*. Paris : Éditions de Minuit.
- Bourdieu P., 1986, «L'illusion biographique», *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 62-63, pp. 69-72.
- Bourdieu P., 1989, *O poder simbólico*. Rio de Janeiro : Lisboa, Bertrand Brasil.
- Bourdieu P., 1994, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*. Paris : Seuil.
- Boyer V., 1997, «Les approches sociologiques et anthropologiques du pentecôtisme : le cas brésilien», *Problèmes d'Amérique latine*, Documentation Française, n° 24, pp. 33-47.
- Boyer V., 2001, «Le mouvement évangélique au Nord du Brésil : Terres de mission et front religieux». In A. Corten et A. Mary (Dir.), *Imaginaires politiques et pentecôtisme: Afrique / Amérique latine*. Paris : Karthala, pp. 267-286.
- Brumer A., Dugue G., Lourenço F.A., et Wanderley M.N.B., 1991, «L'agriculture familiale au Brésil». In H. Lamarche (Dir.), *L'agriculture familiale : une réalité polymorphe*. Paris : L'Harmattan, pp. 159-210.
- Callon M. (Dir.), 1989, *La science et ses réseaux. Genèse et circulation des faits scientifiques*. Paris : La Découverte, Textes à l'appui.
- Callon M., Lascoumes P. et Barthe Y., 2001, *Agir dans un monde incertain : essai sur la démocratie technique*. Paris : Édition du Seuil.
- Capobianco J.-P. (Dir.), 2001, *Biodiversidade da Amazônia*. São Paulo : Estação Liberdade / ISA.
- Cardoso A. et Ferreira, S.F.M., 2001, «Uma nova experiência de assistência técnica nos assentamentos da Reforma Agrária no Nordeste Paraense, através do projeto LUMIAR». In A. Simões et al. (Dir.), *Agricultura Familiar : métodos e experiências de pesquisa - desenvolvimento*. Belém : NEAF/CAP/UFPA & GRET, pp. 320-356.
- Casarotto N.F. et Pires L.H., 1998, *Rede de pequenas e médias empresas e desenvolvimento local. Estratégias para a conquista da competitividade global com base na experiência italiana*. São Paulo : Altas Editora.

- Castellanet C., Alves J. et David, B., 1996, «A parceria entre organizações de produtores e equipe de pesquisadores: a pesquisa participativa como ferramenta de um projeto de desenvolvimento sustentável», *Agricultura Familiar*, Vol. 1, n° 1. Belém, NEAF/CAP/UFPA, pp. 139-161.
- Cetrulo Neto F., 1995, *Os que semeiam chorando ceifarão com júbilo : a origem da Igreja Assembléia de Deus em Belém*, Tese de mestrado em planejamento do desenvolvimento, Universidade Federal do Pará, Belém.
- Checkland P. et Scholes J., 1990, *Soft systems methodology in action*. Chichester, U.K. : John Wiley & Sons.
- Coy M., 1996, «Différenciation et transformation de l'espace au Nord du Mato-Grosso (Brésil). Contribution à un modèle dynamique des fronts pionniers en Amazonie brésilienne». In C. Albaladejo et J.C. Tulet (Dir.), *Les fronts pionniers de l'Amazonie brésilienne, la formation de nouveaux territoires*. Paris : L'Harmattan, pp. 103-127.
- Crozier M. et Friedberg E., 1982, *L'acteur et le système. Les contraintes de l'action collective*. Paris : Seuil.
- D'Incão M.C. et Roy G., 1995, *Nós, cidadãos: aprendendo e ensinando a democracia*. Rio de Janeiro : Paz e Terra.
- Darré J.P., 1993, «Construction des choses et sens des actes. Buts et moyens de l'analyse du dialogue entre J.Lasseur et Aimé A.», *Études Rurales*, n° 131-132, pp. 123-152.
