



HAL
open science

Les Baniwa évangéliques parlent des missionnaires protestants : Sofia et ses successeurs

Véronique Boyer

► **To cite this version:**

Véronique Boyer. Les Baniwa évangéliques parlent des missionnaires protestants : Sofia et ses successeurs. Nuevo mundo Mundos Nuevos, 2001, 18. hal-01415831

HAL Id: hal-01415831

<https://hal.science/hal-01415831>

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.

Véronique Boyer

Les Baniwa évangéliques parlent des missionnaires protestants : Sofia et ses successeurs

Advertencia

El contenido de este sitio está cubierto por la legislación francesa sobre propiedad intelectual y es propiedad exclusiva del editor.

Las obras publicadas en este sitio pueden ser consultadas y reproducidas en soporte de papel o bajo condición de que sean estrictamente reservadas al uso personal, sea éste científico o pedagógico, excluyendo todo uso comercial. La reproducción deberá obligatoriamente mencionar el editor, el nombre de la revista, el autor y la referencia del documento.

Toda otra reproducción está prohibida salvo que exista un acuerdo previo con el editor, excluyendo todos los casos previstos por la legislación vigente en Francia.

revues.org

Revues.org es un portal de revistas de ciencias sociales y humanas desarrollado por Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

Referencia electrónica

Véronique Boyer, « Les Baniwa évangéliques parlent des missionnaires protestants : Sofia et ses successeurs », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], BAC - Biblioteca de Autores del Centro, Boyer, Véronique, Puesto en línea el 19 diciembre 2009, consultado el 04 diciembre 2013. URL : <http://nuevomundo.revues.org/58111> ; DOI : 10.4000/nuevomundo.58111

Editor : EHESS

<http://nuevomundo.revues.org>

<http://www.revues.org>

Documento accesible en línea desde la siguiente dirección : <http://nuevomundo.revues.org/58111>

Document generado automaticamente el 04 diciembre 2013.

© Todos los derechos reservados

Véronique Boyer

Les Baniwa évangéliques parlent des missionnaires protestants : Sofia et ses successeurs

- 1 À la fin des années 1940, la venue du sud-est colombien d'une unique missionnaire américaine, appartenant à New Tribes Mission, a déclenché une impressionnante vague de conversions parmi les Indiens Kuripako, Baniwa et Baré du fleuve Içana (extrême ouest de l'État d'Amazonas). Lors d'un premier voyage, Sofia Muller semble s'être "contentée" d'annoncer la Parole de Dieu dans de nombreux villages et d'alphabétiser les populations indiennes. C'est au cours d'une seconde excursion que son discours est devenu plus offensif, dénonçant l'emprise du diable sur les populations à coups de citations bibliques qu'elle avait traduites à cette fin dans les langues indiennes. Dans un troisième moment, ayant été interdite de séjour par les autorités brésiliennes, elle envoya de Colombie des indiens convertis qui, dans chaque village, désignèrent en son nom ceux qui localement deviendraient "anciens" (dirigeants religieux), jetant ainsi les bases d'une Eglise évangélique autochtone.
- 2 Il ne s'agira pas de faire ici une analyse du phénomène de conversion (on consultera pour cela en particulier les travaux de Robin Wright, cf. bibliographie) en montrant que certaines notions chrétiennes ont trouvé un écho dans les systèmes symboliques indiens. Plus simplement, il s'agit d'écouter ce qu'ont à dire les indiens convertis de l'action missionnaire protestante, près de cinquante ans après leur évangélisation. On essaiera donc d'indiquer en quoi la rencontre avec Sofia tranchait sur les habituels contacts avec les blancs de la région, de comprendre comment les indiens se remémorent aujourd'hui cette expérience du changement religieux, et de saisir les incidences politiques de l'aspiration à une Eglise autonome. Les témoignages recueillis¹ permettent ainsi, à travers des critiques formulées à l'encontre de Sofia et des missionnaires actuellement présents dans la région, d'appréhender le bilan de l'action évangélique fait par les Indiens et de mettre en évidence quelques-unes de leurs attentes présentes.
- 3 Le phénomène massif de conversion qui suivit le passage de Sofia a souvent été interprété dans le cadre d'une "résurgence des activités millénaristes" (Robin Wright & Jonathan Hill, 1992 :257)² observables dans cette région depuis la moitié du XIXème siècle et dont il convient de dire quelques mots. A partir de 1850, surgissent les premiers mouvements messianiques dans les fleuves Içana et Uaupès dans un contexte de crise aiguë, conséquence des effets du contact, dès le XVIIIème siècle, des populations indiennes de l'extrême ouest amazonien avec les colonisateurs : l'esclavage, le regroupement dans les missions jésuites, le travail forcé et les épidémies ont provoqué une baisse dramatique de la démographie et ont profondément disloqué les sociétés. Selon Robin Wright, "la question centrale de ces mouvements [religieux] était le type de transformation que les Baniwa suivraient : continuer à être dominés par les blancs³ ou assumer le contrôle de leur destin historique" (1996 :17).
- 4 Le symbolisme de ces mouvements intégrait déjà des notions chrétiennes (en l'occurrence catholiques) en les réinterprétant selon une grille de lecture indienne, comme l'indique l'ethnologue Eduardo Galvão à la fin des années 1950: "il est donc nécessaire de distinguer entre les verbalisations d'idées chrétiennes, apprises dans les missions ou filtrées à travers des contacts étroits avec les *caboclos*⁴, et l'attitude intime de l'indien contemporain par rapport à l'univers qui l'entoure. Il suffit pour cela de voir la différence entre la conception du Christ, aujourd'hui un héros culturel Baniwa, des indiens et celle des chrétiens" (1959 :44). Le processus de réinterprétation est également souligné dans un autre texte du même auteur cité par Adélia E. de Oliveira où il observe que "Jésus Christ a pris la place du créateur" (1979 :9, [1954]), Yaperikuli. Dans un article récent, R. Wright et J. Hill reprennent cette idée en affirmant que "les symboles chrétiens étaient insérés dans une structure symbolique indigène" (1992 :270). Le plus célèbre messie baniwa, Venancio Kamiko, était ainsi tenu

par les indiens pour “un chaman puissant, capable de se transformer pour échapper à ses ennemis” (idem :261) et il promettait à ses disciples “le salut spirituel et le bonheur éternel, s’ils obéissaient à ses ordres et abandonnaient toutes activités de subsistance et commerciales” (idem :273). Ce faisant, Venancio favorisait la création “d’un nouveau sens de l’autorité et du pouvoir religieux” (idem :264) par lequel les indiens ont pu s’émanciper de la tutelle des missionnaires pour réaliser eux-mêmes les baptêmes et les mariages. On peut donc conclure, avec R. Wright, que ces “leaders messianiques aidèrent à harmoniser les croyances traditionnelles avec le culte des saints” (Wright, 1983 :547) introduit dans la région à la fin du XVIIIème siècle.

5 Ces mouvements religieux furent écrasés par la force, avec l’envoi de contingents militaires. Par la suite, le développement des activités extractivistes par les blancs aggrava encore la désorganisation des communautés indiennes, les hommes menant une existence itinérante au gré des besoins en main d’œuvre des “patrons”. A la fin de la première période du caoutchouc, dans les années 1920, les relations entre indiens et blancs étaient si détériorées que des communautés entières fuyaient le contact d’avec les commerçants et les militaires en s’enfonçant le long des petits affluents des fleuves principaux (R. Wright, 1983 :548). Ce contexte d’évitement des blancs et de relations empreintes de méfiance, perdurait encore dans les années 1940 quand Sofia est arrivée dans l’Içana.

