



Les Églises autonomes. Évangélisme, chamanisme et mouvement indigène chez les Baniwa de l'Amazonie brésilienne

Elise Capredon

► To cite this version:

Elise Capredon. Les Églises autonomes. Évangélisme, chamanisme et mouvement indigène chez les Baniwa de l'Amazonie brésilienne. Anthropologie sociale et ethnologie. EHESS - Paris; Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2016. Français. <NNT : >. <tel-01409231>

HAL Id: tel-01409231

<https://hal.science/tel-01409231v1>

Submitted on 5 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.



HAL Authorization

Thèse pour l'obtention d'un Doctorat en Anthropologie Sociale et Ethnologie

Élise Capredon

Les Églises autonomes

**Évangélisme, chamanisme et mouvement indigène chez les Baniwa de
l'Amazonie brésilienne**

As Igrejas autônomas

***Cristianismo evangélico, xamanismo e movimento indígena entre os Baniwa
da Amazônia brasileira***

Thèse co-dirigée par Véronique Boyer et Patrícia Birman

Date de soutenance : le 25 novembre 2016

Membres du jury :

1. Olivier ALLARD (Maître de conférences à l'EHESS)
2. Patrícia BIRMAN (Professeure à l'UERJ, co-directrice de thèse)
3. Véronique BOYER (Directrice de recherche au CNRS, co-directrice de thèse)
4. Philippe ERIKSON (Professeur à l'Université Paris-Ouest-Nanterre-La-Défense)
5. Yannick FER (Chargé de recherche au CNRS)
6. Luiza GARNELO (Chercheuse à la FIOCRUZ)
7. Emerson GIUMBELLI (Professeur à l'UFRGS)
8. Aparecida VILAÇA (Professeure à l'UFRJ)

Remerciements

Cette thèse est le fruit d'une recherche de longue durée, qui n'aurait pu être menée à bien sans le soutien de nombreuses personnes, en France et au Brésil. À l'heure de revenir sur le chemin parcouru et de me remémorer les gens qui l'ont croisé, les noms se bousculent dans mon esprit.

Mes remerciements vont d'abord à Florent Kohler, enseignant captivant de mes premières années d'université, à qui je dois ma découverte du Brésil. Alors que je m'étais engagée dans des études hispanophones, Florent m'a habilement détournée de mes passions initiales, la Colombie et l'Équateur, pour m'aiguiller vers les contrées lusophones. Avec Maria Rosário Gonçalves de Carvalho, professeure de l'Université Fédérale de Bahia qui m'a accueillie lors d'un séjour académique au Brésil, il a guidé mes premiers pas en anthropologie. Son influence a été décisive dans mon choix d'entrer à l'EHESS.

À l'EHESS, Véronique Boyer a accepté de diriger mes recherches, d'abord avec Gilles Rivière, dans le cadre de mon Master 2, puis avec Patrícia Birman, dans celui de mon doctorat. J'ai un souvenir très net du jour où j'ai choisi mon « terrain » en sa compagnie, face à une carte d'Amazonie qui occupait tout un pan de mur. Tout au long de mon parcours, j'ai mesuré ma chance d'être orientée par cette chercheuse, qui a fait preuve d'une remarquable disponibilité dans son travail d'encadrement. Avec une patience sans égal, elle commenté toutes les réflexions et les productions écrites que je lui soumettais. À partir de ma première année de doctorat, elle a été épaulée dans cette tâche par Patrícia Birman qui, dans le cadre d'une co-tutelle mise en place avec l'Université de l'État de Rio de Janeiro (UERJ), a activement guidé mes recherches depuis le Brésil. Par leurs relectures exigeantes, dans lesquelles elles questionnaient sans relâche les catégories que j'employais, Véronique et Patrícia m'ont aidé à préciser ma pensée. Je leur suis immensément reconnaissante pour leur soutien et pour la confiance qu'elles m'ont accordée.

Mes séjours de terrain n'auraient pas été possibles sans l'aide de plusieurs institutions, que je tiens à remercier ici : l'EHESS, tout d'abord, m'a offert l'opportunité de mener à bien une investigation sur le long terme et de renforcer mes liens avec les institutions brésiliennes à travers la co-tutelle. Le Réseau Français d'Études Brésiliennes (REFEB), ensuite, m'a octroyé une bourse qui m'a permis de financer 8 mois de terrain en Amazonie. Mon laboratoire, Mondes Américains (UMR 8168), et les deux centres auxquels j'ai été rattachée, le Centre de Recherche sur les Mondes Américains (CERMA) et le Centre de Recherche sur le Brésil Contemporain (CRBC) m'ont également fourni des aides ponctuelles pour participer à des événements scientifiques. L'Institut des Amériques (IDA), enfin, m'a donné accès à un espace de travail pendant plus d'un an, ce qui m'a été d'un grand secours au moment de la rédaction.

Je suis en outre redevable envers plusieurs chercheurs qui m'ont prodigué des conseils et encouragée à différentes étapes de mon parcours. Je remercie tout particulièrement Robin Wright, Carlos Leal Xavier, Aloisio et Flora Cabalzar, Luiza Garnelo, Geraldo Andreello, Gilton Mendes, Deise Montardo, Patrick Menget, Anne-Marie Losonczy et Anath Ariel de Vidas pour les échanges stimulants.

De nombreux collègues et amis m'ont accompagnée dans les joies et les doutes de l'écriture de la thèse et du parcours doctoral : Marcia Ardila, Laura de la Rosa, Vanderlúcia Ponte, Kyra

Grieco, Vincent Bos, Emanuela Canghiari, Marie Moncada, Magda Dziubinska, Émilie Stoll, Esteban Arias, Nathalie Santiesteban, Lediane Felzke, merci à toutes et à tous !

Je ne peux oublier mes amis de longue date qui ont supporté tout ce temps mon obsession pour la recherche en Amazonie : Maxime, Florent et Jessica, Victor, Charlotte, Denis, Mickaël, Chloé, Nasser, David, ainsi que Philip, qui a partagé quelques semaines à São Gabriel da Cachoeira avec moi : je vais enfin cesser de vous rebattre les oreilles avec la « thèse » !

Ma gratitude va également à mes parents et à ma sœur, qui n'ont jamais cessé de croire dans mon projet et qui m'ont aidé à surmonter les moments d'incertitude.

Clément, enfin, m'a apporté un soutien sans faille et a su m'insuffler courage et sérénité dans la tourmente de l'écriture. C'est avec beaucoup de bonheur que je le remercie de cheminer à mes côtés.

En Amazonie, mes dettes sont innombrables. À São Gabriel da Cachoeira, j'ai pu compter sur le soutien et l'amitié de beaucoup de personnes. J'adresse mes remerciements les plus chaleureux à Deusa et Iracema, que j'ai rencontrées lors de mon premier voyage en bateau vers São Gabriel, à tous les membres de l'équipe de l'ISA – notamment Beto Ricardo, Adeilson Lopes da Silva, Elizabete Morais, Gilmara Andrade, Laise Lopes Diniz, Melissa Oliveira, Renato Martelli et Giovanna Luongo et surtout, Andreza Andrade et Gabriel Côrtes, qui m'ont reçue chez eux – mais aussi à Márcia Abraão, pour la colocation à São Gabriel, ainsi qu'à Bruno Vinicius, Georgia Silva, Fernanda Nunes, Cristina Rodrigues da Silva, Pedro Portella, Allan Barrionuevo et Jean-Pierre Vuillomenet (*in memoriam*), tous sont de grands passionnés du Haut Rio Negro !

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

Mes pensées amicales vont en particulier à mes hôtes qui, à São Gabriel et dans les communautés périurbaines, ont accepté de partager leur quotidien avec moi et m'ont appris que l'*açaí* et la *quiampira* n'avaient jamais meilleur goût que lorsqu'ils étaient répartis entre tous. J'exprime mes sincères remerciements à André et Cláudia, qui m'ont ouvert les portes du « terrain », à *seu* Fernando, à Brulina, à Raimundo, à Juvêncio, à Armindo, à Joãozinho et Lília, ainsi qu'aux pasteurs Luis et Silvério, qui ont accepté de répondre à mes questions.

Dans les communautés de Yamado et d'Areal, je sais gré à Irineu, Adelina, Eleotério, Carine, Janete, *seu* Clemente, Hermes et Alvina, Flávio, ainsi que José et Rosa pour leur attention bienveillante. Pour finir, je remercie avec beaucoup d'affection les habitants d'Itacoatiara-Mirim, notamment Moisés et Vanessa, Janete et Feliciano, Cristina et Daniel, Irene, Paulinho ainsi que *seu* Luiz et *dona* Luzia pour leur accueil chaleureux.

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

Résumé et mots-clés

Résumé

Les Églises autonomes. Évangélisme, chamanisme et mouvement indigène chez les Baniwa de l'Amazonie brésilienne.

Cette thèse, qui prend appui sur une enquête ethnographique de près d'un an et demi, porte sur les pratiques religieuses des Baniwa, un groupe de langue arawak de l'Amazonie brésilienne dont les membres ont la particularité d'adhérer majoritairement à l'évangélisme, un mouvement d'origine protestante, depuis le milieu du XX^{ème} siècle. Elle explore plus spécifiquement la recomposition de ces pratiques dans un contexte urbain, c'est-à-dire parmi les Baniwa qui se sont établis en ville et dans des villages périurbains. À partir d'une réflexion qui articule quatre grandes thématiques – les conversions amérindiennes, l'expansion des Églises évangéliques au Brésil, le chamanisme et les mouvements politiques indigènes – elle propose d'éclairer une facette méconnue du rapport des indiens d'Amazonie au christianisme. Alors que les conversions des populations autochtones des basses terres de l'Amérique du Sud ont généralement été présentées dans la littérature anthropologique comme des phénomènes éphémères ou instables, les résultats de l'analyse mettent en évidence la pérennité du mouvement évangélique baniwa qui, sous l'influence des mobilisations politiques indigènes, s'émancipe de la tutelle des missionnaires et des pasteurs non-indiens et se consolide à travers la constitution d'un vaste réseau d'Églises indiennes autonomes, tout en donnant lieu à une reconfiguration de la place du chamanisme au sein du groupe.

Mots-clés

Amazonie, Baniwa, Haut Rio Negro, évangélisme, chamanisme, mouvements indigènes, anthropologie du christianisme, ethnographie urbaine

Resumo

As Igrejas autônomas. Cristianismo evangélico, xamanismo e movimento indígena entre os Baniwa da Amazônia brasileira

Esta tese, que se apoia numa pesquisa etnográfica de um ano e meio, trata das práticas religiosas dos Baniwa, um grupo de língua arawak da Amazônia brasileira cujos membros têm a particularidade de aderir na sua maioria ao cristianismo evangélico, movimento de origem protestante, desde a metade do século XX. O trabalho explora mais especificamente a recomposição de estas práticas num contexto urbano, ou seja, entre os Baniwa estabelecidos na cidade e em comunidades periurbanas. A partir de uma reflexão que articula quatro grandes temáticas – as conversões ameríndias, a expansão das Igrejas evangélicas no Brasil, o xamanismo e os movimentos políticos indígenas – propõe revelar uma faceta pouco conhecida da relação dos índios da Amazônia com o cristianismo. Enquanto as conversões das populações indígenas das terras baixas da América do Sul foram geralmente apresentadas na literatura antropológica como fenômenos efêmeros ou inestáveis, os resultados da análise

demonstram a perenidade do movimento evangélico baniwa que, sob a influência das mobilizações políticas indígenas, se emancipa da tutela dos missionários e pastores não-índios e se consolida através da constituição de uma ampla rede de Igrejas nativas autônomas, gerando ao mesmo tempo uma reconfiguração do lugar do xamanismo dentro do grupo.