- De Montgolfier J. et Natali J.M., 1987, «Le patrimoine du futur. Approches pour une gestion patrimoniale des ressources naturelles». Paris : Économica.
- De Reynal V., Muchagata M., Topall O. et Hébert J., 1997, «Des paysans en amazonie. Agriculture familiale et développement sur le front pionnier amazonien». In : H. Théry (Dir.), *Environnement et développement en Amazonie brésilienne*. Paris : Belin, pp. 76-123.
- De Sainte Marie C. et Casabianca F., 1995, «Innover dans les productions patrimoniales. Génération d'objets techniques et émergence de règles dans les processus d'organisation», *Cahiers d'Économie et de Sociologie Rurales*, n° 37, pp. 149-175.
- Deffontaines J.P., 1998, «Les sentiers d'un géoagronome». Paris : Arguments.
- Demazière D. et Dubar C., 1997, *Analyser les entretiens biographiques*. Paris : Nathan.
- Descolongs M., 1996, *Qu'est-ce qu'un métier ?* Paris : Presses Universitaires de France.
- Desjardins T., Lavelle P., Barros E., et al., 2000, «Dégradation des pâturages amazoniens. Description d'un syndrome et de ses déterminants», *Étude et gestion des sols*, Vol. 7, pp. 353-378.
- Diniz-Guerra G.A., 1999, *Chercheurs et syndicalistes pour un autre développement rural. L'expérience d'une recherche-action dans l'État du Pará, Brésil*. Thèse de doctorat, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.
- Droulers M., 1995, *L'Amazonie*. Paris : Nathan.
- Droulers M., 2001, *Brésil: une géohistoire*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Droulers M., 2004, *L'Amazonie. Vers un développement durable*. Paris : Armand Colin.
- Dubar C., 2001, *La crise des identités. L'interprétation d'une mutation*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Dubar C. et Tripier P., 1998, *Sociologie des professions*. Paris : Armand Colin.
- Dubet F., 1994, *Sociologie de l'expérience*. Paris : Seuil.
- Dubost J., 1987, *L'intervention psychosociologique*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Durousset E., 2001, *À qui profitent les actions de développement ? La parole confisquée des petits paysans (Nordeste, Brésil)*. Paris : L'Harmattan.
- Echeverri Perico R. et Rivero M.P., 2001, *La Nueva Ruralidad en América Latina y el Caribe*. Panamá : IICA CIDER.

- Farrington J. et Martin A., 1988, *Farmer participation in agricultural research: a review of concepts and practices*. London : Overseas Development Institute, Agricultural Administration Unit Occasional Paper, n° 9.
- Faure A., Pollet G. et Warin P., 1995, *La construction du sens dans les politiques publiques. Débats autour de la notion de référentiel*. Paris : L'Harmattan.
- Fearnside P., 2001, «Land-Tenure Issues as Factors in Environmental Destruction in Brazilian Amazonia: The Case of Southern Pará», *World Development*, Vol. 29, pp. 1361-1372.
- Ferreira L., 2001, *Le rôle de l'élevage bovin dans la viabilité agro-écologique et socio-économique des systèmes de production agricole familiaux en Amazonie brésilienne*. Thèse de doctorat, Institut National d'Agronomie de Paris Grignon.
- Freire Vieira P., Weber J. (Dir.), 1997, *Gestão de recursos naturais e desenvolvimento. Novos desafios para a pesquisa ambiental*. São Paulo : Cortez Editora.
- Freire P., 1987, *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro : Paz e Terre.
- Funtowicz S.O. et Ravetz J.R., 1990, *Global environmental issues and the emergence of second order science*. Brussels : Commission of the European Communities.
- Gama Torres (da) H., 1992, «Migração e o migrante de origem urbana na Amazônia». In : P. Léna et A. Engrácia de Oliveira (Dir.), *Amazônia : a fronteira agrícola 20 anos depois*. CEJUP – Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém, pp. 291-304.