6 Or il semble que les indiens aient appréhendé la missionnaire, au moins lors de son premier voyage, comme une nouvelle figure messianique : les indiens “lui demandaient d’amener des pantalons du paradis, de faire pousser leurs cultures, de les protéger des maladies et d’éloigner les esprits malins” (R. Wright, 1983 :549). Les jeunes générations baniwa, qui n’ont eux-mêmes pas connu Sofia, expliquent encore aujourd’hui dans ce sens l’accueil qui lui a été fait. Ainsi, tout en décrivant la situation de crise où se trouvaient les indiens, le président évangélique de l’Organisation Indigène du Bassin de l’Içana (OIBI) insiste sur le fait que l’arrivée de la missionnaire aurait été annoncée par les spécialistes religieux traditionnels (appelés *pajés*). Il évoque également le test mortel auquel elle a survécu, confirmant par contrecoup qu’elle était bien la messagère que les indiens attendaient :

“À l’époque de la colonisation, il y a eu une crise politique, une confusion dans la tête des indiens et ils étaient dans une situation critique. Quand cette femme est arrivée, il y avait à l’époque beaucoup de *pajés* qui s’asseyaient encore pour analyser dans leurs cérémonies, avoir quelques prévisions, et dans la cérémonie ils ont vu, disaient qu’il viendrait une personne avec un message de paix, de liberté... Et il est arrivé cette femme. [Les *pajés* l’ont fait passer par une épreuve.] L’épreuve, c’est notre poison, en vrai, le poison qui est laissé par Yaperikuli⁵. Yaperikuli est le fils d’une dame de l’époque de l’histoire, du début. Elle a eu ce fils et ce fils est un [être] surnaturel. C’est à cause de cette personne que sont apparus tous les types de maladies [...] Alors ils lui ont fait ça [... Les *pajés*] ont mis [le poison] dans sa nourriture⁶. Il semble qu’elle en a parlé, dans son récit⁷, après ils lui ont dit et il ne lui est rien arrivé. Mais elle disait: ‘j’ai très mal au ventre’ [...La conversion] n’est pas une chose forcée mais une chose qui était attendue à cause de cette situation [...] Alors les propres *pajés* ont commencé à croire et les *pajés* croyant, les autres ont cru aussi.”⁸ (André – Tucumã Rupitá)

“Sofia a été reçue parce qu’avant qu’elle arrive, tous les *pajés* disaient qu’une femme allait arriver. Tout le monde savait qui elle était [...] Ce qu’elle disait le plus sont les choses qu’on ne peut pas faire: détester, tuer, voler, et ce qu’on doit faire: saluer. Elle disait ne pas se préoccuper des autres religions [...] Elle disait que ce que [les vieux] faisaient n’était pas bien. Mais elle n’était pas si radicale. Ce sont les vieux qui ont voulu brûler [les objets rituels]” (Franklin – Tunuí cachoeira)

7 La vague de conversions à la foi évangélique qui suivit le passage de Sofia dans la région entraîna de nouvelles ruptures, peut-être plus profondes que celles résultant de l’évangélisation catholique. A ce propos, E. Galvão remarquait que “le protestantisme, en raison de l’orthodoxie de ses prosélytes, s’oppose avec plus de vigueur au fonctionnement [*manutenção*] des institutions traditionnelles et agit plus directement sur le comportement individuel” (1959 :55), provoquant ainsi davantage de bouleversements dans les groupes où il était introduit que le catholicisme. Les ethnologues ont longtemps dénoncé “les crimes ethnocides de la foi évangélique” (R. Wright, 1983 : 550), parmi lesquels, pour le cas baniwa, on relèvera l’opposition des missionnaires au service de la fiancée, la prohibition du mariage

entre cousins croisés (pour les Wakuenai au Venezuela, J. Hill, 1984 :184), le refus des soins par les *pajés* et l'interdiction des fêtes traditionnelles (*Pudali*) qui célébraient les alliances entre les phratries (R. Wright, 1983 :550).

- 8 Sans pour autant sous-estimer l'impact destructeur de la diffusion de l'évangélisme dans les sociétés indiennes ("l'anéantissement systématique des valeurs tribales" dont parlait E. Galvão, in Oliveira, 1979 :9), on ne peut néanmoins considérer simplement la conversion des indiens comme "un acte de soumission à une idéologie imposée, ni [comme] un calcul intéressé" (Nicolas Journet, 1988:33). De plus, "étant donné le peu de moyens techniques développés par les missionnaires, les arguments stratégiques peuvent difficilement être invoqués" (idem :31) pour expliquer le succès du mouvement évangélique auprès des indiens. D'ailleurs, les témoignages recueillis lors de l'enquête de terrain viennent bien souvent confirmer l'analyse de N. Journet, c'est-à-dire que la "mise à l'écart de la tradition rituelle procède de la négation consciente et non de l'oubli" (idem :26). Aussi, dans la mesure où après la conversion "travailler pour des patrons devenait secondaire par rapport au mode de vie communautaire des croyants", l'adhésion aux nouvelles croyances doit également être appréhendée comme "une solution à [la] situation de dépendance" (R. Wright, 1996 :337) des Indiens vis-à-vis des blancs. Autour d'un système de croyance initialement allogène et interprété à partir d'une grille de lecture indienne, les groupes locaux recherchaient une cohésion et s'éloignaient du monde blanc, encouragés en cela par la missionnaire.

Sofia: une blanche différente ?

- 9 Descendant l'Içana en venant de la Colombie, Sofia ne faisait qu'élargir son cercle d'influence au-delà des Kuripako. Le témoignage suivant, donné par un indien kuripako et concernant donc le Haut Içana, souligne le sentiment d'insécurité régnant à l'époque parmi les indiens et atteste des changements radicaux survenus après le passage de la missionnaire, entre autres, abandon de la polygamie, des instruments et danses rituelles :

"Quand j'étais petit, Pana-Pana n'avait que trois maisons [...] Mon grand-père avait une petite maison (*malocazinha*), il dansait encore avec le *japurutú*⁹, je l'ai vu quand il dansait, il ne connaissait pas encore la parole de Dieu, vieux déjà mon grand-père! Il avait trois femmes [...] Mon grand-père nous a donné beaucoup de conseils pour vivre : 'vous ne pouvez pas aller ailleurs. Vous devez élever vos enfants ici. [Si] vous allez ailleurs, on vous tuera. Il y a beaucoup de gens mauvais [...] Si vous restez dans cet endroit, travaillez, faites le jardin (*roça*), pêchez et chassez, tuez des animaux, cuisinez et mangez, vous vivez en travaillant. J'ai vécu ainsi et j'ai élevé mon fils ainsi jusqu'à vous. Vous allez élever vos enfants et comme ça Pana-Pana va croître dans le futur! [...] Quand j'ai eu l'âge de dix ans, il est mort. Alors mon père est devenu capitaine¹⁰ pendant vingt ans [...] Après, peu à peu nous avons laissé nos coutumes, je savais danser, je jouais du *japurutú* – tu tu tu tu [chantant] C'est joli!"

"Après Madame Sofia est arrivée, [et ses] coutumes [étaient] plus jolies et quelques semaines après [elle a dit] 'laissez le diable, il trompe les gens d'ici, le diable dit: nous allons vivre comme ça, boire, puis voler, tuer, se bagarrer, le diable vous trompe comme ça'. [J'ai dit] je crois que nous allons écouter la parole de Dieu. Et progressivement nous avons changé nos pensées [...] J'ai étudié [...] avec le pasteur [...] Je ne savais pas parler portugais, rien, rien! [...] Nous ne connaissions pas beaucoup la parole de Dieu mais après nous avons su que la sorcellerie [*brujeria*] n'était pas bonne. Jetons ces pierres dans le fleuve! Brûlons toute cette sorcellerie, *pajés*! Après nous avons fait un grand feu, et nous avons tout brûlé! [Sofia a dit:] 'Si vous avez du poison pour tuer, amenez-le, on va le jeter, on va tout donner au diable, lui rendre, parce que toutes ces choses mauvaises sont à lui. On va jeter tout le poison, il ne va plus tuer les gens, les empoisonner.'" (Seu Graciliano – Pana-Pana)

- 10 La missionnaire fit plusieurs voyages sur les fleuves Içana, Cuairi et Xié. Durant sa première incursion en territoire brésilien, il semble qu'elle se soit consacrée à l'alphabétisation des populations, célébrant le culte le soir et enseignant quelques hymnes en langue baniwa. Lors du second voyage, elle a commencé à dénoncer l'emprise du diable sur les Baniwa et les Baré, qu'elle associait à la consommation de *caxiri* (bière de manioc) et aux danses rituelles indiennes. Elle a également laissé quelques fascicules à ceux qui voulaient adhérer à la nouvelle foi, fascicules contenant des passages de la Bible déjà traduits en baniwa et en nhengatu¹¹. Renonçant à poursuivre un troisième voyage en raison de l'opposition des autorités

brésiliennes, elle envoya de Colombie des indiens convertis qu'elle chargeât de désigner, dans chaque communauté, ceux qui deviendraient les "anciens". Pour cela, furent choisis les plus âgés des villages, lesquels reçurent les attributs de l'exercice de leur nouvelle fonction, c'est-à-dire les livrets où étaient consignées les instructions concernant le déroulement du culte quotidien, ainsi que la réalisation des cérémonies intercommunautaires que sont les Saintes Cènes et les Conférences¹².