Palavras-chaves

Amazônia, Baniwa, Alto Rio Negro, cristianismo evangélico, xamanismo, movimentos indígenas, antropologia do cristianismo, etnografia urbana

Abstract

The Autonomous Churches. Evangelicalism, Shamanism and Indigenous Movement among the Baniwa of Brazilian Amazonia

Based on one and a half year of ethnographic research, this dissertation explores the religious practices of the Baniwa, an Arawak-speaking group of the Brazilian Amazonia whose members have mainly converted to evangelicalism, a Protestant movement, since the mid-20th century. More specifically, I investigate the reorganization of such practices in an urban context, that is among the Baniwa who live in the city and in peri-urban villages. Through a reflection structured around four major themes – Amerindian conversions, growth of evangelical Churches in Brazil, shamanism and indigenous movements – this work sheds light on a little-known aspect of the Amazonian native people's relation to Christianity. While Amerindian conversions in the Lowlands of South America are generally presented in anthropological literature as an ephemeral or unstable phenomenon, the results of this analysis show the continuity of the Baniwa evangelical movement. Under the influence of indigenous political mobilizations, this movement emancipates itself from the non-native missionaries and pastors and consolidates itself through the constitution of an extensive network of autonomous native Churches, while reconfiguring the place of shamanism in the group.

Keywords

Amazonia, Baniwa, Upper Rio Negro, evangelicalism, shamanism, indigenous movements, anthropology of christianity, urban ethnography

Plan des parties

Remerciements	3
Résumé et mots-clés	5
Table des matières	8
Note préliminaire	12
INTRODUCTION	14
PRÉSENTATION GÉNÉRALE. Contexte régional et méthodologie	33
PREMIÈRE PARTIE. Les Baniwa : un parcours religieux singulier	84
Chapitre 1. Un aperçu de l'histoire baniwa.....	84
Chapitre 2. Formes historiques de <i>pajelança</i> baniwa.....	104
Chapitre 3. L'introduction et la diffusion de la « parole de Dieu » parmi les Baniwa.....	143
Chapitre 4. Les dynamiques régionales de la fin du XX ^{ème} siècle.....	171
Conclusion.....	203
SECONDE PARTIE. Recompositions des pratiques évangéliques baniwa en milieu urbain	210
Chapitre 5. Le champ évangélique urbain : des Églises des blancs aux Églises indigènes.....	211
Chapitre 6. Le champ évangélique périurbain : règles de vie et cérémonies religieuses.....	262
Chapitre 7. La Conférence : manifestation centrale de l'évangélisme baniwa.....	314
Conclusion. L'émergence d'un évangélisme indigène urbain et périurbain.....	365
TROISIÈME PARTIE. Formes contemporaines de <i>pajelança</i> baniwa en milieu urbain	373
Chapitre 8. Du catholicisme chez les Baniwa et de ses rapports avec la <i>pajelança</i>	374
Chapitre 9. Le <i>benzimento</i> : une pratique thérapeutique discrète.....	386
Chapitre 10. Une <i>pajelança</i> baniwa urbaine ?.....	411
Chapitre 11. Revitalisation culturelle et évangélisme dans une communauté périurbaine.....	458
Conclusion. <i>Pajelança</i> pour soi et <i>pajelança</i> pour les autres.....	513
QUATRIÈME PARTIE. Rapports interreligieux et institutionnalisation du mouvement évangélique indigène	518
Chapitre 12. Les rapports interreligieux.....	520
Chapitre 13. La quête d'autonomie : un enjeu commun aux deux mouvements.....	546
Chapitre 14. L'institutionnalisation du religieux.....	566
Chapitre 15. Repenser les conversions amérindiennes.....	591
Conclusion. L'évangélisme baniwa : un christianisme indigène amazonien stable.....	614
CONCLUSION GÉNÉRALE. La stabilité de l'évangélisme baniwa : une exception ?	618
Bibliographie	630
Annexes	656

Table des matières

Remerciements	3
Résumé et mots-clés.....	5
Plan des parties.....	7
Note préliminaire.....	12
Introduction	14
Un sujet à la croisée de quatre grandes thématiques	14
Deux enjeux majeurs	25
Annonce du plan.....	30
Présentation générale. Contexte régional et méthodologie	33
Le Haut Rio Negro, la « région la plus indigène du Brésil »	33
Quelques remarques sur les catégories identitaires	35
Les peuples indigènes du Haut Rio Negro : répartition géographique et caractéristiques socioculturelles.....	40
Un aperçu des grands principes de la vie sociale baniwa	54
Le terrain : une ethnographie urbaine en Amazonie	58
Le Haut Rio Negro : un vivier d'anthropologues.....	58
Des contraintes légales	62
São Gabriel da Cachoeira et sa périphérie : un terrain urbain et périurbain	64
Adapter les outils méthodologiques et théoriques.....	75
Première partie. Les Baniwa : un parcours religieux singulier	84
Chapitre 1. Un aperçu de l'histoire baniwa.....	84
Époque précoloniale : des peuples arawak intégrés à un système régional	84
La colonisation du Rio Negro : déportation, esclavage et guerres interethniques	87
L'économie du caoutchouc : un nouveau cycle d'asservissement	95
Chapitre 2. Formes historiques de <i>pajelança</i> baniwa.....	104
Cosmologie et rapport « animiste » à l'environnement	105
Les rites de passage	115
Les spécialistes rituels baniwa et leurs fonctions.....	131
Chamanisme ou <i>pajelança</i> ?	136
Les mouvements messianiques	139
Chapitre 3. L'introduction et la diffusion de la « parole de Dieu » parmi les Baniwa.....	143
Sophie Muller et l'évangélisation de l'Içana.....	143
Les interprétations de la conversion.....	158

Chapitre 4. Les dynamiques régionales de la fin du XX ^{ème} siècle	171
La croissance urbaine	171
L'avènement du mouvement indigène.....	175
Migrations vers la ville et mobilité	188
L'essor des Églises évangéliques urbaines	199
Conclusion.....	203
Synthèse des principales étapes de la trajectoire historique des Baniwa	203
Géographie religieuse et politique baniwa contemporaine	206
Seconde partie. Recompositions des pratiques évangéliques baniwa en milieu urbain	210
Chapitre 5. Le champ évangélique urbain : des Églises des blancs aux Églises indigènes	211
Le paysage évangélique urbain	211
Le large éventail des services offerts par les Églises	227
Le choix d'une Église.....	239
L'émergence d'Églises évangéliques indigènes en milieu urbain	243
Être évangélique à São Gabriel : des enjeux spécifiquement baniwa ?	256
Chapitre 6. Le champ évangélique périurbain : règles de vie et cérémonies religieuses ...	262
Place sociopolitique et religieuse de Yamado et d'Areal au sein du groupe baniwa	263
Évangélisme et contrôle social dans les communautés périurbaines	274
Saintes Cènes et autres cérémonies évangéliques	288
Chapitre 7. La Conférence : manifestation centrale de l'évangélisme baniwa	314
Déroulement de l'évènement et logistique	315
Le caractère démesuré de la cérémonie.....	337
Encadrement, surveillance, contrôle : la police des mœurs	343
L'obsession de l'ordre : donner une place à chacun et hiérarchiser	349
Synthèse des caractéristiques des cérémonies évangéliques baniwa et coripaco.....	360
Conclusion : L'émergence d'un évangélisme indigène urbain et périurbain	365
Troisième partie. Formes contemporaines de <i>pajelança</i> baniwa en milieu urbain	373
Chapitre 8. Du catholicisme chez les Baniwa et de ses rapports avec la <i>pajelança</i>	374
Les fêtes de saints.....	376
Catholique : une appartenance par défaut	379
Catholicisme et <i>pajelança</i> : la confusion des genres.....	381
Autres courants religieux	383
Chapitre 9. Le <i>benzimento</i> : une pratique thérapeutique discrète.....	386

Trois études de cas.....	389
Deux patients et leurs maux	397
<i>Benzedor</i> et <i>pajé</i> : du « bricoleur » au spécialiste	404
Chapitre 10. Une <i>pajelança</i> baniwa urbaine ?	411
Représentations sur le chamanisme à São Gabriel.....	413
Mandu et sa famille : les irréductibles Hohodene	424
Un <i>pajé</i> à l'hôpital.....	434
L'École de <i>Pajelança</i>	443
Synthèse des expressions de la <i>pajelança</i> baniwa à São Gabriel.....	455
Chapitre 11. Revitalisation culturelle et évangélisme dans une communauté périurbaine	458
Itacoatiara-Mirim : un village cosmopolite.....	459
La <i>maloca</i> « Maison de Connaissance » et ses usages.....	466
Le projet Podáali et la revitalisation du rituel Kowai.....	493
L'évangélisme : une autre forme de partenariat avec les blancs ?	501
Le religieux comme ressource et l'ouverture à l'autre.....	508
Conclusion. <i>Pajelança</i> pour soi et <i>pajelança</i> pour les autres	513
Quatrième partie. Rapports interreligieux et institutionnalisation du mouvement évangélique indigène	518
Chapitre 12. Les rapports interreligieux.....	520
Conflits persistants... ..	521
... ou réconciliation ?.....	531
Une cohabitation sous tension.....	542
Chapitre 13. La quête d'autonomie : un enjeu commun aux deux mouvements	546
Des enjeux similaires dans les deux mouvements.....	547
La notion d'autonomie chez les Baniwa	558
Chapitre 14. L'institutionnalisation du religieux.....	566
L'institutionnalisation de l'évangélisme baniwa	566
Les prémices d'une institutionnalisation de la <i>pajelança</i> baniwa ?	574
Chapitre 15. Repenser les conversions amérindiennes	591
Conversion et individualisation.....	591
Les conversions amérindiennes éphémères.....	600
De la constance des <i>crentes</i> baniwa	608
Conclusion. L'évangélisme baniwa : un christianisme indigène amazonien « stable ».....	614
Conclusion générale. La stabilité des Églises baniwa : une exception ?.....	618

Synthèse des résultats de la réflexion.....	618
Une contribution à l’anthropologie du christianisme	621
Un nouvel éclairage sur les conversions amérindiennes	623
Perspectives : vers une étude comparative des Églises évangéliques amérindiennes....	626
Bibliographie	630
Annexes	656
Lexique.....	656
Sigles et acronymes	663
Table des documents iconographiques	668

Note préliminaire

Annexes

- Les annexes, susceptibles de faciliter la lecture, se trouvent en fin d'ouvrage. Elles comportent un **lexique des termes régionaux**, une **liste des sigles** utilisés ainsi qu'une **table des documents iconographiques** répertoriant les photos, tableaux et cartes insérés dans la thèse ainsi que leurs sources.