- Geffray C., 1995, *Chroniques de la servitude en Amazonie brésilienne*. Paris : Karthala.
- Ghai D. et Vivian J.M. (Eds.), 1992, *Grassroots environmental action. People's participation in sustainable development*. London & New York : Routledge.
- Goyet G., 1992, «Recherche-action et conduite de projets territoriaux», *Revue Internationale de Systémique*, Vol. 6, n° 4, pp. 379-402.
- Granchamp Florentino L., 2001, *Urbanisation, stratégies familiales et multipolarité rural-urbaine : la Transamazonienne à l'Ouest d'Altamira (Pará, Brésil)*. Thèse de doctorat, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.
- Grenand P., 2004, *De la nature complexe des savoirs oraux*, Contribution au programme Merge, IRD, Orléans.
- Habermas J., 1973, *La technique et la science comme «idéologie»*. Paris : Gallimard.
- Habermas J., 1987, *Pour une critique de la raison fonctionnaliste. Théorie de l'agir communicationnel*. Paris : Fayard.
- Hamelin P., 1992, «Mutation au Brésil. Vue d'Amazonie», *Cahiers des Sciences Humaines*, Vol. 28, n° 4, pp. 727-748.
- Harvey, David. 1999, *The limits to capital*. Oxford: Basil Blackwell, 465 p.
- Hatchuel A. et Moïsson J.C., 1995, «Modèles et apprentissage organisationnel», *Cahiers d'Économie et de Sociologie Rurales* Vol. 28, pp. 17-32.
- Hébette J. (Dir.), 1991, *O cerco está-se fechando*. Belém : VOZES, NAEA e FASE.
- Hébette J. et Da Silva Navegantes R. (Dir.), 2000, *CAT - Ano décimo. Etnografia de uma utopia*. Belém : Universidade Federal do Pará.
- Huijsman A., 1995, «Toward the concerted management of agro-ecosystems», *Journal of Farming Systems Research-Extension*, Tucson (Arizona, USA), Vol. 5, n° 1, pp. 79-89.
- Kayser B., Brun A., et Cavailhès J., 1994, *Pour une ruralité choisie*. La Tour-d'Aigues : DATAR - Éditions de l'Aube.
- Kliksberg B. et Tomassini L. (Dir.), 2000, *Capital social y cultura: claves estratégicas para el desarrollo*. Buenos Aires : Fondo de Cultura Económica de Argentina y BID.
- Lachartre B. et Léna P. (Dir.), 2002, *Les ONG en Lusophonie. Lusotopie*. Paris : Karthala.
- Laques A.E., 2003, «Paysages et modèles paysagers : des indicateurs géographiques pour l'analyse des dynamiques spatio-temporelles d'un front pionnier. Le cas de São

- Félix do Xingu», *Acte Avignon*, n° 4 publication mise en ligne sur le site de l'UMR ESPACE : <http://www.geo.univ-avignon.fr>
- Larcena D. et Laques A.E. (Dir.), 2002 *Informations géographiques et télédétection*, compte rendu du programme de recherche Structures et Dynamiques des paysages ruraux comtadins dans l'étude radiative multi-échelles RéSéDa, *Actes Avignon*, n° 3, publication mise en ligne sur le site de l'UMR ESPACE : <http://www.geo.univ-avignon.fr>
- Lastres H.M.M., Cassiolato J.M. et Maciel M.L. (Dir), 2003, *Pequenas empresas – cooperação e desenvolvimento local*. Rio de Janeiro : Ed. Relume Dumara.
- Latour B., 1993, *La clef de Berlin*. Paris : La Découverte.
- Le Borgne – David A., 1998, *Le salariat plûtôt que la malaria. Les migrations paysannes du Sud Brésil vers l'Amazonie*. Paris : L'Harmattan.