- 11 Le témoignage suivant concerne les Baré du Bas Içana, où la pénétration du catholicisme a toujours été plus forte que chez les indiens baniwa du Haut Içana. Ainsi le narrateur souligne-t-il l'abandon antérieur à la période évangélique de la panoplie rituelle utilisée par les *pajés* et la présence "d'idoles", des représentations anthropomorphiques des saints.

"Quand Sofia est arrivée jusqu'à eux [...] elle leur a enseigné la parole de Dieu. Elle a parlé des apôtres Pierre, Jean et a montré les figures [de feutre] Elle enseignait et ils avaient l'idole là [Saint Philippe] mais elle n'a rien dit contre leur idole. Elle parlait de la parole de Jésus. [...] Elle a amené un Nouveau Testament en Kuripako, ils ne savaient pas encore lire, ils ne connaissaient même pas les lettres [...] Certains ont plus appris [à lire], et ceux qui apprirent plus enseignèrent aux autres. Tant qu'elle était là, ce qu'ils ne comprenaient pas, ils lui demandaient, mais après qu'elle soit partie, l'un aidait l'autre. Ils ne savaient pas que faire devant cette situation. Ils étaient confus.."

"La seconde fois elle a amené un petit livre en langue générale¹³ [...] C'est là qu'elle a parlé contre les *pajés*, qu'elle a dit qu'ils n'avaient pas raison, qu'ils se trompaient, que tout ce qu'ils utilisaient était mauvais [...] Elle a seulement laissé de la musique pour qu'ils chantent mais elle n'a laissé personne au commandement. [...] Sofia a pris tous les versets qui parlaient des sorcelleries, sur les pierres qu'ils utilisaient – les *pajés* en utilisaient – tout le matériel de sorcellerie et leur a lu, alors les *pajés* ont tout pris et brûlé [...] Nous n'avions pas] des choses de *pajé* mais [nous avons] des idoles, il y avait un mât – qui est de la fête catholique– [Alors] elle a dit aux propriétaires de brûler ces choses, mais elle n'a pas touché à l'image, elle n'a rien dit, elle l'a laissée là [...] Alors un certain Ataïde, [le représentant du SPI¹⁴] qui a écrit ce document sur les croyants, et un autre monsieur sont allés chercher Sofia, l'ont arrêtée et emmenée ici, à São Gabriel [parce que] deux personnes avaient porté plainte contre elle [...] Les propriétaires [des idoles] les avaient cassées et ils étaient furieux et sont allés réclamer. [Sofia et un autre missionnaire] sont restés trois jours emprisonnés. [...] après ils ont été libérés, alors nous sommes allés lentement près de Tunuí, en emmenant Sofia en ramant [...] Une lettre avec un ordre d'emprisonnement est arrivée. Ils étaient à nouveau derrière elle. Ils ont trouvé Sofia le soir et lui ont remis l'intimation. Elle a dit: 'Je n'y vais pas!' Alors le culte terminé, elle est partie. Le représentant de la FUNAI qui lui avait amené le document, dormait d'un côté du fleuve et elle est passée de l'autre côté et elle est partie [...] D'autres l'ont emmenée jusqu'à la frontière [colombienne]. Elle ne savait pas si elle avait passé la frontière ou non, alors elle s'est cachée dans un bras du fleuve (rires) [...] Elle n'est plus jamais revenue [...] Elle a fait la chose suivante: elle a désigné les anciens là-bas à la frontière, et ceux-là sont venus et ont désigné ceux d'ici, ils ont ordonné les autres." (Seu Roberto – Brasília; traduction du nhengatu par Silvério, Église Baptiste Indépendante)

- 12 Dans ce témoignage, et dans nombre d'autres, Sofia apparaît, sinon comme une victime des autorités "blanches", au moins comme un personnage doté du courage nécessaire pour leur résister, ne serait-ce que par la fuite, et poursuivre coûte que coûte son objectif évangéliste. Peut-on suggérer pour autant que la missionnaire étrangère se voit métaphoriquement attribuer une position analogue à celle des indiens exploités par la société brésilienne blanche, partageant avec eux y compris cette expérience dramatique qu'est la fuite ? Cette apparente marginalité la rendait-elle plus digne de confiance aux yeux des indiens ? L'aide offerte par ceux que Sofia visitait peut-elle être lue comme une conséquence logique de ce fait ?
- 13 Quoi qu'il en soit d'une telle hypothèse, il est sûr que le portrait de la missionnaire dressé par tous les indiens est celui d'une blanche bien différente des autres "blancs" présents à l'époque dans la région. Sofia apparaît à plusieurs égards comme une figure exceptionnelle : il s'agit d'une femme voyageant « seule » (c'est-à-dire sans la protection d'hommes blancs), avec peu d'effets personnels, prenant son temps et dévouée à sa "mission". Les indiens insistent également sur la simplicité de sa mise, sur le fait qu'elle parlait la "langue", ce qui contrastait avec la façon de se comporter des quelques blancs qui venaient dans les communautés à la recherche de main-d'œuvre :

"Les capitaines la rencontraient, ils la mettaient dans une petite chambre et lui donnaient à manger. Elle portait quatre caisses de Bibles en nhengatu et en baniwa. Sofia avait seulement

quatre jupes, un hamac, elle n'avait pas de chaussures. À Santana ils lui ont donné des sandales. Parce qu'elle allait dans la forêt. Elle leur a fait de la peine, une blanche américaine. Sofia mangeait tout: *bejú*, *quinhapira*, *chibé*¹⁵. Elle aidait les femmes mais son travail était de prêcher. Sofia disait de renoncer au *caxiri*, à la danse, à tuer des gens, elle disait de ne pas vouloir du mal à l'autre." (Albertina – Foz do Içana)

14 Cette femme exceptionnelle apportait aux indiens un savoir associé au monde des blancs qu'elle paraissait de toute évidence vouloir partager avec ceux d'entre eux qui lui accordaient leur attention. Au moins était-ce ainsi qu'elle leur apparaissait. En effet, non seulement elle les entretenait longuement des histoires contenues dans le livre qu'elle montrait, mais elle semblait également fournir aux indiens les instruments de l'appropriation de ce nouveau savoir. Ainsi, elle dispensait des rudiments d'alphabétisation, elle traduisait certains passages bibliques dans la langue de ceux qu'elle visitait et distribuait des fascicules aux indiens les plus assidus. D'une façon générale, les témoignages recueillis révèlent une fascination pour les coutumes des blancs (dites plus "jolies") et pour l'étendue des nouvelles connaissances que Sofia laissait entrevoir aux indiens et qu'elle disait être à leur portée.