Anonymat

- J'ai conservé les noms de tous les informateurs et acteurs mentionnés dans cette thèse hormis ceux de deux personnes. L'une a tenu à ce que son nom ne figure pas dans ce travail et l'autre m'a livré des informations sensibles. De façon générale, les enquêtés avec qui j'ai eu l'occasion d'aborder le sujet exprimaient leur souhait de ne pas être « anonymisés ».

Traduction, orthographe, conventions graphiques

- Les paroles des enquêtés ont initialement été recueillies et transcrites en portugais (plus rarement en espagnol). Je me suis efforcée de les restituer en français le plus fidèlement possible. Le portugais n'étant pas la langue maternelle des indiens interviewés – ni la mienne – j'ai effectué quelques corrections grammaticales et supprimé des répétitions. Ces modifications répondent uniquement à un souci de meilleure compréhension.
- Sauf mention spécifique, les traductions vers le français de citations en portugais, en espagnol et en anglais sont de l'auteure de ces lignes. Lorsque le passage est susceptible de présenter des ambiguïtés, le texte original est présenté en note de bas de page dans la langue source.
- L'orthographe des termes indigènes, des ethnonymes et des toponymes varie beaucoup dans le Haut Rio Negro. J'ai privilégié les conventions établies par des chercheurs lorsqu'elles existaient. Dans les autres cas, j'ai choisi les graphies les plus courantes sur le terrain.
- L'usage des italiques est réservé aux termes en langues étrangères (baniwa, autres langues indigènes, portugais, espagnol, anglais, locutions latines).
- N'ayant pu me résoudre à m'en tenir exclusivement au « nous » académique, inadéquat lorsqu'il s'agit d'évoquer ma présence sur le terrain, ni, à l'inverse, à l'usage unique du « je », qui donne au texte une connotation narcissique, j'ai résolu d'alterner l'emploi des deux pronoms personnels. Le premier est privilégié dans les réflexions théoriques, le second dans les descriptions ethnographiques ou lorsque j'exprime un point de vue.

Introduction

Un sujet à la croisée de quatre grandes thématiques

Cette thèse, qui est le résultat d'une enquête ethnographique de près d'un an et demi menée en Amazonie brésilienne, porte sur les pratiques religieuses d'un groupe amérindien, les Baniwa. Peuple de langue arawak établi dans le Haut Rio Negro, une région du nord-ouest amazonien¹, les Baniwa ont la particularité de s'être majoritairement convertis à l'évangélisme², une confession d'origine protestante, au milieu du XX^{ème} siècle. Tout en s'inscrivant dans la continuité d'un certain nombre de travaux qui ont inauguré dans les années 2000 un nouveau champ de recherche, celui de l'anthropologie du christianisme, l'étude qui suit propose une approche originale de l'évangélisation des sociétés amérindiennes. Celle-ci est née de l'articulation de quatre grandes thématiques qui se sont imposées au fil de l'enquête de terrain puis de la rédaction comme des axes de réflexion incontournables.

Les conversions amérindiennes

Le premier thème, celui des conversions amérindiennes, préexiste en quelque sorte à cette recherche puisque j'ai commencé à l'aborder dès ma première année de master en me penchant sur le rapport que des indiens du Nordeste brésilien³, les Pataxó, entretenaient avec des Églises⁴ évangéliques nouvellement implantées dans une de leurs localités. Cette première étude, grâce à laquelle je me suis familiarisée avec le travail de terrain, m'a permis à l'époque de prendre conscience de la diversité des christianismes, de découvrir certaines problématiques contemporaines propres aux groupes indigènes, telle celle des revendications territoriales et politiques, mais aussi d'entrevoir la complexité et la profondeur historique du thème des conversions chrétiennes amérindiennes.

L'histoire des relations entre les premiers habitants du continent sud-américain et les Européens comporte, faut-il le rappeler, une dimension religieuse capitale puisque la diffusion

¹ Pour une localisation géographique de cette région, se référer à la carte p.33.

² J'emploie ce substantif au sens large de mouvement religieux issu du protestantisme qui accorde une place centrale à la Bible, et non en référence à une doctrine unifiée. Au Brésil, les locuteurs du portugais ne parlent pas « d'évangélisme » mais de « christianisme évangélique » (*cristianismo evangélico*) ou de « religions évangéliques » (*religiões evangélicas*).

³ Le Brésil compte 26 États et un District Fédéral eux-mêmes regroupés en cinq grandes régions : le Nord, qui s'étend sur le bassin amazonien, le Centre-ouest, qui inclut la capitale fédérale, Brasília, le Nord-est (ou Nordeste), dont la vaste bande littorale dessine la pointe orientale du pays, le Sud-est, qui comprend les deux grandes villes de Rio de Janeiro et de São Paulo, et le Sud, qui forme la pointe méridionale du pays.

⁴ J'adopterai dans cette thèse la convention suivante : le terme « Église » avec une majuscule renverra à l'institution et « église » avec une minuscule, au lieu de culte.

de la foi chrétienne constituait l'une des principales justifications des entreprises coloniales. Dès les premières incursions européennes sur le littoral brésilien, des missionnaires se sont efforcés d'évangéliser les populations locales. D'innombrables rencontres entre les amérindiens et les propagateurs du christianisme ont ainsi eu lieu au cours de l'histoire du Brésil, cinq siècles durant. Des épisodes rarement heureux pour les premiers, qui subissaient bien plus qu'ils ne recherchaient l'adhésion aux mœurs chrétiennes. Des épisodes également peu glorieux pour les missionnaires qui, face à des interlocuteurs réticents à se plier durablement à leurs injonctions, les blâmaient pour leur « inconstance » et usaient de mesures répressives. Difficile, toutefois, de généraliser les caractéristiques de ces rencontres, tant les populations concernées ont été nombreuses et les formes de christianisme promues par les acteurs coloniaux – puis « nationaux » –, variées.

Au Brésil, les phénomènes de conversions amérindiennes n'ont commencé à faire l'objet de recherches anthropologiques qu'à la fin du XX^{ème} siècle. Bien entendu, certains anthropologues ont abordé le thème auparavant, mais en le traitant généralement comme un sujet marginal, qui n'appelait pas d'enquête approfondie. De plus, les conversions étaient souvent envisagées sous l'angle de l'imposition d'une idéologie extérieure, comme si elles étaient uniquement le fruit de l'action missionnaire⁵. Dans les années 1990, plusieurs auteurs ont pris le contrepied de cette approche en s'intéressant à la façon dont les populations amérindiennes comprenaient et s'appropriaient – ou rejetaient – le christianisme dans leurs propres termes, c'est-à-dire en fonction de logiques socioculturelles, cosmologiques ou historiques propre à leurs groupes. Des études ethno-historiques d'Eduardo Viveiros de Castro (1992) et Cristina Pompa (2001) à celles reposant sur des enquêtes ethnographiques de Robin Wright (1999, 2004) ou Aparecida Vilaça (1996a, 2002), une série de publications sur le rapport des peuples indigènes brésiliens à la foi chrétienne a ainsi vu le jour au cours des dernières décennies.

Lorsque j'ai décidé, après avoir travaillé auprès des Pataxó de l'État de Bahia, de poursuivre mes recherches en Amazonie, j'ai commencé à explorer ce corpus qui, depuis lors, n'a cessé de nourrir ma réflexion. En 2008, suite à une discussion avec ma future co-directrice de thèse, Véronique Boyer, j'ai choisi de réaliser une ethnographie dans le Haut Rio Negro, une zone fluviale qui correspond au *município*⁶ brésilien de São Gabriel da Cachoeira. Le choix

⁵ Dans l'introduction du premier ouvrage collectif dédié aux conversions chrétiennes chez les peuples indigènes du Brésil, Wright note par exemple que jusqu'alors, l'approche usuelle consistait à « analyser les conséquences et les impacts des pratiques missionnaires sur les cultures indigènes » (1999 : 7).

⁶ Le *município* est une division administrative analogue à la commune mais la taille des *municípios* brésiliens dépasse souvent de loin celle des municipalités françaises.

d'enquêter auprès des Baniwa plutôt qu'auprès d'un des nombreux autres peuples indigènes de la région s'est ensuite fait naturellement car je souhaitais continuer à travailler sur l'évangélisme et les Baniwa étaient réputés adhérer majoritairement à cette confession. Mon intérêt s'est donc porté sur la trajectoire religieuse des membres de ce groupe. Aiguillée par les études sur les conversions amérindiennes, en particulier par le travail de Wright, qui concerne spécifiquement les Baniwa (1999), je me suis interrogée sur le rôle des missionnaires, le message dont ils étaient porteurs, les méthodes d'évangélisation auxquelles ils recouraient, la façon dont les Baniwa appréhendaient leurs discours, les motifs de l'engagement religieux des convertis, ou encore la notion de conversion elle-même. Sans anticiper sur les réponses qui peuvent être apportées à ces questions, je dois préciser que deux éléments importants ont rapidement émergé de cette réflexion : d'une part, les Baniwa imputaient leur engouement pour l'évangélisme à l'action non pas de plusieurs missionnaires mais d'une seule, une Américaine dénommée Sophie Muller ; et d'autre part, la première vague de conversion était déjà ancienne puisqu'elle datait de la fin des années 1940.

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

La croissance de l'évangélisme au Brésil

Comme je l'avais découvert, les Baniwa n'avaient eu dans le passé que peu de contacts avec le catholicisme et s'étaient pour la plupart convertis à l'évangélisme sous l'influence de Sophie Muller, cette prédicatrice étatsunienne qui avait œuvré parmi eux entre 1948 et 1953. Après le départ de cette femme étrangère, ils avaient continué à cultiver leur appartenance évangélique au cours des décennies suivantes. Or la seconde moitié du XX^{ème} siècle est marquée au Brésil par la percée, puis le développement vélocé de mouvements religieux d'origine protestante, qualifiés génériquement « d'évangéliques » ou de « pentecôtistes »⁷.

Après avoir connu des débuts laborieux dans un pays historiquement fidèle au catholicisme, ces mouvements ont commencé à se multiplier dans les années 1950 (Bastian, 1994). Leur croissance, qui a mis fin à l'hégémonie de l'Église catholique, s'est accélérée dans les années

⁷ Dans ce travail, je conserverai la signification englobante du qualificatif « évangélique » et donnerai au terme « pentecôtisme » un sens un peu plus restrictif en le réservant à des mouvements qui accordent une place prédominante aux manifestations du Saint Esprit, cf. *infra*.