- Le Moigne J.-L., 1990, *La théorie du système général. Théorie de la modélisation*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Léna P., 1999, «La forêt amazonienne : un enjeu politique et social contemporain», *Autrepart*, n° 9, pp. 97-120.
- Léna P., Geffray C., et Araújo R. (Dir.), 1996, *L'oppression paternaliste au Brésil. Lusotopie*. Paris : Karthala.
- Léna P. et Maciel da Silveira I., 1993, *Uruará : o futuro das crianças numa área de colonização*. Belém : UNAMAZ - UFPA.
- Lévi-Strauss C., 1962, *La pensée sauvage*. Paris : Plon.
- Lima D.M., 1997, «Equidade, desenvolvimento sustentável e preservação da biodiversidade : algumas questões sobre a parceria ecologica na Amazônia». In E. Castro et F. Pinton (Dir.), *Faces do tropico Umido. Conceitos e questões sobre desenvolvimento e meio ambiente*. Belém : Cejup, UFPA-NAEA, pp. 285-314.
- Linhart R., 1978, *L'établi*. Paris : Éditions de Minuit.
- Livet P. et Thévenot L., 1994. «Les catégories de l'action collective». In : A. Orléan (Dir.), *Analyse économique des conventions*. Paris : PUF.
- Long N., 1989, *Encounters at the interface. A perspective on social discontinuities in rural development*. Wageningen Studies in Sociology, pp. 271-276.
- Martins J.d., 1986, *A reforma agrária e os limites da democracia na Nova República*. São Paulo : Hucitec.
- Martins J.d., 1993, *A chegada do estranho*. São Paulo : Hucitec.
- Martins J.d., 1999, «Reforma agrária, o impossível diálogo sobre a história possível», *Tempo social*, USP, pp. 97-128.
- Masseli M. C., 1998, *Extensão rural entre os sem-terra*. Piracicaba : Editora UNIMEP.
- Mattei L. et Rebeschini P.R., 2000, *Capacitação em gestão social para os conselheiros municipais de desenvolvimento rural. Módulo II: Gestão social e Planejamento*. Brasília, Ministério do Desenvolvimento Agrário, Secretaria da Agricultura Familiar, Pronaf e Projeto PNUD BRA 98/012.
- Mello N.A. et Théry H., 2003, «L'État brésilien et l'environnement en Amazonie : évolutions, contradictions et conflits», *L'espace géographique*, 2003/1, pp. 3-20.
- Mermet L., 1992, *Stratégies pour la gestion de l'environnement. La nature comme jeu de société ?* Paris : L'Harmattan.
- Merrill-Sands D. et Collion M.-H. 1993. «Making the farmer's voice count : Issues and opportunities for promoting farmer-responsive research». *Journal of Farming Systems Research-Extension*, Tucson, Arisona, USA, Vol. 4, n° 1, pp. 139-161.
- Mertens B., Pocard-Chapuis R., Piketti M.G., Laques A.E., et Venturieri A., 2002, «Crossing spatial analyses and livestock economics to understand deforestation processes in

- the Brazilian Amazon: the case of São Felix do Xingu in South Pará», *Agricultural Economics*, Vol. 27, pp. 269-294.
- Mills C.W., 1997, *L'imagination sociologique*. Paris : La découverte.
- Monachesi A. et Albaladejo C., 1997, «Gestion concertée de l'eau dans un bassin versant pampéen: la région des "Lagunas Encadenadas" (Argentine)», *Natures Sciences Sociétés*, Vol. 5, n° 3, pp. 24-38.
- Moran E., 1990, *A ecologia humana das populações da Amazônia*. Petrópolis (Brasil) : Vozes.
- Mougeot L.J.A., 1978, «Seletividade e retenção migratória nas cidades pequenas das frentes de expansão amazônica : proposta para um modelo teórico», *Revista de Geografia*, n° 96, Instituto Panamericano de Geografia e História, pp. 107-130.