15 Les indiens de l'Içana, mus par leur curiosité envers cette étrangère, n'hésitaient pas à se déplacer pour voir et écouter la "blanche" avec le livre. La réputation de Sofia se construisait ainsi, au fil des contacts entre ceux qui l'avaient vue et ceux qui ne tarderaient pas à la voir. Certains indiens décidèrent même d'accompagner la missionnaire dans ces déplacements, profitant de ces voyages pour se familiariser avec la routine du croyant évangélique et ses rituels (hymnes, lecture biblique, prières...). Par leur présence, ceux-là attestaient en quelque sorte de l'intégrité de la personne de Sofia. Leur adhésion à la nouvelle foi ne se faisait pourtant pas nécessairement lors de ce moment d'intimité. Ainsi seu¹⁶ Mário, qui fut l'un des guides de Sofia lors de son premier périple, ne se convertit que des années plus tard, lors d'un voyage ultérieur de la missionnaire, alors que "l'évangile [et la présence missionnaire] étaient déjà plus forts" et que lui-même avait quitté l'Içana pour s'établir dans une communauté près de la ville de São Gabriel:

"Quand j'étais encore là dans Içana, est arrivée mademoiselle Sofia de là, de Colombie [...] Certaines personnes de là étaient déjà comme ça. 'C'est un livre! C'est un livre!' 'Qu'est-ce qui s'appelle la Bible?' [...] La première fois elle est venue comme vous, jolie, jeune encore, pour parler avec moi: 'Qui es-tu?' 'Je suis de la région'. 'Je vends ce livre qui s'appelle Bible'. 'C'est la bible?' 'Oui.' Et alors j'ai dit: 'D'où êtes-vous?' 'Je viens des États-Unis.' 'C'est loin?' 'C'est loin! Mais j'aime Dieu et je suis ici.' Alors quand elle est arrivée dans la communauté Tunuú – ici sur Içana, j'ai dit à mon frère: 'Allons voir ce qu'elle est!' On a pris un petit bateau, un petit bagage et on est parti. Deux jours sont passés, trois pour arriver. Je suis arrivé la nuit, à l'heure du culte à Cachoeira Grande. Alors en me pressant, je suis allé la voir. Elle préparait la Bible pour aller à l'église. Je suis entré dans l'église, je suis allé devant et je me suis arrêté. Je l'ai bien regardé en face et alors elle est venue en me disant: 'Est-ce que quelqu'un de nouveau est arrivé? Qui va étudier avec nous? Levez la main'. Je voulais et j'ai levé la main [...] il y avait beaucoup de Bibles kuripako. Il y avait beaucoup de petits livres, le livre grand aussi. Mais d'abord il fallait étudier Kuripako [...] là même j'ai étudié deux semaines à lire [...] À cette époque, j'ai abandonné le catholicisme, à l'instant même."

"J'ai été vers le bas avec elle, dans une autre communauté. Je savais déjà lire. J'écoutais et je savais déjà chanter deux hymnes, je lisais un peu. Alors quand je suis arrivé là, j'ai dit: 'pourquoi cette église ici? Pour Dieu ou pourquoi?' Elle: 'c'est pour Dieu'. Alors allons-y, une jolie petite église on allait faire. J'ai continué et j'ai étudié la parole de Dieu [...] Beaucoup de voyages, elle a été par-là, en bas, en haut. Au bout d'un an, j'étais toujours avec elle. [...] elle prenait son carnet et cette machine qui fait des photos [...] Elle priait et j'ai continué à prier Dieu. On dormait dans une autre communauté, on se reposait un peu. On continuait à enseigner Mathieu, Actes, Jean, comme ça [...] alors on se promenait parmi eux [...] Depuis le matin, quatre heures, quatre heures et demi, on se réveillait pour faire la prière, on faisait une bouillie, un café pour qui venait, on discutait. À sept heures, on ramait à nouveau [...] Les gens nous recevaient bien quand ils étaient déjà à moitié croyants. Ici, dans l'Içana auparavant, il y avait beaucoup de respect. C'est pas comme les indiens, n'est-ce pas? Chaque fois qu'on arrivait il y avait du respect. On n'en a seulement pas trouvé vers le haut au milieu des indiens, à la source du rio Negro, là loin¹⁷! Alors j'ai été vers le bas, je ne voulais plus aller vers l'intérieur, je ne voulais pas!" (Seu Mário – Castanheirinho, qui habitait à l'époque à Nazaré)

- 16 Le succès de l'évangélisation protestante fut tel que certains indiens descendirent le fleuve jusqu'à São Gabriel, où se trouvait l'internat dirigé par les frères salésiens, pour en retirer leurs fils et les ramener dans les villages :

“J'étudiais ici à São Gabriel au collège du prêtre. Alors tout d'un coup, feu mon père est arrivé pour parler avec le prêtre: 'ô père, je suis venu chercher mon fils!' 'Pourquoi?' 'Il est arrivé une dame de Colombie, de la source du fleuve Içana pour amener l'évangile' [...] alors le prêtre s'est disputé avec feu mon père: 'Non, des protestants je n'en veux pas! Votre fils étudie avec moi à l'école. Il est catholique!' 'Non, je ne veux rien savoir! J'emmène mon fils parce que c'est mon fils!' Alors il m'a retiré de l'école et m'a amené ici.” (Seu Getúlio – Castelo Branco)

- 17 Les autorités catholiques mesurèrent très vite les dangers que représentait pour l'Église la propagation de la foi évangélique parmi les habitants de la région. Une Mission catholique fut d'ailleurs construite dès 1952 à Assunção, sur le moyen Içana, afin d'endiguer la vague des conversions et d'empêcher sa progression vers le Rio Negro. En effet, la présence des missionnaires protestants ouvrait une brèche dans le monopole religieux dont avaient joui jusque là les catholiques : les indiens pouvaient désormais “préférer apprendre” avec des missionnaires qui, contrairement aux prêtres, les encourageaient à lire par eux-mêmes le texte biblique, symbole par excellence de la connaissance et du pouvoir des blancs¹⁸. La diversification du champ religieux chrétien dessinait ainsi la possibilité de nouer de nouvelles alliances politiques que les adhésions religieuses ne manqueraient pas de refléter. Ajoutons que les indiens ont certainement été aussi sensibles au caractère presque contractuel des relations de travail établies avec les missionnaires évangéliques, lequel contrastait avec l'habituel recours au clientélisme par les catholiques pour l'obtention de main-d'œuvre¹⁹.

Les successeurs de Sofia :

- 18 Cinquante ans plus tard, les indiens évangéliques ne se remémorent plus Sofia comme une guérisseuse, ils n'évoquent pas non plus une éventuelle origine divine à son propos, comme ce fut le cas lors de ses premiers voyages (R. Wright, 1996 :309-310). Le souvenir de Sofia est celui d'une missionnaire parmi d'autres, simplement la première d'une longue série. Elle demeure cependant une figure remarquable par la force de ses convictions, son insistance à les faire accepter aux indiens, sa capacité à s'abîmer tout entière dans la réalisation de cet unique objectif. De ce point de vue, il semblerait que les missionnaires actuels ne puissent soutenir la comparaison. Le témoignage suivant fait état d'une différence de style sensible entre la génération des premiers missionnaires (l'intransigeance de Sofia est soulignée mais elle est aussi vue comme un signe de “dévouement à la cause”) et celle des missionnaires contemporains, dont il est dit qu'ils sont davantage préoccupés par leur confort personnel que par le devenir des communautés²⁰.