1980. En 2000, ils ont acquis une nette visibilité sur la scène nationale avec un nombre d'adeptes représentant plus de 15% de la population brésilienne⁸. « Qu'est devenu l'ancien plus grand pays catholique du monde ? » se sont demandé cette année-là deux chercheuses brésiliennes (Birman & Leite, 2000). Cette prompte expansion a en effet intrigué de nombreux spécialistes du religieux, notamment des sociologues. Ceux-ci ont constaté que les Églises évangéliques prospéraient plutôt en ville, dans les milieux les plus défavorisés et qu'elles promouvaient une religiosité centrée sur l'émotionnel (Bastian, 1994 ; Corten 1995). Beaucoup d'entre eux se sont concentrés sur le pentecôtisme, un courant évangélique particulièrement prolifique. Né aux États-Unis au début du XX^{ème} siècle, le pentecôtisme met l'accent sur le pouvoir du Saint Esprit, qui est susceptible de se manifester à travers la glossolalie, la guérison divine et d'autres dons (Freston, 1996 : 72-75). Il s'est implanté au Brésil dans les banlieues des grands centres urbains, où il a gagné des adeptes grâce à un intense prosélytisme et à des cultes interactifs axés sur le soulagement immédiat des malheurs humains. Les Églises relevant de cette mouvance sont réputées pour leur usage des médias de masse, leurs implication dans la politique, leurs rituels fondés sur la délivrance du mal, leur gestion « entrepreneuriale » des affaires religieuses ou encore les sacrifices financiers qu'elles exigent de leurs fidèles à leur profit (Corten, Dozon & Oro, 2003 ; Mariano, 2008).

Face à cette diversification du champ religieux protestant, les sociologues ont esquissé des classifications. Jean-Pierre Bastian a par exemple différencié les pentecôtismes des protestantismes « historiques » qui se sont constitués au Brésil avant la seconde moitié du XX^{ème} siècle (1994), tandis que Paul Freston a proposé de distinguer trois vagues de pentecôtismes brésiliens (1993 : 66, 1996 : 70-72).

Toutefois, comme le souligne Véronique Boyer, les convertis eux-mêmes s'embarrassent peu de ces distinctions (2008 : 9). Quelle que soit l'Église qu'ils fréquentent, tous se déclarent « *evangélicos* » (évangéliques), une catégorie qui est avant tout construite par opposition au catholicisme. Ils utilisent également pour s'auto-désigner le terme portugais « *crentes* », qui signifie littéralement croyants⁹. En accord avec cet usage, que les Baniwa ont eux aussi adopté, j'utiliserai dans cette thèse les deux termes comme des synonymes.

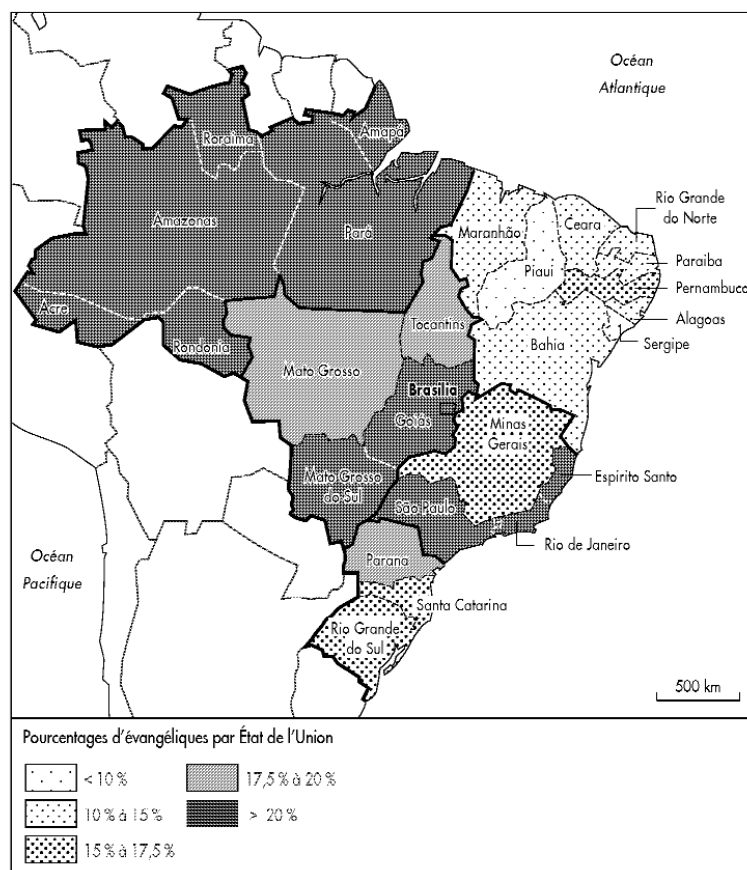
Si les mouvements évangéliques se sont principalement développés dans les métropoles, ils ont également gagné des zones moins densément peuplées. En Amazonie, ils ont souvent été introduits par des missionnaires étrangers puis ont pris de l'ampleur avec la création d'Églises

⁸ Source : Institut Brésilien de Géographie et de Statistiques (IBGE), recensement 2000.

⁹ Certains se disent également « *cristãos* » (chrétiens), mais le terme est plus rare. Notons qu'en se qualifiant de « croyants » ou de « chrétiens », ils contestent implicitement la légitimité de la foi catholique en tant que croyance et en tant que christianisme.

brésiliennes qui ont essaimé aussi bien en ville que dans les zones rurales, remontant peu à peu le cours des fleuves, c'est-à-dire progressant généralement d'est en ouest. Comme le montre Boyer à partir d'une ethnographie multisituée, leur dissémination a été favorisée par la grande mobilité des populations amazoniennes, qui est elle-même liée à des caractéristiques du milieu naturel ainsi qu'aux flux migratoires accompagnant l'ouverture des fronts pionniers (2008 : 27-30). Qu'ils soient natifs de la région ou venus de l'extérieur, les Amazoniens sont enclins à se déplacer régulièrement au gré des modifications de leur environnement¹⁰ et des opportunités économiques. Nombre d'évangélistes amazoniens sont ainsi des migrants ayant improvisé leur mission religieuse à la défaveur d'alternatives d'ascension sociale ou de réussite économique, et non des professionnels de l'évangélisation (*ibid.*). Au fil de leurs pérégrinations, ces prédicateurs amateurs ont parfois créé de nouvelles dénominations, contribuant de la sorte à diversifier ce champ religieux.

CARTE 3. – LES ÉVANGÉLIQUES AU BRÉSIL (2003)



Source : IBGE, 2000.

¹⁰ Comme le note Boyer, « Les modifications géomorphologiques (changement du lit du fleuve, affaissement des berges, formation de plages et inondations annuelles) entraînent la disparition parfois totale de hameaux, contraignant les habitants d'un lieu à partir reconstruire leur maison un peu plus loin. » (2008 : 29).

Pourcentages d'évangéliques au Brésil par État en 2003 (Source : Gomes, 2005 : 53).

Comme nous pouvons le voir sur la carte ci-dessus, la population évangélique brésilienne se concentre dans des États densément peuplés du sud du pays, tels ceux de Rio de Janeiro et de São Paulo, mais aussi dans les États amazoniens : l'Amazonas, le Roraima, le Pará, l'Amapá, l'Acre et le Rondônia.

Entre 2000 et 2010, la proportion de *crentes* dans la population totale du Brésil est passée d'environ 15% à 22%.

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

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

Le déclin du chamanisme baniwa

Le thème du chamanisme se révélait d'autant plus incontournable qu'il occupait une place de choix dans les ethnographies relatives aux peuples indigènes du nord-ouest amazonien.

Parmi les anthropologues qui ont enquêté dans le Haut Rio Negro, nombreux sont ceux qui se sont intéressés aux cosmologies et aux pratiques rituelles natives, qui sont appelées localement « *pajelança* ». Citons notamment Gerardo Reichel-Dolmatoff (1973, 1975, 1997), Stephen Hugh-Jones (2011 [1979], 1996), Dominique Buchillet (1987a), Jonathan Hill (1993) et Robin Wright (1996, 1998, 2004b, 2005, 2013). Aussi surprenant que cela puisse paraître, l'un des corpus les plus abondants sur le sujet est celui relatif aux Baniwa, produit par

l'anthropologue étatsunien Wright. Ce chercheur a en effet consacré pas moins d'une quinzaine de titres aux mythes et aux activités chamaniques baniwa. Ayant dédié sa carrière à l'étude des expressions religieuses propres à ce groupe, Wright n'a jamais occulté le fait que la majeure partie des Baniwa avaient délaissé leurs usages chamaniques au profit de l'évangélisme. Il est même à l'origine de l'analyse la plus détaillée de la rencontre des indiens avec la missionnaire américaine (1999). Dès le début de ses recherches, il a cependant aspiré à travailler auprès de communautés¹¹ « qui conservaient bien leurs traditions » (1996 : 41, 45), c'est-à-dire de villages peu influencés par le christianisme, qui perpétuaient des connaissances et des pratiques relevant de la *pajelança*. Il a ainsi mené ses enquêtes de terrain auprès des rares familles baniwa non-converties. À l'exception d'une seconde incursion dans le champ des études « évangéliques » en 2009, il est resté fidèle à cette orientation tout au long de son parcours académique.

Cette approche de la religiosité baniwa l'a amené à documenter de nombreuses facettes du chamanisme – passé et présent – de ce groupe, dont les mouvements messianiques (1986, 1992), les mythes (1993-1994, 1996, 2002), les chants rituels (1993), la sorcellerie (2004b), l'usage de substances psychotropes (2005b) ou encore le rite d'initiation masculine et les différentes catégories de spécialistes rituels (2013). En 2004, il observait cependant que :

« aujourd'hui, les rituels de danse et d'initiation – celui d'initiation étant une des expressions les plus complexes de la religiosité baniwa, impliquant l'usage de flûtes sacrées et de chants connus uniquement par des spécialistes que nous pouvons appeler des prêtres – ne sont célébrés que dans de rares communautés catholiques du Haut Aiary. Dans les communautés '*crentes*', prédominantes sur les fleuves Içana, Cubate, Cuiary et sur une bonne partie de l'Aiary, le cycle des rencontres évangéliques (saintes cènes et conférences) a complètement substitué les fêtes de danse, *pudali*. **L'institution du chamanisme qui, avant le mouvement de conversion à l'évangélisme, exerçait une influence centrale dans tous les villages, connaît aujourd'hui une franche décadence**, avec seulement sept *pajés*¹² (tous sur le fleuve Aiary) actifs pour toute la population baniwa du côté brésilien. Les savoirs sur les mythes, les prières de cure et les plantes médicinales sont en revanche encore vivants dans tous les villages. »¹³ (Wright, 2004a : 380).

La lecture des travaux de Wright suggérait ainsi que les connaissances et les pratiques chamaniques avaient joué autrefois un rôle majeur dans la société baniwa mais qu'ils étaient sur le point de disparaître. Or d'autres études sur le chamanisme en Amazonie montraient que

¹¹ Le terme désigne dans le Haut Rio Negro les villages indiens. Sa signification sera détaillée plus loin.

¹² Spécialiste de la *pajelança*, synonyme de chaman. Les termes régionaux ainsi que les noms de fleuves qui apparaissent dans cet extrait seront éclaircis ultérieurement.