- Mougeot L.J.A., 1981, «Ascensão sócio-econômica e retenção migratória durante o desenvolvimento da fronteira na região Norte do Brasil», In : *Seminário Expansão da fronteira agrícola e meio ambiente na America Latina*, Brasília, Anais.
- Muchagata M., Ferreira S., De Reynal V. et Barreto S., 1996, «Em busca de alternativas ao uso predatório dos recursos florestais na fronteira amazônica». *Agricultura Familiar : Pesquisa, Formação e Desenvolvimento*, Vol. 1, UFPA, Belém, pp. 21-38.
- Musumeci L., 1988, *O mito da terra liberta*. São Paulo : Vértice.
- Nelson N. et Wright S., 1997, *Power and participatory development : Theory and practice*. London : Intermediate Technology Publications.
- Olivier de Sardan J.P., 1995, *Anthropologie et développement. Essai en socio-anthropologie du changement social*. Marseille et Paris : APAD et Karthala.
- Piaget J., 1975, *L'équilibration des structures cognitives. Problème central du développement*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Piaget J., 1992, *Biologie et connaissance. Essai sur les relations entre les régulations organiques et les processus cognitifs*. Lausanne : Delachaux et Niestlé.
- Picard J., 1998, *Amazonie brésilienne : les marchands de rêves. Occupations de terres, rapports sociaux et développement*. Paris, l'Harmattan.
- Pinton F. et Aubertin C., 1997, «O extrativismo entre conservação e desenvolvimento». In E. Castro et F. Pinton (Dir.), *Faces do tropico Umido. Conceitos e questoes sobre Desenvolvimento e meio ambiente*. Belém : Cejup, UFPA-NAEA CEJUP, pp. 263-284.
- Pinton F., 2002, «Manioc et biodiversité : exploration des voies d'un nouveau partenariat», *Natures, Sciences, Sociétés*, Vol. 10, n° 2, pp. 18-30.
- Poccard-Chapuis R., Laques A-E, Boutonnet J., Piketty M-G., Venturieri A., Thales M. et Tourrand J-F, 2001, «Filières bovines et structuration des espaces pionniers en Amazonie orientale brésilienne», *Colloque Un produit, une filière, un territoire*, Université de Toulouse-Le Mirail.
- Reboul C., 1989, *Monsieur le capital et madame la terre. Fertilité agronomique et fertilité économique*. Paris : INRA.
- Rémy J. et Voyé L., 1974, *La ville et l'urbanisation. Modalités d'analyse sociologique*. Paris : J. Duculot.
- Richards P., 1985, *Indigenous agricultural revolution*. Boston : Unwin Hyman.
- Rist G., 1996, *Le développement, histoire d'une croyance occidentale*. Paris : Presses de la fondation des sciences politiques.
- Rogers E.M. et Kincaid D.L., 1981, *Communication networks. Toward a new paradigm for research*. New York : The Free Press.
- Röling N., 1994, «Platforms for decision-making about ecosystems». In : L.O. Fresco, L. Stroosnijder, J. Bouma, H. Van Keulen (Dir.), *The future of the land: Mobilising*

- and integrating knowledge for land use options*. London : John Wiley & Sons, pp. 385-93.
- Röling N. et Wagemakers M.A.E. (Dir.), 1998, *Facilitating sustainable agriculture. Participatory learning and adaptive management in times of environmental uncertainty*. Cambridge (UK) : Cambridge University Press.
- Rostow W.W. 1960, *Les étapes de la croissance économique*. Paris : Économica.
- Roy G., 2000, «A experiência do Centro Agro-Ambiental do Tocantins : o diagnóstico agrosócio-econômico e o desencontro entre sindicalistas e pesquisadores». In : J. Hébert et R. Navegantes (Dir.), *CAT - Ano décimo. Etnografia de uma utopia*. Belém : Editora UFPA, pp. 215-241.