“Sofia a fui par le fleuve Cuairi. Les autres missionnaires sont restés. Mais ils ne prêchaient pas autant qu'elle. Quand un enfant pleurait, elle demandait à la mère de sortir. On ne pouvait pas parler dans l'église. Elle n'avait rien, mangeait peu, était très différente. Les pasteurs de maintenant sont très différents, ils ont tout, ils sont riches, ils ne voyagent pas autant, ils ne prêchent pas autant. Ils s'occupent seulement de l'église. Nous voulons que la parole de Dieu soit enseignée de façon plus claire. J'ai de la peine pour les communautés qui ne reçoivent pas la visite du pasteur. Je ressens le manque d'un pasteur baniwa.”(Franklin – Tunuí cachoeira)

- 19 Cette dernière phrase contient en filigrane une critique de taille qui ne concerne plus les missionnaires en tant qu'individus plus ou moins motivés. Plus fondamentalement, sont évoquées les faiblesses, voire les erreurs, de l'organisation évangélique qu'ils représentent, qui les a envoyés et qui les sustente. Ainsi, les indiens évangéliques reprochent-ils de façon récurrente à la Mission Nouvelles Tribus de ne pas avoir rempli correctement son rôle en ce qui concerne la formation de hiérarchies religieuses indigènes, et cela alors même qu'elle avait les moyens de le réaliser :

“Ça a été le problème des Missions Nouvelles, ils n'ont pas cherché à former les gens du coin pour travailler comme pasteur [...] entrer dans un institut biblique et étudier toute la Parole de Dieu, ça ils ne l'ont pas fait [...] L'esprit de Dieu est réellement fort, vrai, et nous pensons que c'est pour ça que [les anciens, les diacres] ont réussi à avoir la connaissance de la Parole de Dieu. Mais on pense qu'il fallait former des gens à l'école, pour que les gens soient réellement fermes,

pour commencer à travailler. On finit même par se demander pourquoi ils ne l'ont pas fait. Parce qu'aujourd'hui on affronte diverses situations sociales et plusieurs problèmes [...] La situation devrait être bien différente s'ils avaient amené les gens à se former, comprendre, savoir comme indien, voir les endroits qui se développent bien. Alors on critique parce que ça a manqué." (André – Tucumã Rupitá)

20 La formation de leaders religieux indiens est de fait l'une des grandes revendications actuelles. Loin de dénoncer l'emprise d'une idéologie religieuse extérieure au groupe, les indiens évangéliques demandent un renforcement de la présence missionnaire "blanche" pour atteindre l'objectif formulé d'une Église autonome encadrée par une hiérarchie indienne indépendante.

21 Pour tenter de le concrétiser, l'une des voies²¹ qui s'ouvre aux indiens évangéliques est de fréquenter les cours de l'Institut Biblique fondé en 1997 à São Gabriel. Outre un cursus d'études bibliques offrant un régime d'internat aux élèves et à leurs familles pendant deux ans, l'Institut propose chaque semestre des cycles de rencontre d'une dizaine de jours aux anciens des villages. La participation aux cours de l'Institut permet aux indiens d'approfondir leurs connaissances de la religion à laquelle eux-mêmes ou leurs ascendants ont adhéré mais qu'ils n'ont pas le sentiment de comprendre encore entièrement. Elle leur fournit également l'occasion d'entrer en contact avec le monde des blancs dans un cadre relativement protégé, d'acquérir ainsi une plus grande familiarité avec leurs coutumes et d'améliorer la connaissance de leur langue.

"Il y a deux ans que je suis à l'école et je crois que j'ai quelque chose à dire. J'ai pleine conscience que Dieu m'avait choisi avant de naître en ce monde. Je veux dire qu'avant d'arriver à l'étude biblique, je ne savais presque rien. Bien sûr, je savais que Dieu [existe] mais je n'avais aucune connaissance de lui. Maintenant j'ai déjà un peu de connaissance. Je vais apprendre plus et grandir davantage spirituellement." (Joel - Brasília)

"Avant il n'y avait aucun endroit pour que nous puissions apprendre la parole de Dieu. Maintenant le pasteur Kim existe. Nous sommes venus passer quelques jours, et pendant [ce temps] nous avons appris un peu de la Parole avec le pasteur [...] Mais je veux apprendre plus [...] Je ne sais pas bien parler comme élève, mais je n'ai pas honte, je m'excuse. Je prie Dieu pour en savoir plus." (Davi - Belém)

"Je remercie les professeurs. Je suis content, mais je ne peux pas parler portugais, alors je suis un peu triste. Je demande à Dieu pour apprendre." (Jaime – Belém)

"J'étais très timide maintenant je suis heureux." (Celestino – Taiacu cachoeira)

22 Le prestige de l'Institut Biblique est avant tout fondé sur la réputation du pasteur qui est considéré par les indiens comme son fondateur : le coréen Kim. Les témoignages le dépeignent comme un homme très attentif aux demandes qui lui sont faites, respectueux des usages des autres, et généreux avec ceux qui veulent "apprendre davantage la Parole de Dieu" pour partager ensuite ces connaissances avec les villageois restés dans les communautés.

"On vient ici pour apprendre plus, parce qu'il n'y avait pas d'autre endroit... Ce pasteur, il réunit les gens, leur donne à manger. Il fait beaucoup de dépenses, je crois. Il nous donne à manger et nous tous on vient ici. Les gens viennent directement de l'Içana pour apprendre mieux le message que lui –le pasteur- explique. Quand nous retournerons [dans l'Içana] nous allons parler de ce message que nous avons étudié aux autres, à la famille. C'est comme ça. Mais nous avons déjà appris quelque chose dans notre langue, aimer beaucoup les autres, ne pas voler, ne pas tuer les gens, être vraiment droit! Laisser ce qui est mal. Ce qui est bon, y être fidèle."

"Comme vous, vous venez de loin, vous venez chez nous, vous n'avez pas de parents, il est possible que vous ne mangiez pas comme nous. Alors on vous demande: 'Madame, qu'est-ce que vous mangez?' [...] Alors on te donne gratuitement les choses. [...] C'est pas comme ici dans la ville, à Manaus où j'ai vu [...] Il n'y a que de l'argent. Ici aussi, dans cette petite ville..."

"J'ai discuté avec le pasteur Elias [de la Mission Além²²]: 'Vous êtes quoi?' 'Ah, brésilien!' Zut, les brésiliens n'aiment pas les indiens – je lui ai dit [rires] je plaisantais avec lui. Des Brésiliens j'en ai beaucoup vu dans le coin [...] Dans la plupart [des cas], aucun brésilien n'aime les indiens d'ici, du fleuve Içana. Ils ne les laissent pas entrer dans les maisons, ne leur donnent pas à manger, ni du café, [...] ni ne les emmènent. Je ne sais pas [pourquoi] les Brésiliens sont comme ça. Maintenant ce pasteur Kim, j'ai déjà mangé avec lui de bons plats, j'ai déjà pris pas mal de café, du pain, c'est comme ça que Dieu veut qu'on fasse avec les amis dans ce monde. Aimer tout le monde."

Aimer le blanc, aimer le noir, aimer tous les types de personnes. Même l'animal qui est différent de nous est comme ça, c'est son habitude. Il ne nous parle pas, mais nous savons que lui aussi a de l'intelligence. Maintenant, des gens comme nous... blanc, c'est tout pareil [...] Sofia aimait beaucoup les gens" (Seu Getúlio– Castelo Branco)

- 23 Il est intéressant que soit soulignée la condition "d'étranger" du P. Kim, comme si ce fait en soi lui donnait plus de distance par rapport aux préjugés habituels envers les indiens. Le pasteur Kim insiste lui-même régulièrement sur les différences culturelles entre la Corée et le Brésil et relate ses étonnements successifs depuis son arrivée en Amazonie il y a trois ans. Il voudrait même aller plus loin et revient fréquemment sur la lointaine origine historique commune des peuples asiatiques et amérindiens. Cependant, ces tentatives ne parviennent pas à susciter chez ses interlocuteurs indiens un sentiment d'identification comparable : le P. Kim est, pour ces derniers, à tout jamais un "blanc". Tout au plus, le regard porté par les indiens sur Kim, un étranger "blanc" sans nul doute très différent des brésiliens "blancs", est analogue à celui qui avait appréhendé le personnage de Sofia.