¹³ C'est moi qui souligne le passage en gras.

ce type de formation religieuse, particulièrement flexible, pouvait subir de profondes transformations – voire être amputées de certaines composantes cruciales – sans nécessairement périliter (Chaumeil, 2000 [1983] : 299 ; Gow, 1996). Une troisième catégorie de travaux invitait également à considérer l'hypothèse d'un « syncrétisme » ou d'une forme de « métissage » entre le chamanisme et le christianisme ou d'autres cultes (Galvão, 1959 ; Laveleye, 2000 ; Maués & Villacorta, 2008). En plus d'examiner les rapports que les indiens *crentes* entretenaient avec les nouveaux mouvements évangéliques, je me suis donc interrogée sur la présence effective de manifestations de la *pajelança* chez les Baniwa et sur la place que celles-ci pouvaient occuper au sein d'un groupe majoritairement chrétien.

La montée en puissance du mouvement indigène

Enfin, une quatrième thématique s'est imposée au fil de la recherche, celle du mouvement indigène. Ce sont cette fois des données de terrain plus que des lectures qui m'ont poussée à explorer ce thème et à l'articuler aux problématiques religieuses.

Les mouvements indiens sont nés au Brésil dans les années 1970 sous la forme « d'assemblées indigènes » promues par l'Église catholique au cours desquelles s'exprimait une indignation croissante face à l'oppression séculaire des populations indiennes (Ramos, 2002 : 265-266). Avec l'aide d'acteurs indigénistes¹⁴ (secteurs catholiques progressistes, ONG, chercheurs, sympathisants divers), ils ont rapidement gagné en visibilité sur la scène nationale¹⁵, puis internationale.

L'émergence de ces mobilisations n'est pas un phénomène isolé. Au cours des dernières décennies, de nombreux peuples indigènes du continent américain se sont en effet engagés dans des mouvements visant à contrecarrer les diverses formes de domination historiquement exercées par les non-indiens. On observe également des dynamiques similaires dans d'autres régions du monde, qualifiées elles aussi de mobilisations « indigènes » ou « autochtones ». Ces termes, qui sont employés par différentes populations, dans des contextes sociaux variés, pour s'auto-définir, ne renvoient pas à une essence culturelle mais à des expériences comparables « d'invasion, de dépossession, de résistance et de survie » (Clifford, 2013 : 15) ou de « marginalisation historique dans l'appareil social et politique de l'État » (Bellier, 2008 : 121). La « question autochtone » s'est ainsi progressivement internationalisée, et fait

¹⁴ Je différencie les mouvements « indigénistes », menés par des acteurs non-indiens, des mouvements « indigènes », conduits par les indiens eux-mêmes.

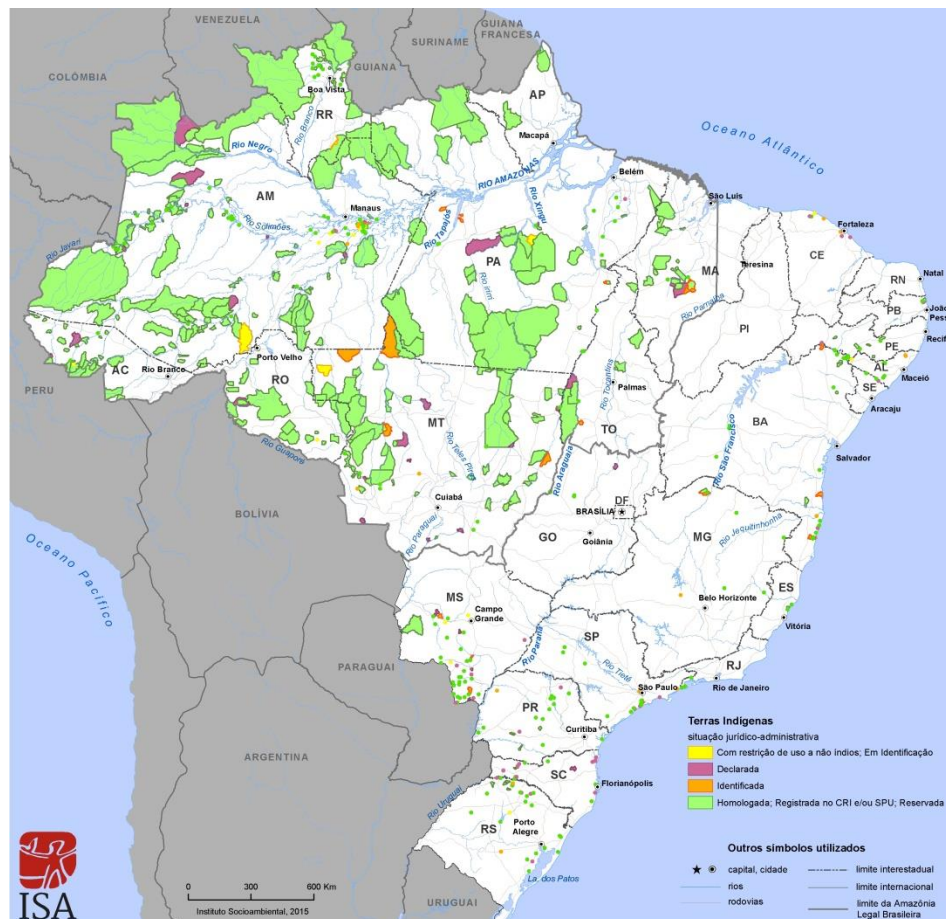
¹⁵ Le fait qu'ils aient émergé durant la dictature militaire (1964-1985) n'a pas entravé leur essor. Selon Ramos, dans un contexte où régnait une forte censure politique, les revendications indiennes constituaient l'un des seuls sujets à teneur politique qui pouvait être discuté ouvertement (*idem* : 266).

désormais l'objet de réflexions dans des instances telles que l'Organisation des Nations Unies, l'Organisation Internationale du Travail ou la Banque Mondiale (Morin, 1994).

Au Brésil, les luttes indigènes ont abouti dans les années 1980 à la création d'un statut juridique favorable aux indiens, entériné par la Constitution de 1988. Celui-ci leur accorde l'usufruit des terres qu'ils occupent historiquement¹⁶ ainsi qu'une série de droits collectifs, des dispositions résumées par l'article 231, qui stipule que :

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

Ce texte constitutionnel a permis la démarcation de Terres Indigènes (TI), qui sont aujourd'hui au nombre de 701 et constituent près de 14% du territoire national¹⁷.



¹⁶ L'État conserve la propriété de ces terres et le monopole exclusif de l'exploitation des richesses du sous-sol.

¹⁷ Les chiffres sont tirés du site officiel de l'Institut Socio-Environnemental (ISA), la plus grande ONG écologiste et indigéniste du Brésil. Le site de la Fondation Nationale de l'Indien (FUNAI), organe gouvernemental en charge des affaires indiennes, indique un nombre un peu moins élevé, de 643 TI. Ces variations peuvent être dues à une actualisation plus récente du chiffre par l'ISA ou à une prise en compte inégale des différents statuts des TI, qui peuvent être homologuées ou en cours d'homologation. En tout état de cause, le nombre actuel de TI se situe dans une fourchette allant de 640 à 700 territoires.

Carte des Terres Indigènes brésiliennes en 2015 (Source : ISA).

Le code couleur indique le statut juridico-administratif de chaque TI. Les TI qui apparaissent en vert sont définitivement homologuées. La TI du Haut Rio Negro (en vert) se trouve au nord-ouest de l'État de l'Amazonas, le long de la frontière colombienne.

Si elle n'a pas entièrement libéré les territoires indigènes des pressions économique-foncières¹⁸ dont ils faisaient l'objet, la Constitution de 1988 a offert aux indiens un cadre légal pour combattre ces menaces et faire valoir leurs droits dans d'autres domaines comme la culture, la santé ou l'éducation. Elle a représenté une avancée significative des luttes indigènes, au point qu'Alcida Ramos déclare, non sans humour, que les situations indigènes peuvent être appréhendées au Brésil à partir de deux grandes ères : BC (*Before the Constitution*) et AC (*After the Constitution*) (*op. cit.* : 265).

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

Dans ce contexte, il était impossible d'écarter ce phénomène politique de mon étude, d'autant plus que le premier informateur baniwa que j'avais rencontré, celui qui m'avait « introduite » sur le terrain, était – et est toujours – un leader très investi dans ces mobilisations.

La prise en compte de ce quatrième thème a soulevé à son tour de nouvelles questions. En effet, dans la mesure où les Baniwa – ou tout au moins certains d'entre eux – participaient au mouvement indigène régional, on pouvait se demander comment les *crentes* conciliaient cet

¹⁸ De nombreuses Terres Indigènes sont convoitées par des grands propriétaires terriens, des spéculateurs fonciers, des orpailleurs, des exploitants forestiers ou des migrants en quête de terres cultivables.

engagement avec leur affiliation à une religion issue du monde des « blancs »¹⁹. Était-il possible, par exemple, de soutenir des projets de revitalisation culturelle – qui impliquaient parfois de renouer avec des savoirs et des pratiques chamaniques – tout en cultivant une appartenance évangélique, réputée exclusiviste ? Ou plus simplement, quel était l'impact du mouvement indigène sur les pratiques religieuses baniwa ?

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

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

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

¹⁹ En accord avec l'usage régional, j'utiliserai dans cette thèse le terme « blancs » pour faire référence aux non-indiens, quelle que soit la couleur de leur peau. Cf. présentation générale.

Deux enjeux majeurs

Contribuer au développement de l'anthropologie du christianisme

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

Tout d'abord, les premiers anthropologues ne jugeaient pas l'étude du christianisme prioritaire car ils s'efforçaient avant tout d'identifier des formes de vie religieuse « élémentaires ». Ils ont donc longtemps concentré leur attention sur des formations religieuses réputées « primitives » avant de se tourner vers des « grandes religions » (*world religions*) (Cannell, *ibid.*).

Ensuite, il est possible que la confusion qui subsiste parfois entre études « sur » le christianisme et études « chrétiennes » ait poussé les chercheurs en sciences sociales à s'écarter de ce thème pour éviter tout soupçon de « compromission » avec la religion, qui aurait pu entacher la scientificité de leur travail. Cannell a par exemple observé en travaillant sur le mormonisme aux États-Unis que beaucoup de ses collègues soupçonnaient les anthropologues engagés dans des investigations sur le christianisme d'être des « évangélistes refoulés » (*closet evangelists*). Dans le meilleur des cas, ils considéraient que ceux-ci s'exposaient au risque de se convertir (2006 : 4). Dans le champ religieux, deux éléments au moins contribuent à brouiller les frontières entre le domaine de la science et celui de la religion : d'une part, les « grandes religions » possèdent elles-mêmes leurs traditions savantes et leurs disciplines instituées (théologie, exégèse de textes sacrés, missiologie, etc.) ; et d'autre part, il n'est pas rare que les professionnels du religieux s'approprient les savoirs anthropologiques (Mary, 2010a : 5-6). Si l'on ajoute à cela les rivalités historiques entre anthropologues et missionnaires (Van der Geest, 1990), il n'est pas surprenant que les spécialistes de l'anthropologie aient préféré se détourner du thème du christianisme.