- Ruthenberg H., 1980, *Farming systems in the tropics*. Oxford : Clarendon Press.
- Salmona M., 1983, «Transformations technologiques et vulgarisation scientifique : histoire des apprentissages précoces - imaginaire et activité technique», *Techniques & Culture*, Vol. 1, pp. 71-99.
- Sánchez P.A. et Benites J.R. 1987, «Low-input cropping for acid soils of the humid tropics. A transition technology between shifting and continuous cultivation». In : *Land development and management of acid soils in Africa II*. Lusaka : ISSRAM.
- Santilli J., 2000, *A proteção legal aos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade : o artigo 8(j) da Convenção da Diversidade Biológica e as propostas para sua implementação no Brasil e em outros países*. Doc. de trabalho. ISA - Brasília.
- Sawyer D., 1986, «Urbanização da fronteira agrícola no Brasil». In: L. Lavinias (Dir.), *A urbanização da Fronteira*. Rio de Janeiro : Publipur / UFRJ, pp. 43-57.
- Sebillotte M., 1985, «La jachère. Éléments pour une théorie». In : *A travers champs, agronomes et géographes*. Paris : ORSTOM, pp. 175-229.
- Sebillotte M., 1993, «L'agronome face à la notion de fertilité», *Nature, Sciences, Sociétés*, Vol. 1, n° 2, pp. 128-141.
- Schmitz H., Castellanet C. et Simões A., 1996, «Participação dos agricultores e de suas organizações no processo de desenvolvimento de tecnologias na região da Transamazônica», *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Série Antropologia*, Vol. 12, n° 2, pp. 201-246.
- Schmitz H., Simões A. et Castellanet C. 1997, «Why do farmers experiment with animal traction in Amazonia ?» In : L.V. Veldhuizen et al. (Dir.). *Farmers' Research in Practice. Lessons from the field*. London : Intermediate Technology Publications, pp. 177-197.
- Shorter E., 1977, *Naissance de la famille moderne*. Paris : Le Seuil.
- Simões A., 1996, «A construção da pesquisa-desenvolvimento participativa: reflexões sobre a introdução da mecanização na Transamazônica», *Agricultura Familiar*, Vol. 1, n° 1. Belém, NEAF/CAP/UFPA, pp. 59-79.
- Simões A., 1997, «Transamazônica : evolução, diversidade e possibilidades de desenvolvimento». Simpósio Internacional Amazônia XXI. Agenda e Estratégias de Sustentabilidade. Belém, NAEA/UFPA:UNAMAZ.
- Soares Pinto R., 2003, «Vers des relations renouvelées entre l'État brésilien et les ONG ou un grand malentendu ? Les enjeux des transformations du champ institutionnel de l'assistance technique et du développement rural en Amazonie orientale à la suite des politiques de décentralisation», *Cahiers de Médiations*, n° 1, INRA/SAD Toulouse, pp. 37-50.
- Thévenot L., 1990, «L'action qui convient». In : P. Pharo, L. Quéré (Dir.), *Les formes de l'action. Sémantique et sociologie*. Paris : Éditions de l'EHESS, pp. 39-69.

- Veiga J.E., 2001, *Brasil rural precisa de uma estratégia de desenvolvimento*. Brasília : Ministério do Desenvolvimento Agrário, NEAD.
- Velho O.G., 1972, *Frentes de expansão e estrutura agrária. Estudo do processo de penetração numa área da Transamazonica*. Rio de Janeiro : Zahar editores.
- Velho O.G., 1979, *Capitalismo autoritário e campesinato*. São Paulo: Difel.
- Venturieri A., Laques A.E. et Adelaide M.G., 2003, «Utilização de imagens de satélite na caracterização de tipos paisagísticos na frente pioneira de Uruara, Pará», *XI Simposio Brasileiro de Sensoriamento Remoto*, Belo Horizonte.