Le bilan:

- 24 La phase des conversions individuelles étant passée, l'appartenance au mouvement évangélique "s'hérite" à présent de père en fils. L'heure est au bilan et les critiques de la part des évangélisés sont parfois sévères quand elles touchent aux conséquences de l'évangélisation. Bien que la légitimité de la nouvelle religion ne soit jamais remise en question, l'abandon de certains éléments culturels et le rejet des anciennes coutumes (danses, instruments de musique, maisons communes, etc.) qui ont suivi son implantation suscitent de nombreuses interrogations:

"Je suis né croyant par tradition. Être croyant permet aux gens de penser au futur, ça montre le bon et le mauvais, ça montre ce qui est déjà arrivé. Les vieux parlent du *dabucurí*, de la *pajelança*, de ce qui est arrivé [...] Sofia a tout changé, ça n'a pas été si bon [...] C'en a été fini de la tradition des vieux, les choses des vieux. Après beaucoup de blancs sont venus et ont cherché ces choses que nous n'avons plus. En 64 est passé un chercheur. Les anciens étaient très forts, ils n'ont pas voulu lui parler. Ils avaient peur de la guerre, de la tuerie du blanc. Aujourd'hui ils comprennent un peu ce qu'est la religion. La Parole est pour qui la veut, mais elle est libre pour les autres." (Franklin – Tunuí cachoeira)

- 25 Tout n'a donc pas été bon du temps de Sofia²³. L'un des effets indésirables de l'influence de la missionnaire fut le repli des communautés évangéliques loin du monde des "blancs". Car dominés par la méfiance et la peur des violences, les anciens des villages évangéliques n'ont pas su accompagner les transformations du contexte socio-politique environnant. Ils n'ont ainsi pas pu répondre aux "nouvelles" demandes des blancs, y compris celles qui émanaient des anthropologues venus enquêter sur la "tradition" baniwa. Les premiers missionnaires évangéliques sont ici désignés comme en partie responsables de cet état de fait puisqu'ils n'auraient pas aidé les indiens à comprendre les intérêts émergents:

"Les vieux ont dû mal comprendre le message des missionnaires, ou alors ceux-ci ont été trop radicaux. Nous voulons valoriser notre culture. Les vieux ont compris que la culture est mauvaise. Mais aucune culture est bonne ou mauvaise. L'idée d'une organisation [politique] a surgi dans [le fleuve] Aiari, dans les communautés catholiques. Si cette idée est venue d'une communauté catholique, c'est parce que les missionnaires n'ont pas donné l'appui nécessaire sur ce point. Et nous avons besoin de nous organiser. Les réticences des communautés viennent du fait que certains ne savent pas comment fonctionne le monde des blancs [...] Les communautés catholiques se peignent encore mais c'est pour ceux de dehors, pour les autorités. Je ne me ballade pas en slip, alors pourquoi je devrais le faire. C'est ce que je dis aux anthropologues. La religion a changé, rien d'autre; l'organisation sociale, le mariage continuent pareils." (Irineu – Jandú cachoeira)

- 26 La prudence s'exprimant chez les indiens évangéliques par l'isolement et leur défiance envers les étrangers²⁴, les contacts entre Baniwa et membres de la société blanche se sont noués plus étroitement dans les communautés dites "catholiques" de l'Aiari, un affluent de l'Içana. C'est là qu'aurait été conçu le projet d'une organisation politique pour la défense des intérêts baniwa, essentiellement visant à la démarcation des terres indigènes. Avec la fondation de l'ACIRI (Association des Communautés Indigènes du Rio Içana) se mettra en place une organisation

propre à l'Içana. Cependant si les villages évangéliques bénéficiaient des avancées politiques réalisées, ils ne se départaient pas de leur réserve, persistant à voir dans la recherche de négociation avec les autorités blanches l'emprise de "la main du diable". Il faudra attendre que se fasse sentir l'influence de la nouvelle génération de Baniwa évangéliques, dont certains ont étudié dans les villes, pour que les choses changent dans le sens d'une participation politique accrue. A partir de 1992, l'ACIRI représentera toutes les communautés au dessus de Assunção, siège d'une mission catholique, tandis que l'OIBI (Organisation Indigène du Bassin de l'Içana) regroupera tous les villages de la zone évangélique du moyen et haut Içana, selon un découpage du territoire correspondant *grosso modo* à celui des appartenances religieuses.

"L'ACIRI a été fondée 87, un peu avant la FOIRN²⁵. L'OIBI a été créée 92. Avant elle incluait toute cette région, c'était très grand à cause des 52 communautés [...] L'objectif était de renforcer le mouvement indigène dans le fleuve Içana. [L'OIBI a été fondée] pour que ce soit plus facile, parce que les gens ne venaient pas à cause de la religion. Ils ne venaient pas discuter et on arrivait pas à définir une politique indigène indépendante de ce problème [...] Je suis revenu [de Manaus] en 92, j'ai commencé à travailler à l'école de la communauté et j'ai commencé à écouter la conversation des vieux, j'ai commencé à discuter avec eux aussi, nous restions là à écouter. On a fini par convaincre plusieurs personnes d'aller [à São Gabriel...] On a étudié la politique, on a aidé pour les traductions, en voulant montrer au peuple [évangélique] que ce n'était pas exactement comme ils le pensaient [...] On a commencé à aider et à expliquer aux gens de la FOIRN, de l'ACIRI. Il y a eu une commission en haut, il y a eu une discussion sur les problèmes de la région et on a fini par fonder l'OIBI [...] Notre travail a été de conscientisation politique, de dire l'importance de la religion mais que les pactes sociaux doivent être discutés séparément des religions, pour ne pas compliquer les choses. Il n'existe qu'un Dieu par exemple." (André – Président de l'OIBI – Tucumã Rupitá)

- 27 Ainsi, même dans un contexte de relative homogénéité religieuse, les leaders de l'OIBI affirment ressentir la nécessité impérieuse d'affranchir du religieux tout ce qui touche aux questions de représentation et d'action politiques pour en accroître la portée et l'efficacité. Ils reconnaissent pourtant que missionnaires des Nouvelles Tribus se sont révélés des alliés inespérés en assumant un rôle de médiateur entre les jeunes leaders baniwa et les anciennes générations parfois réticentes aux nouveautés. Les éloges n'empêchent pas la formulation de critiques, ici encore dans un sens différent de celui auquel on pourrait s'attendre. Il n'est pas reproché aux missionnaires leur ingérence dans les affaires du groupe ; bien au contraire, les regrets exprimés concernent "le manque d'appui et de présence", "de mobilité et de déplacements" de leur part. Tant les éloges que les critiques constituent bien évidemment une reconnaissance implicite de l'ascendant sur la population évangélique des missionnaires blancs, leur parole étant pratiquement censée établir les critères du bien et du juste. Dans ce sens, vouloir soustraire le politique au domaine religieux reprend sur un autre registre les revendications d'autonomie d'une Eglise indigène.

"Le travail des missionnaires est de visiter les communautés, [...] de les appuyer. Aujourd'hui ils ne font pas ça. Ils restent seulement dans la communauté [où ils habitent. Mais] on trouve aussi qu'ils sont les meilleurs assessseurs, en tant que mouvement indigène, même pour encourager. Parfois, on rencontre tant de problèmes..." (André – Tucumã Rupitá)

"Nouvelles Tribus du Brésil nous ont toujours appuyés parce que chez nous, dans les communautés évangéliques, il y a beaucoup de gens qui ne connaissent pas notre organisation – le travail – et sont toujours un peu contre. Alors les missionnaires aident: 'Non, ils ont raison, ils font un bon travail, pas contre la Parole de Dieu!' Parce qu'il y a des gens qui disent que nous faisons le travail de l'organisation et que c'est contre la Parole de Dieu." (Raul – Tucumã Rupitá, suit le séminaire baptiste à Manaus)

- 28 Dans le cadre politique où s'exerce désormais le jeu des appartenances religieuses et des identités ethniques, les Baniwa évangéliques ne jouent pas la carte du retour à la tradition. Il ne s'agit pas pour eux de retourner aux "anciennes coutumes" mais de savoir ce qu'il est possible de négocier de l'image des indiens auprès des représentants d'organismes gouvernementaux ou non-gouvernementaux, nationaux ou étrangers. Les évangéliques explorent de nouvelles manières de susciter l'intérêt des "blancs" pour les choses anciennes, de façon différente des catholiques dont ils disent qu'ils "se peignent pour ceux de dehors", mais tout aussi efficacement qu'eux. L'OIBI développe ainsi un projet d'exploitation des ressources naturelles,

en particulier de certaines plantes médicinales. Ce savoir, anciennement propre aux guérisseurs combattus par les anciens des communautés, est réapproprié par les évangéliques au nom d'une dissociation entre formes et efficacité rituelles. Ces propos font d'une certaine façon écho au discours des missionnaires considérant aujourd'hui que la plupart des éléments culturels indiens peuvent être conservés s'ils sont désormais consacrés à la louange de Jésus :