Enfin, – et c'est sans doute le facteur le plus déterminant – pour les représentants d'une discipline qui s'est intéressée en premier lieu au lointain et à l'altérité, le christianisme manquait d'exotisme. Les anthropologues étant dans leur grande majorité issus de pays où la confession chrétienne est dominante, cette religion leur apparaissait généralement comme familière et ennuyeuse (Cannell, *op. cit.* : 3). Sur les terrains où ils travaillaient, ils avaient tendance à l'envisager comme un élément extérieur qui corrompait la « pureté » ou

« l'authenticité » des religions autochtones. Un exemple éloquent de cette aversion pour le christianisme est fourni dans une anecdote relatée par George Balandier. À la fin des années 1940, cet anthropologue décide d'étudier les messianismes africains, qui sont des mouvements directement inspirés du christianisme. Lorsqu'il expose son projet à Marcel Griaule, qui est alors spécialiste des Dogons du Mali, celui-ci tente de l'en dissuader, en décrétant que les messianismes n'offrent aucun intérêt car ce sont des formes « dégradées » et « perverses » de la vie religieuse africaine. « Ce qui importe », ajoute ce dernier, « c'est d'étudier les véritables religions africaines »²⁰ (Balandier, 1995 : 34).

Nombre d'anthropologues ont ainsi omis de s'intéresser à la présence de pratiques chrétiennes dans les sociétés qu'ils étudiaient, y compris lorsqu'il s'agissait des pratiques religieuses dominantes. John Barker note par exemple qu'en Mélanésie, les ethnographes ont largement ignoré les expressions du christianisme alors même que 85% de la population de Papouasie-Nouvelle-Guinée se déclare chrétienne²¹ et qu'il existe des milliers d'Églises et d'écoles théologiques dans la région (1992 : 145). De la même façon, Donald Pollock observe à propos de l'Amazonie que :

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

Selon Cannell, le christianisme a représenté le thème « réprimé » ou « refoulé » (*repressed*) de l'anthropologie tout au long de la formation de la discipline (*op. cit.* : 4). Dans un article sur les représentations du fondamentalisme chrétien, Susan Harding n'hésite pas à affirmer qu'il constitue « 'l'autre' répugnant » de l'anthropologie (1991)²².

Par rapport à d'autres champs de l'anthropologie du religieux, celui du christianisme s'est ainsi constitué tardivement. Joel Robbins situe sa naissance aux années 2000, période à laquelle émergent les premières études explicitement dévolues à l'anthropologie du christianisme, tel l'ouvrage collectif édité par Cannell (2006), qui s'intitule *The Anthropology of Christianity*. Si de nombreux travaux ont été publiés sur le sujet avant le XXI^{ème} siècle, ces études marquent un tournant car on y décèle une volonté délibérée de s'emparer du thème

²⁰ Les propos de Griaule sont rapportés de mémoire par Balandier.

²¹ Le chiffre est tiré d'un recensement de 1980 (Barker, 1992 : 145).

²² L'expression, reprise par plusieurs auteurs (Robbins, 2004 : 29 ; Cannell, 2006 : 3 ; Vilaça, 2016 : 8), renvoie à l'idée que l'anthropologie étudie les « autres », mais que parmi ces « autres », certains sont considérés comme des objets de recherche plus légitimes que d'autres.

chrétien et de construire à travers son analyse de nouvelles approches théoriques. D'après Robbins, leurs auteurs y font preuve d'une réflexivité qui faisait défaut à leurs prédécesseurs en étant par exemple « conscients » (*self-conscious*) que l'ethnographie de populations chrétiennes est susceptible d'ouvrir de nouveaux horizons théoriques ou que l'anthropologie elle-même, en tant que discipline, a été façonnée par la « tradition chrétienne » (2014 : 159). Alors qu'auparavant, la plupart des anthropologues confrontés à des phénomènes chrétiens cherchaient à les éluder ou à les minimiser²³ au profit de « l'idée d'une culture indigène résistante » (Vilaça, 2016 : 8), ces chercheurs ont entrepris de placer le christianisme au cœur de leur réflexion.

À l'instar de Robbins, qui a choisi de considérer le pentecôtisme pratiqué par les Urapmin de Papouasie-Nouvelle-Guinée comme un trait culturel à part entière (2004 : 31), ou de Vilaça, qui a transformé la compréhension de l'expérience chrétienne des Wari' de l'Amazonie méridionale en un « projet intellectuellement stimulant » (2016 : 8)²⁴, je propose de prendre au sérieux l'engagement évangélique des Baniwa, et de l'envisager non comme un acte superficiel mais comme un fait social majeur, qui mérite une étude approfondie. Dans cette thèse, l'évangélisme ne sera pas tout à fait placé « au cœur » de la réflexion puisqu'une large partie de mon étude est consacrée aux expressions contemporaines du chamanisme, mais il occupera sans conteste une place prépondérante, à l'image de celle qui est la sienne au sein du groupe baniwa.

Renouveler les études sur les conversions amérindiennes en Amazonie

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

Je propose en effet, en premier lieu, d'explorer le thème des pratiques religieuses amérindiennes dans un contexte urbain et périurbain plutôt que dans des communautés rurales. La majeure partie des anthropologues qui travaillent auprès de populations indigènes amazoniennes choisissent d'enquêter dans des endroits géographiquement « reculés », à l'écart des agglomérations. Au début de ma recherche, j'ai moi-même envisagé d'effectuer

²³ Le thème a souvent été relégué au second plan en étant traité dans les préfaces plutôt que dans le corps des ouvrages, dans des articles plutôt que dans des monographies, etc.

²⁴ Comme tant d'autres auteurs, Vilaça accordait initialement davantage d'intérêt aux « histoires des anciens et au chamanisme » qu'au christianisme mais face à un nouvel engouement de ses enquêtés pour la confession chrétienne dans les années 2000, elle s'est résolue à prendre le sujet à bras le corps en débutant une longue exploration de la littérature sur le christianisme. Elle dit ainsi que « si les Wari' se sont réinventés en devenant chrétiens », elle s'est elle-même « réinventée » en tant que chercheuse pour accompagner cette transformation (2016 : 5-8).

mon terrain dans la zone du fleuve Içana, qui est la région traditionnellement occupée par les Baniwa. En raison de circonstances particulières, qui seront explicitées ultérieurement, je n'ai toutefois pu mener ce projet à bien. Je me suis donc concentrée sur l'étude des activités religieuses de familles baniwa établies dans la capitale régionale du Haut Rio Negro, São Gabriel da Cachoeira, et dans des villages périurbains. Or cette conjoncture, qui m'apparaissait au départ comme une limitation, s'est révélée au fil du temps une formidable opportunité ethnographique. De fait, j'ai séjourné dans le Haut Rio Negro précisément à la période durant laquelle la population indigène régionale, essentiellement rurale jusqu'alors, devenait majoritairement urbaine²⁵. Ce processus d'urbanisation a de quoi surprendre dans un *município* amazonien qui malgré sa très grande taille²⁶, ne compte qu'une seule agglomération de poids, sa capitale São Gabriel da Cachoeira, qui est un modeste centre urbain d'environ 19 000 habitants²⁷. En réalité, la migration des populations indiennes vers la ville, qui obéit à des motifs que nous évoquerons plus loin, s'est amorcée dès les années 1980. Elle n'a fait que s'amplifier depuis lors, générant une intensification des rapports entre blancs et indiens et transformant São Gabriel – qui était en quelque sorte le « territoire » de la minorité blanche – en l'une des « villes les plus indigènes du pays »²⁸. Les Baniwa ont commencé à se déplacer vers la capitale régionale un peu plus tard que les autres groupes, dans les années 1990, mais en 2008, ils formaient déjà un contingent important de la population urbaine et périurbaine²⁹. En travaillant à São Gabriel da Cachoeira et dans des villages de sa proche périphérie, j'avais la possibilité d'accompagner cette dynamique et d'appréhender ses répercussions sociales et religieuses.

Dans le Haut Rio Negro, les études ethnographiques portant sur des populations indiennes résidant dans les zones urbaine ou périurbaine sont encore rares. À l'exception de trois excellentes thèses parues au début des années 2000, qui traitent respectivement du parcours de

²⁵ Le point de bascule se situe entre 2000 et 2010, date à laquelle le nombre d'habitants résidant en ville a été estimé à 19 054, soit un peu plus de la moitié de la population totale du *município* de São Gabriel da Cachoeira (IBGE). Comme l'essor du mouvement indien, ce phénomène s'inscrit dans une tendance plus vaste d'urbanisation des populations indigènes. James Clifford indique par exemple qu'aux États-Unis, en Australie et au Canada, la majorité des populations qui s'identifient comme « indigènes » vit à présent dans des villes (2013 : 21).

²⁶ Le *município* de São Gabriel da Cachoeira s'étend sur 109 181 km², une surface qui correspond à environ un cinquième de la superficie de la France métropolitaine.

²⁷ Ce chiffre, issu du recensement de 2010 de l'IBGE correspond à la population urbaine totale. Il n'est pas précisé s'il renvoie uniquement à la population de la ville de São Gabriel ou s'il inclut celle d'une autre localité importante de la région, Iauaretê, qui compte deux ou trois milliers d'habitants.

²⁸ Comme l'expression « région la plus indigène du Brésil », celle de « ville la plus indigène du pays », qui s'applique à la capitale régionale, est couramment employée par les autorités municipales et dans la presse.

²⁹ Dans la seule ville de São Gabriel da Cachoeira, les Baniwa représentaient en 2005 environ 5% de la population, soit le 5^{ème} groupe « ethnique » le plus important de la ville (après trois autres groupes indigènes et le « groupe » des blancs, qui arrive en seconde position). Source : recensement socio-économique, démographique et sanitaire de la ville de São Gabriel da Cachoeira (ISA/FOIRN, 2005).

femmes indigènes établies en ville (Lasmar, 2002), de la constitution de Iauaretê³⁰ en tant que noyau urbain indigène (Andrello, 2004) et des recompositions agraires en périphérie de São Gabriel da Cachoeira (Eloy, 2005), peu de travaux abordent la trajectoire sociale des indiens qui se sont installés dans l'espace urbain. Mon étude a vocation à combler cette lacune en prenant en compte cette tendance migratoire récente. Il s'agira d'examiner les recompositions religieuses qui se produisent en ville, dans un contexte d'accroissement des relations entre blancs et indiens.

En second lieu, ce travail ambitionne de renouveler les études sur les conversions amérindiennes en dévoilant une facette méconnue des christianismes indigènes d'Amazonie. Les travaux anthropologiques consacrés aux expériences chrétiennes des indiens des basses terres de l'Amérique du Sud insistent souvent sur le caractère éphémère de ces adhésions qui, en raison de différents facteurs, notamment de la persistance de logiques chamaniques dans les modes d'appréhension de la foi chrétienne, seraient rarement soutenues sur la durée. Or chez les Baniwa, non seulement la majeure partie des membres du groupe se disent *crentes* depuis maintenant plus d'un demi-siècle, mais les résultats de mon enquête ethnographique attestent d'une institutionnalisation naissante des Églises évangéliques indigènes. Les savoirs et les pratiques d'origine chamanique n'ont pas pour autant disparu mais ont été cantonnés à des sphères sociales spécifiques afin qu'ils n'interfèrent pas avec les activités chrétiennes. Façonné par deux générations de *crentes* indiens qui l'ont adapté aux conditions locales, l'évangélisme baniwa est un système de valeurs et de représentations qui irrigue désormais la plupart des domaines de la vie collective.