- Von Glaserfeld E., 1988, «Introduction à un constructivisme radical». In : P. Watzlawick (Dir.), *L'invention de la réalité*. Paris : Seuil, pp. 19-43.
- Walker R., Moran E. et Anselin L., 2002, «Deforestation and cattle ranching in the Brazilian Amazon: External capital and household processes», *World Development*, Vol. 28, pp. 682-699.
- Walker R.T., Homma A.K.O., Conto A.J., Carvalho R.A., Ferreira C.A.P., Santos A.I.M., Rocha A.C.P.N., Oliveira P.M. et Pedraza C.D.R., 1997, *As contradições do processo de desenvolvimento agrícola na Transamazônica*. Belém, Embrapa Amazônia Oriental.
- Wanderley M.N.B., 1998, «Raízes históricas do campesinato brasileiro». In Tedesco J. C. (Dir.), *Agricultura familiar : realidades e perspectivas*, Rio de Janeiro: ZAHAR Editores, pp. 21-55.
- Weber J. et Bailly D., 1993, «Prévoir, c'est gouverner», *Nature, Sciences, Sociétés*, Vol. 1, pp. 59-64.
- Weber M., 1971, *Économie et société Tome I*. Paris : Plon.
- Woortmann E.F., 1995, *Herdeiros, parentes et compadres. Colonos do Sul e Sitiantes do Nordeste*. São Paulo – Brasília : HUCITEC – Editora Universitária de Brasília.

SIGLES UTILISÉS DANS L'OUVRAGE

- ATER : *Assistência técnica e extensão rural* (Assistance technique et développement rural).
- CEB : Comunidade eclesialística de base, communauté locale religieuse formée par l'église catholique.
- CENTRAL : *Central única das associações de pequenos e médios produtores rurais do município de Marabá* (Centrale unique des associations de petits et moyens producteurs ruraux de la commune de Marabá)
- CEPASP : *Centro de educação, pesquisa e assessoria sindical e popular* (Centre d'éducation, de recherche et d'appui syndical et populaire)
- CMDR : *Conselho municipal de desenvolvimento rural* (Conseil municipal de développement rural)
- CONTAG : *Confederação nacional da agricultura* (Confédération nationale de l'agriculture).
- CPT : *Comissão pastoral da terra* (Commission pastorale de la terre)
- CUT : Central Unica dos Trabalhadores, principale centrale syndicale du Brésil, considérée proche du PT.
- EMATER : *Empresa de assistência técnica e de extensão rural* (Entreprise d'assistance technique et de développement rural)
- EMBRAPA : Empresa Brasileira de Pesquisas Agronômicas (recherche agronomique brésilienne).
- FATA : Fundação Agrária do Tocantins Araguaia (fédération pour le développement rural constituée par 6 syndicats STR de la région de Marabá).
- FAERPA : *Federação dos empresários rurais do Pará e do Amapá* (Fédération des entrepreneurs ruraux du Pará et de l'Amapá)
- FECAP : *Federação das Centrais e Uniões de associações de pequenos e médios produtores rurais do Pará* (Fédération des centrales et unions de petits et moyens producteurs ruraux du Pará)
- FERA : *Foro de entidades para a reforma agrária* (Forum d'organisations pour la réforme agraire)
- FETAGRI : *Federação dos trabalhadores da agricultura* (Fédération des travailleurs de l'agriculture)
- FNO : *Fundo constitucional do Norte* (Fonds constitutionnel du Nord)
- INCRA : *Instituto nacional de colonização e de reforma agrária* (Institut national de colonisation et de réforme agraire)
- LASAT : Laboratório Sócio-Agronômico do Tocantins-Araguaia (Marabá).
- LAET : Laboratório Agro-Ecológico da Transamazônica (Altamira).