“Ce truc des plantes médicinales n'a rien à voir avec la présence de Dieu... Bien que les *pajés* priaient sur les plantes avant de les passer sur le malade [...] On continue à prier, mais d'une autre façon. [Les anciens] font une prière sur la plante, celui qui veut, croit. [...] Des prières sont dites selon l'Esprit, les dons du Saint-Esprit, ce ne sont pas des choses répétées, ce sont des choses que vous demandez à Dieu au moment où vous vivez la situation.” (André – Tucumã Rupitá)

- 29 Tout en reconnaissant les changements importants entraînés par leur adhésion aux croyances introduites par Sofia, dont les signes les plus évidents sont l'élaboration de nouvelles représentations des événements tant individuels que collectifs, les Baniwa évangéliques tendent d'une façon générale à minimiser la portée de ces bouleversements. :

“À peine quelques choses ont changé. La Sainte Cène, les conférences, la façon de voir le monde est bien différente, la façon d'affronter les situations [...] la façon de voir la maladie et la mort est bien différente [...] Mais] je crois que nous n'avons rien perdu. C'est vrai: nous avons eu des cultures qui auraient pu être travaillées de façon différente [...] Nous croyons que nous vivons dans un monde qui est créé par Dieu, mais qu'il y a eu une interruption par Satan, qui est aussi originaire de là même, qui est devenu orgueilleux et ne s'est pas repenti, alors il est resté éternellement ennemi de Dieu. Alors le monde est devenu à lui, depuis qu'Adam et Eve ont fauté. Chaque homme naît déjà dans cette chose du monde, le désir du monde [...] Je peux mourir aujourd'hui, mais je sais où je vais. C'est la grande différence!” (André – Tucumã Rupitá)

- 30 Les indiens évangéliques se refusent à considérer l'abandon des pratiques religieuses et festives anciennes sous l'angle de la « perte d'identité ethnique ou culturelle ». André, le président de l'OIBI, insiste sur la conscience du passé, sur les connaissances encore présentes, sur la compétence des Baniwa évangéliques dans les choses de la tradition. Il en appelle aussi aux liens de parenté avec des non-évangéliques pour affirmer, au bout du compte, que les évangéliques sont aussi Baniwa que les autres. Cette réponse s'adresse sans équivoque possible avant tout aux anthropologues :

“Les anthropologues disent que nous perdons notre culture. Ils pensent que nous devons sauver notre culture, et ce que je réponds généralement c'est que nous n'avons rien à sauver [...] Nous savons encore [les choses du passé,] c'est pour ça qu'on veut faire un genre de mémoire [...] J'ai critiqué une fois les anthropologues en disant: ce n'est pas la mémoire! [...] L'histoire peut être mémoire pour nous [évangéliques.] Ce n'est pas qu'on n'y croie pas, mais nous pensons qu'on est sur un autre chemin, alors pour nous ça pourrait être une mémoire. Mais pour les gens qui disent qu'ils pratiquent, ce n'est pas une mémoire, c'est vivant. Je leur ai dit: c'est une chose vivante! Mon oncle vit de ça! [...] Ce n'est pas une perte, ça simplement été laissé de côté. C'est pour ça que je pense que ce n'est pas un sauvetage, parce que ce n'est pas une chose qui se perd. Sauver, c'est aller chercher à nouveau, pour soi. Mais ce n'est pas ça. C'est valoriser [...] Nous ne pouvons pas rester sans connaître notre histoire, alors je crois que c'est une façon de valoriser notre culture [...] Nous entendons le sauvetage d'une autre façon – de récupérer ce que vous avez perdu! Dans ce cas, je pense que nous comprenons davantage [ce terme] dans un sens religieux. Par exemple, nous avons été sauvés, comme s'il y avait quelqu'un dans le feu, et quelqu'un entre, te prend et te tire de là, ça c'est un sauvetage!” (André – Tucumã Rupitá)

- 31 Compris comme la narration des vestiges d'un passé révolu ou bien comme un témoignage attestant des connaissances actuelles, le terme mémoire laisse percer une inquiétude : comment concilier la rupture avec la « vie d'avant », rupture annoncée par le « salut » évangélique, et la continuité de l'histoire du peuple, formant cette « tradition » à laquelle s'intéressent à présent les blancs et qu'il convient de « sauver » ? En d'autres termes, comment être Baniwa tout en étant évangélique ?

- 32 On comprend alors mieux le sens de la demande réitérée d'un enseignement religieux plus rigoureux et plus complet ainsi que les critiques faites aux missionnaires, ces derniers étant perçus comme les seuls pour l'instant à dominer le langage religieux dans sa complexité. En effet, dans la conscience des acteurs baniwa, des pasteurs indiens maîtrisant pleinement les arguments religieux évangéliques seraient à même d'assumer un rôle de médiation (ou de

conciliation) entre le monde local de l'Içana et celui global des blancs : il leur reviendrait d'évaluer, par eux-mêmes et pour leurs communautés d'origine, ce qui est compatible entre les deux univers, jetant ainsi les bases d'une identité évangélique émancipée et proprement baniwa. Alors que les Anciens baniwa s'occupent exclusivement des affaires religieuses internes aux villages, les pasteurs sortis du séminaire pourraient contribuer également à saisir plus vite les changements du contexte politique régional, venant ainsi soutenir l'action des organisations indiennes dans leur défense les intérêts collectifs baniwa. Le cas baniwa s'apparenterait ainsi à celui de certains groupes indiens, comme les Siriono en Bolivie, dont Donald K. Pollock nous dit que, confrontés à l'expansion croissante des sociétés nationales, ils ont paradoxalement pu adopter une religion universelle "comme un moyen de préserver leur identité locale et traditionnelle ainsi que leur intégrité sociale microcosmique" (1993 : 176)

Bibliografia

Galvão, Eduardo, « Aculturação indígena no rio Negro », *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, nouvelle série anthropologie, Belém, n 7, septembre 1959.

Hill, Jonathan D., « Los misioneros y las fronteras », *América indígena*, 44(1), 1984: 183-190

Journet, Nicolas, *Les jardins de la paix : étude des structures sociales chez les Curripaco du haut Rio Negro (Colombie)*, Thèse de 3ème cycle, EHESS, 1988.

Lima, Deborah de Magalhães, *The social category caboclo: History, Social Organization, Identity and Outsider's social classification of an amazonian region (the middle Solimões)*, Thèse de doctorat, Département d'Anthropologie Sociale, Free School Lane, Cambridge, 1992.

Muller, Sophie, *Beyond civilization*, Chico, CA :Brown Gold Publications, 1952.

Oliveira, Adélia Engrácia de, « Depoimentos Baniwa sobre as relações entre Índios e 'civilizados' no Rio Negro », *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, nouvelle série anthropologie, Belém, n 72, janvier 1979.

Pollock, Donald K., « Conversion and « community » in Amazonia », In *Conversion to Cristianity*, éd. Robert W. Hefner, Berkeley, University of California Press, 1993 : 165-197.

Wright, Robin M., « Lucha y supervivencia en el noroeste de la Amazonia », *América Indígena* 43, 1983:537-554. (2)

Wright, Robin M., « Indian slavery in the Northwest Amazon », *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, série anthropologie, 7, 1991:149-179. (6)

Wright, Robin M., « História indígena do noroeste da Amazônia: Hipóteses, questões e perspectivas », in *História dos índios no Brasil*, éd. M. Carneiro da Cunha, São Paulo, Companhia das Letras; Fundação de Amparo a Pesquisa do Estado de São Paulo; Secretaria Municipal de Cultura, 1992 : 253-266. (8)

Wright, Robin M., & Jonathan D. Hill, « Venancio Kamiko: Wakuenai shaman and messiah », in *Portals of Power: Shamanism in South America*, éd. J. Langdon, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1992 :257-286. (13)

Wright, Robin M., « "Aos que vão nascer" Uma etnografia religiosa dos Índios Baniwa », Thèse d'habilitation, Département d'anthropologie, Institut de philosophie et de sciences humaines, Université de Campinas, 1996.