Je suggérerai ainsi d'envisager le mouvement évangélique baniwa comme une forme de christianisme indigène établie, distincte des adhésions chrétiennes amérindiennes « radicalement instables » (Gow, 2006 : 236) décrites par d'autres auteurs amazonistes. En ce sens, mon propos rejoint sans hésitation celui de Carlos Leal Xavier, qui a mené une enquête de terrain à la même période que moi auprès des Coripaco, un peuple voisin des Baniwa également évangélisé par Sophie Muller. Dans sa monographie, cet anthropologue brésilien fait apparaître que l'évangélisme coripaco est devenu une religion « de routine », qui organise l'ensemble de la vie sociale du groupe (2013).

Dans la conclusion de mon étude, j'émettrai l'hypothèse que le cas des Baniwa et des Coripaco ne relève pas d'une exception et que l'autonomisation et la consolidation des Églises

³⁰ Iauaretê est la seconde localité la plus importante de la région après São Gabriel da Cachoeira.

indigènes – des dénominations qui s’articulent parfois à l’échelle panindienne – pourrait être un phénomène répandu en Amérique du Sud.

Annonce du plan

La thèse est organisée en quatre grandes parties, précédées d’une présentation du contexte régional et de la méthodologie. Le découpage des parties ne reprend pas celui des axes thématiques présentés plus haut car c’est précisément du croisement de ces axes que surgissent les problématiques auxquelles j’ai choisi de m’intéresser. Il sera donc question – de façon plus ou moins accentuée – des quatre grands thèmes dans chacune des parties.

Après avoir offert un panorama du Haut Rio Negro et de ses habitants, la présentation générale restitue les conditions de l’enquête de terrain, brosse le portrait de la ville de São Gabriel da Cachoeira et de ses environs et pose quelques balises théoriques.

La première partie reconstitue ensuite la trajectoire socioreligieuse des Baniwa dans une perspective historique. J’y fournis un aperçu du parcours du groupe jusqu’au tournant du XX^{ème} siècle, tente d’appréhender les formes historiques du chamanisme baniwa, décrit la rencontre des indiens avec Sophie Muller et reviens sur les interprétations de la conversion. J’évoque également les principales dynamiques régionales qui ont affecté les peuples du Haut Rio Negro au cours des dernières décennies. Ce travail permet de saisir la profondeur temporelle de plusieurs phénomènes sociaux et religieux et de mettre à jour des clivages internes au groupe baniwa, qui reposent sur des appartenances à la fois religieuses, claniques, politiques et géographiques.

Dans la seconde partie, je m’intéresse aux recompositions des pratiques évangéliques baniwa qui se produisent à São Gabriel da Cachoeira et dans des communautés périurbaines. À partir de l’analyse de matériaux ethnographiques, je montre que malgré le fort pouvoir d’attraction des nouvelles Églises importées par des migrants brésiliens, les indiens *crentes* s’efforcent de préserver le modèle religieux hérité de Sophie Muller en créant leurs propres Églises en ville et en organisant de grandes rencontres évangéliques appelées « Conférences » dans des communautés périurbaines. Cette partie met en évidence la constitution d’un mouvement évangélique indigène urbain adossé à un réseau d’Églises indigènes rurales.

La troisième partie est dédiée à l’exploration des expressions de la *pajelança* baniwa en milieu urbain. J’éclaircis tout d’abord les significations de la catégorie religieuse « catholique » car celle-ci est étroitement liée, dans les représentations locales, à la *pajelança*. Dans un second temps, je fais apparaître l’existence de pratiques rituelles thérapeutiques chez les Baniwa citadins et montre que la forme de chamanisme perçue comme la plus

« authentique » est aujourd'hui pratiquée essentiellement par une famille non-convertie. Ayant toujours été réfractaire à l'évangélisme, celle-ci se veut la gardienne des « traditions » religieuses baniwa et s'est depuis peu engagée dans des initiatives de patrimonialisation des pratiques et des savoirs chamaniques. Un nouveau détour par la périphérie de São Gabriel me permet de présenter pour finir un cas atypique, celui d'un village dont les habitants baniwa se disent évangéliques mais développent des activités relevant du chamanisme dans le cadre de projets de revitalisation culturelle. La réflexion aboutit à la distinction entre une *pajelança* « pour soi » pratiquée pour des proches dans l'espace domestique et une *pajelança* « pour les autres » mise en œuvre dans des contextes d'interaction avec les blancs.

Enfin, la quatrième et dernière partie explore de façon détaillée les rapports entre l'évangélisme et la *pajelança* puis analyse les différents phénomènes religieux mis à jour jusqu'alors en les confrontant à la littérature spécialisée. Il y apparaît tout d'abord que les relations interreligieuses relèvent d'une forme de cohabitation entre un courant religieux dominant, l'évangélisme, et des pratiques rituelles plus marginales, la *pajelança*. Je montre ensuite que si les deux mouvements sont généralement cultivés par des acteurs sociaux différents, dans des espaces distincts, ils possèdent des points communs, notamment celui de promouvoir la reconnaissance des spécialistes religieux indigènes, un phénomène qui s'inscrit dans une quête plus large d'autonomie des indiens vis-à-vis des blancs et qui reflète dans le champ religieux les revendications des acteurs politiques engagés dans le mouvement indigène. Dans ce contexte, les Églises évangéliques indigènes tendent à s'institutionnaliser pour s'imposer face aux Églises tenues par des pasteurs non-indiens et certaines activités chamaniques présentent des signes de formalisation. La confrontation de cette configuration socioreligieuse à des travaux de référence sur les conversions amérindiennes révèle pour terminer un contraste frappant entre le cas des Baniwa, qui se disent majoritairement chrétiens depuis plus de 60 ans, et ceux d'autres peuples indigènes d'Amazonie, qui oscillent habituellement entre des phases de ferveur enthousiaste et des périodes d'éloignement du christianisme, voire de « déconversion ».

En somme, la première partie de la thèse s'inscrit dans une perspective historique, les deux parties centrales sont à dominante ethnographique et la quatrième partie comporte une dimension analytique plus prononcée. La présentation générale ne pouvait faire l'objet d'une partie complète sous peine de redondances avec l'abondante littérature anthropologique sur le Haut Rio Negro mais demeurerait nécessaire pour offrir des points de repères sur la région et ses habitants et pour rendre compte des conditions de l'enquête de terrain. Passons donc sans plus tarder à l'examen de ce contexte amazonien.

Présentation générale. Contexte régional et méthodologie

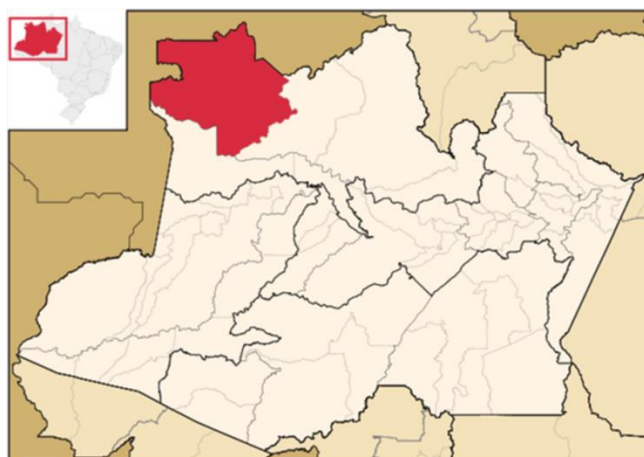
Le Haut Rio Negro, la « région la plus indigène du Brésil »

D'un point de vue géographique, le Haut Rio Negro fait référence à une région transfrontalière, la partie haute du bassin du Rio Negro. Fleuve aux eaux sombres – ou « noires »³¹, comme son nom l'indique – le Rio Negro est le principal affluent de l'Amazone. Comme nous l'avons mentionné dans l'introduction, cette région correspond au Brésil à la commune de São Gabriel da Cachoeira, qui est parfois surnommée la « Tête de chien » en raison du dessin que forme le tracé de ses frontières. Limitrophe de la Colombie et du Venezuela, celle-ci est située au nord-ouest de l'État de l'Amazonas.



Localisation du Haut Rio Negro au Brésil.

³¹ Cette couleur traduit une composition physico-chimique spécifique : contrairement aux eaux chargées de sédiments fertiles des fleuves aux eaux « blanches », comme le Solimões, les eaux « noires », qui transportent peu de matériaux en suspension, sont acides et pauvres en sels minéraux (Droulers, 2004 : 12).



Localisation de la commune de São Gabriel da Cachoeira dans l'État de l'Amazonas.

La description de cette région peut difficilement se passer de superlatifs. Le Haut Rio Negro se trouve d'abord dans l'Amazonas, qui est le plus vaste État du Brésil, le moins densément peuplé, mais aussi celui qui abrite la plus grande ville d'Amazonie, Manaus³². Contrairement aux autres États amazoniens, l'Amazonas est relativement épargné par la déforestation et les infrastructures routières. L'Amazone – qui le traverse d'ouest en est – et ses innombrables affluents constituent les principales voies de communication, ce qui a un impact sur les représentations de l'espace. De fait, comme nous le verrons tout au long de ce travail, la géographie est moins pensée par les habitants de la région en fonction des points cardinaux que du réseau fluvial. Les Amazoniens, qui possèdent un lexique hydrographique très riche, se situent avant tout à partir de « segments » de fleuve (source, haut cours, moyen cours, bas cours, embouchure).

L'Amazonas est aussi l'État brésilien qui comporte la plus vaste extension de Terres Indigènes et qui compte le plus grand nombre d'habitants indiens, deux caractéristiques auxquelles la commune de São Gabriel da Cachoeira, dont la quasi-totalité de la surface a le statut de TI et dont le nombre d'habitants indiens est, à l'échelle municipale, le plus élevé du pays, contribue de façon substantielle. 76,6% des 43 000 personnes établies dans la région de la « Tête de chien » se déclarent en effet indiennes. Elles sont en outre issues de pas moins d'une vingtaine de groupes différents, ce qui vaut à la commune d'être régulièrement qualifiée de « *município* le plus indigène du Brésil » ou de « symbole de la socio-diversité brésilienne »³³. Avant de

³² La population de l'Amazonas s'est fortement urbanisée au cours des dernières décennies. Entre 1960 et 2000, le taux de citadins est passé de 32% à 74,2% (Droulers, 2004 : 56). Il atteint aujourd'hui près de 80% (IBGE).

³³ Les expressions sont tirées d'un article publié par l'ISA (Weis, 2005) mais elles sont couramment reprises dans la presse. Durant un temps, un message peint sur le mur du gymnase municipal annonçait à l'entrée de la ville de São Gabriel, en plusieurs langues : « Bienvenue à São Gabriel da Cachoeira – Amazonas, la ville la plus indigène du pays ».

présenter les caractéristiques de ces différents groupes, arrêtons-nous un instant sur la question des catégories identitaires.