MST : *Movimento dos sem terra* (Mouvement des sans-terre)
PA : *Projeto de assentamento* (Projet d'installation)
PDSA : *Plano de desenvolvimento sustentável dos assentamentos* (Plan de développement durable des zones d'installation)
PROCERA : *Programa de crédito especial para a reforma agrária* (Programme de crédit spécial pour la réforme agraire)
PRONAF : *Programa de fortalecimento da agricultura familiar* (Programme de renforcement de l'agriculture familiale)
PT : *Partido dos trabalhadores* (Parti des travailleurs)
STR : *Sindicato de trabalhadores rurais* (Syndicat de travailleurs ruraux)
UPRAM : *União das associações de pequenos e médios produtores rurais do município de Marabá e região* (Union des associations de petits et moyens producteurs ruraux de la commune de Marabá et de sa région)

TABLE DES MATIÈRES

Sommaire	p. 5
Préface	p. 7
<i>Philippe LENA</i>	
Introduction : L'Amazonie, un terrain d'expérimentation du développement durable	p. 17
<i>Christophe ALBALADEJO et Xavier ARNAULD DE SARTRE</i>	
Chapitre 1 : Situations de l'Amazonie.....	p. 35
<i>Hervé THERY</i>	
 Première partie : Le développement durable à l'épreuve de sa mise en pratique, de la notion à l'apprentissage sur le terrain.....	
p. 47	
Chapitre 2 : Les nouvelles politiques publiques de développement rural en Amazonie : quels apprentissages territoriaux ?...p.	49
<i>Christophe ALBALADEJO</i>	
Chapitre 3 : Construction du territoire, développement durable et démocratie sur les fronts pionniers amazonien.....	p. 69
<i>Jacky PICARD</i>	
Chapitre 4 : Ethnographie d'un projet de développement. Les frontières entre chercheurs et agriculteurs : l'échec d'une expérience d'introduction de la traction animale en tant que processus d'apprentissage social	p. 93
<i>Aquiles SIMÕES et Heribert SCHMITZ</i>	
Chapitre 5 : Ethnographie d'un projet de développement. La gestion concertée des ressources au niveau local en Amazonie orientale : une utopie nécessaire ?	p. 111
<i>Christophe ALBALADEJO et Iran VEIGA</i>	
Chapitre 6 : Le paysage, un outil d'analyse des dynamiques spatiales	p. 141
<i>Anne-Élisabeth LAQUES et Adriano VENTURIERI</i>	
 Deuxième Partie : Représentations et pratiques de l'espace par les paysanneries amazoniennes	
p. 157	
Chapitre 7 : Populations traditionnelles : enquête de frontière.....	p. 159
<i>Florence PINTON et Catherine AUBERTIN</i>	
Chapitre 8 : Approche cartographique de l'intégration d'un territoire amazonien : la région Barreira Branca (Tocantins).....	p. 179
<i>Martine DROULERS et François-Michel LE TOURNEAU</i>	

Chapitre 9 : Gestion de la fertilité des sols d'une localité en Amazonie. Les points de vue des paysans et des experts peuvent-ils se répondre ?	p. 193
<i>Iran VEIGA et Christophe ALBALADEJO</i>	
Chapitre 10 : Multipolarité des espaces de vie sur la frontière et cons- truction sociale du territoire.....	p. 215
<i>Laurence GRANCHAMP-FLORENTINO</i>	
Chapitre 11 : Diversité de l'agriculture familiale et évolution des fronts pionniers : la place des jeunes agriculteurs en question	p. 229
<i>Xavier ARNAULD DE SARTRE</i>	
Chapitre 12 : Ethnographie d'une communauté rurale. Réseaux religieux, liens de voisinage et participation syndicale : la formation d'une congrégation évangélique dans le sud du Pará.....	p. 249
<i>Véronique BOYER</i>	
Bibliographie citée dans l'ouvrage.....	p. 271
Liste des sigles	p. 279
Les auteurs et leur bibliographie	p. 281
Table des tableaux et figures	p. 284