Notas

1 Les entretiens ont été réalisés en novembre et décembre 1998 à São Gabriel da Cachoeira (AM). L'Institut Biblique, dont nous parlerons plus loin, organisait un cours de dix jours pour les leaders évangéliques de la région. J'ai ainsi pu interroger, outre les étudiants de l'internat, quelques-uns des responsables religieux (diacres ou anciens) des communautés de l'Içana et du Rio Negro.

2 Voir aussi Galvão (1959) et Oliveira (1979).

3 Précisons que les indiens incluent dans la catégorie "blancs" les non-indiens (y compris les noirs), les militaires, les représentants du gouvernement, les missionnaires, les commerçants et tous ceux qui avaient des intérêts économiques liés aux industries extractivistes (R. Wright, 1996 : 124).

4 Le *caboclo* est, dans l'acception courante du terme, l'habitant non-indien (ou celui qui n'assume pas une identité indienne) de l'intérieur amazonien, installé le long des rives des fleuves. Pour une critique de ce terme, voir par exemple D. M. Lima (1992).

- 5 Yaperikuli est “l’être suprême de la religion baniwa” (R. Wright, 1996).
- 6 Les aliments, et en particulier la bière de manioc au goût amer, sont “le véhicule conventionnel des poisons servant à l’assouvissement des vengeances personnelles ou collectives entre parents assez proches pour se rencontrer de cette manière” (N. Journet, 1988:337).
- 7 Sofia a raconté son expérience missionnaire dans un livre publié en 1952.
- 8 Sur la convergence entre le millénarisme baniwa et la figure du Christ, voir R. Wright (1996). La dimension millénariste demeure aujourd’hui encore perceptible dans l’évocation de la “réalisation des anciennes prophéties: il va venir des blancs parmi nous, ont dit les anciens, ils vont nous aider à améliorer nos conditions de vie. Dès que nous aurons atteint cet objectif, le monde va finir.”(André – Tucumã Rupitá).
- 9 Flûtes rituelles.
- 10 Le capitaine est le chef du village. L’usage du terme date de la période coloniale. Pour une histoire de la région, voir R. Wright, 1992.
- 11 Nhengatu ou Langue générale: vocabulaire tupi sur une structure grammaticale portugaise créée par les Jésuites.
- 12 Il semble selon R. Wright que les Saintes Cènes et les Conférences aient substitué des cycles de fêtes. Les conférences qui sont réalisées deux fois par an, sont organisées à tour de rôle par les villages qui y participent. Les Saintes Cènes réunissent moins de monde et ont lieu une fois par mois, là encore un village se chargeant après l’autre de l’organisation de la fête.
- 13 Voir note 11.
- 14 Le SPI, Service de Protection de l’Indien, a été fondé en 1910 par le gouvernement fédéral. Le SPI sera remplacé en 1967 par la Funai (Fondation Nationale de l’Indien).
- 15 *Bejû*: galette de manioc; *quinhapira*: poisson boucané ou séché, bouilli dans le jus de piment ; *chibé*: boisson faite de farine de manioc imbibée d’eau.
- 16 *Seu*, placé devant un nom propre, est un équivalent de *Senhor* (monsieur).
- 17 Le narrateur suggère que l’accueil réservé par les indiens du haut Rio Negro n’a pas été aussi « respectueux » que celui des Baniwa de l’Içana. Ceci renvoie à l’idée selon laquelle plus on remonte le cours des fleuves, plus les habitants seraient « arriérés » (c’est-à-dire indiens, sauvages, grossiers, etc). Car l’expression des hiérarchies traditionnelles, où ceux du haut sont considérés comme inférieurs à ceux du bas (la distance géographique servant de substrat à des différences linguistiques, religieuses, degré de contact avec les blancs, etc), a subi l’influence des stéréotypes élaborés par les blancs sur les indiens (Jorge Pozzobon, communication personnelle).
- 18 N. Journet observe que, du point de vue des indiens, la religion apparaît comme l’attribut d’un groupe humain plutôt que comme une forme particulière de croyance. La Bible représente alors le savoir commun à tous les blancs sans exception (1998:35). R. Wright (1996:331) souligne également qu’avec l’alphabétisation, les Bibles en viennent à symboliser le savoir récemment acquis des Blancs.
- 19 Je remercie Jorge Pozzobon d’avoir attiré mon attention sur ce point.
- 20 La réponse d’un missionnaire de la Mission Nouvelles Tribus à cette critique use de l’argument de la différence culturelle: “Les indiens demandent plus d’études [bibliques], mais ils ne se rendent pas compte que pour moi qui n’appartient pas à leur culture, ce n’est pas si simple: je ne prends pas le bateau comme ça pour sortir sur le fleuve.”
- 21 L’autre, plus difficile, est d’aller faire le séminaire baptiste à Manaus.
- 22 La Mission Além a été fondée en 1982 à Brasília “sous l’inspiration de l’Association Wycliffe Bible Translators”, selon l’un des missionnaires installé à São Gabriel La combinaison des initiales de l’Association Linguistique Évangélique Missionnaire fait également référence avec à propos à l’au-delà (*além*) où échoueraient toutes les âmes.
- 23 Les missionnaires actuellement présents dans la région reconnaissent également parfois que l’action évangélisatrice a “abîmé” certains aspects des cultures: “Peut-être Sofia a-t-elle été de cette phase de transition [entre les anciennes générations de missionnaires et les nouvelles.] Elle a valorisé la personne, mais elle a fini par gâcher quelques coutumes.” (Lenita – Mission Além)
- 24 Il m’est impossible dans le cas présent d’attribuer ce désintérêt de l’action politique à l’influence des missionnaires protestants. Il est toutefois certain que, dans d’autres régions proches, ces derniers se sont souvent ouvertement opposés aux organisations politiques indiennes (Jorge Pozzobon, communication personnelle).
- 25 FOIRN: Fédération des Organisations Indigènes du Rio Negro.

Para citar este artículo**Referencia electrónica**

Véronique Boyer, « Les Baniwa évangéliques parlent des missionnaires protestants : Sofia et ses successeurs », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], BAC - Biblioteca de Autores del Centro, Boyer, Véronique, Puesto en línea el 19 diciembre 2009, consultado el 04 diciembre 2013. URL : <http://nuevomundo.revues.org/58111> ; DOI : 10.4000/nuevomundo.58111

Autor

Véronique Boyer
CNRS/IRD/Museu Goeldi

Derechos de autor

© Todos los derechos reservados

Resumen

À la fin des années 1940, la venue du sud-est colombien d'une missionnaire américaine, appartenant à New Tribes Mission, a déclenché une impressionnante vague de conversions parmi les Indiens Kuripako, Baniwa et Baré du fleuve Içana (extrême ouest de l'État d'Amazonas). L'article se propose d'indiquer en quoi la rencontre avec Sofia tranchait avec les habituels contacts avec les blancs de la région, de comprendre comment les indiens se remémorent aujourd'hui cette expérience du changement religieux, et de saisir les incidences politiques de l'aspiration à une Eglise autonome. Les témoignages recueillis permettent ainsi, à travers des critiques formulées à l'encontre de Sofia et des missionnaires actuellement présents dans la région, d'appréhender le bilan de l'action évangélique fait par les Indiens et de mettre en évidence quelques-unes de leurs attentes présentes.

Entradas del índice

Mots clés : Evangélisation, Baniwa, bilan, Amazonas

Notas de la redacción *Ateliers de Caravelle*, n°18, 2001 : 83-99