Quelques remarques sur les catégories identitaires

Dans le Haut Rio Negro, les habitants s'identifient avant tout comme « blancs » ou « indiens » et, s'ils se disent « indiens » ou « indigènes »³⁴, comme représentants d'une ethnie donnée³⁵. La catégorie « blancs » désigne tous les non-indiens, indépendamment de la couleur de leur peau. Un asiatique ou un afro-brésilien peuvent ainsi être qualifiés de la sorte. Comme l'indique Cristiane Lasmar, les notions « blancs » et « indiens » sont associées à des référents spatiaux, la ville et la communauté, qui renvoient eux-mêmes à des modes de vie distincts (2002 : 133-134). J'ajouterai que la dichotomie entre la ville et les villages possède une série de déclinaisons, comme urbain *vs* rural, de l'intérieur (de la région) *vs* de l'extérieur, amont *vs* aval, etc. D'un blanc natif de São Gabriel, les habitants du *município* diront ainsi volontiers : « il est blanc **mais** il est de la région », ce qui sous-entend que les blancs viennent habituellement de l'extérieur.

Les non-indiens, qui résident essentiellement dans la capitale régionale, sont en effet rarement nés sur place. La plupart d'entre eux sont des commerçants, des militaires, des missionnaires, des *garimpeiros*³⁶, des ouvriers, des fonctionnaires, des représentants d'ONG et des chercheurs. En dehors de certains descendants de familles de commerçants implantées dans la localité de longue date, ils sont généralement en résidence temporaire à São Gabriel. C'est en particulier le cas des militaires, qui intègrent normalement la 2^{nde} Brigade d'Infanterie de Jungle³⁷ pendant deux ans avant d'être mutés ailleurs³⁸.

Alors qu'il existe au Brésil une vaste gamme de termes pour décrire différentes situations de métissage, les habitants de la région y ont très peu recours. Cela est d'autant plus frappant que dans l'État de l'Amazonas, près de 74% des habitants s'identifient comme « *pardos* »³⁹, une catégorie générique renvoyant à l'idée d'ascendances multiples. Dans le Haut Rio Negro, ni le

³⁴ En portugais « *índios* » et « *indígenas* ». Les deux termes sont des catégories d'auto-identification. Dans la mesure où celui d'indigène a une connotation péjorative en français, j'emploierai plus volontiers « indiens » ou « amérindiens » comme substantifs et « indigène » comme adjectif.

³⁵ Le terme « ethnie » est l'une des catégories employées par l'État brésilien pour désigner les peuples indigènes. Je le reprends ici dans une perspective barthienne, c'est-à-dire en l'envisageant comme une appartenance collective se fondant moins sur une essence culturelle que sur l'élaboration permanente de traits distinctifs au contact d'autres groupes (Barth, 1969, Poutignat & Streiff-Fénart, 1995).

³⁶ Chercheurs d'or, orpailleurs.

³⁷ La 2^{nde} Brigade d'Infanterie de Jungle est la principale unité militaire implantée à São Gabriel da Cachoeira. Elle est composée de plusieurs entités (compagnies, bataillons, pelotons, hôpital de garnison, etc.) qui sont placées sous son commandement.

³⁸ Pour une ethnographie de la vie familiale des militaires en résidence à São Gabriel, cf. Silva (2016).

³⁹ Source : IBGE, 2009.

terme de *pardo*, ni ceux de *mestiço* (métis), *mulato* (métis de blancs et de noirs), ou *caboclo* (métis d'indiens et de blancs)⁴⁰ ne sont couramment mobilisés.

La catégorie des *caboclos* a pourtant été en usage dans la région jusqu'au début du XX^{ème} siècle, comme l'atteste cette citation de Curt Nimuendajú, un ethnographe allemand chargé en 1927 de réaliser un recensement des populations indigènes de la région pour le Service de Protection de l'Indien (SPI)⁴¹ :

« Le nombre de *caboclos* de *língua geral*⁴² déjà incorporés à la population civilisée du *município* de São Gabriel et des zones adjacentes du *município* de Barcelos n'est pas inclus dans ce calcul [du nombre d'indiens dans le Haut Rio Negro] » (Nimuendajú, 1927 : 163).

Au début du XX^{ème} siècle, le terme *caboclo* renvoie comme dans d'autres régions d'Amazonie aux habitants d'ascendance indienne qui ont adopté une langue véhiculaire importée par les missionnaires, la *língua geral*, et qui, selon les autorités, sont « incorporés » ou « assimilés » à la population « civilisée », c'est-à-dire à la population brésilienne non-indienne. Il semble toutefois que le vocable n'ait jamais été une autodénomination. Les populations qui ont été qualifiées de *caboclas* au XIX^{ème} et durant une partie du XX^{ème} siècle se revendiquent aujourd'hui Baré, du nom d'un peuple indigène de langue arawak qui occupait le cours du Rio Negro lors des premières incursions européennes (Santos Granero, 2002, Andrello, 2010). Ce phénomène de résurgence ethnique, comparable aux « ethnogenèses » qui se sont produites dans le Nordeste brésilien (Oliveira Filho, 2004, [1999]) et dans d'autres régions de l'Amérique latine (Bartolomé, 2006) peut sans doute s'expliquer par la requalification du statut de l'indien qui, grâce à l'action des mouvements indigène et indigéniste, est désormais valorisé et associé à des droits⁴³. Quoiqu'il en soit, les catégories identitaires sont aujourd'hui, dans le Haut Rio Negro, fortement polarisées autour des référents « blancs » et « indiens ».

Non seulement les termes exprimant des situations de métissage sont peu employés mais les appartenances nationales ont elles aussi tendance à être reléguées au second plan au profit des appartenances ethniques. Le tracé des frontières brésilienne, colombienne et vénézuélienne

⁴⁰ Dénomination d'origine tupi, le terme a eu de nombreuses acceptions depuis l'époque coloniale. Actuellement, il désigne généralement des populations amazoniennes ou nordestines rurales, d'ascendance indigène et socialement marginalisées. Du fait de sa connotation péjorative, il est rarement employé par ces populations elles-mêmes pour s'auto-désigner. Voir à ce sujet Grenand & Grenand (1990) et Lima (1992).

⁴¹ Instance gouvernementale en charge des affaires indiennes entre 1910 et 1967, date à laquelle il a été remplacé par la Fondation Nationale de l'Indien (FUNAI).

⁴² Littéralement, « langue générale ». Langue véhiculaire forgée par des missionnaires à partir du tupi à l'époque coloniale, cf *infra*.

⁴³ Pour une ethnographie des Baré contemporains, cf. Figueiredo (2009).

n'a pas tenu compte, historiquement, des divisions sociodémographiques locales si bien qu'un certain nombre de groupes sont établis de part et d'autre de deux (ou trois) frontières nationales. Si l'on ajoute à cela l'extrême mobilité de ces populations, leur multilinguisme et la difficulté des gouvernements à contrôler des frontières situées dans des zones forestières peu accessibles, on peut comprendre que le sentiment d'appartenance national ne soit pas particulièrement développé dans la région. Pour un grand nombre d'habitants indiens, notamment pour les personnes âgées qui n'ont pas été scolarisées, les identités nationales « lointaines » comme la nationalité française sont méconnues. Elles renvoient dans leur imaginaire au monde générique des blancs, qui va *grosso modo* de São Gabriel ou de Manaus aux grandes villes du sud du pays. En apprenant que j'étais originaire de France, certains de mes interlocuteurs me demandaient ainsi si je venais de Rio de Janeiro.

Ce sont donc les catégories « ethniques » qui sont le plus souvent employées dans le contexte régional pour s'auto-définir et définir autrui. Celles-ci sont au nombre d'une vingtaine. « Une vingtaine » car si certaines sont plus stables que d'autres, ces catégories sont fluctuantes et leur nombre peut varier d'un recensement à un autre. Geraldo Andreello note par exemple que sur les 39 ethnonymes employés au XVIII^{ème} et au XIX^{ème} siècle, seuls 5 d'entre eux subsistent aujourd'hui parmi les catégories en usage le long du Rio Negro et de ses affluents (2010 : 135). Ces variations peuvent s'expliquer par la disparition effective de certains groupes pendant la période coloniale, par des altérations orthographiques⁴⁴, mais aussi par la variété des procédures de nomination. Les auteurs des recensements pouvaient par exemple confondre les ethnonymes avec des termes désignant des formations sociales plus réduites, comme des clans, ou au contraire avec des ensembles plus vastes, telles les familles linguistiques. En outre, nombre d'ethnonymes sont des exonymes, c'est-à-dire des appellations données par des acteurs extérieurs qui ne correspondent pas aux termes par lesquels les populations concernées se désignent. Les Baniwa s'auto-déterminent par exemple dans leur langue Walimanai ou Wakuenai (ISA/FOIRN, 2006 : 46).

En dépit de ces fluctuations, on peut dire qu'il existe aujourd'hui un consensus, tant au niveau institutionnel que dans les usages locaux, qui établit que les habitants indiens du Haut Rio Negro sont issus d'environ 20 groupes ethniques, appartenant eux-mêmes à trois familles

⁴⁴ L'orthographe des ethnonymes, comme celle des toponymes régionaux, est très fluctuante. Le terme Baniwa a par exemple été orthographié à différentes époques Baniua, Baniva, Baniba, Maniva, Pamigua, etc. et le terme Coripaco, écrit Curripaco, Koripako, Kuripako, etc. De la même façon, le fleuve Içana prend le nom d'Isana du côté colombien de la frontière et le fleuve Aiari, l'un de ses affluents, est parfois orthographié Aiary.

linguistiques distinctes : arawak, tukano oriental et maku⁴⁵. La famille arawak inclut entre autres les Baniwa et les Coripaco, dont il sera question dans cette thèse ; la famille tukano oriental, les Tukano, les Desana, les Cubeo, les Wanano ou encore les Tuyuka ; et la famille maku, les Hüpda, Yuhupde, Dow et Nadöb, parmi d'autres.

Ces groupes se différencient entre eux par leurs origines géographiques, par certains éléments culturels, mais surtout par leur langue. Comme l'ont souligné de nombreux auteurs⁴⁶ et comme j'ai pu le vérifier sur le terrain, la langue est le principal marqueur de l'appartenance ethnique. Pendant mon enquête, lorsque j'interrogeais mes interlocuteurs sur leur appartenance à un groupe, beaucoup d'entre eux me répondaient par des phrases du type « je parle baniwa » ou « je parle tukano », privilégiant l'usage du verbe « parler » sur celui d'un verbe d'état.

Certes, la connaissance d'une langue native n'est pas le seul critère qui détermine l'appartenance ethnique, ne serait-ce que parce que les habitants indiens du Haut Rio Negro sont pour la plupart bilingues ou polyglottes, un phénomène lié à la pratique de l'exogamie linguistique (cf. *infra*). Les appartenances ethniques et claniques sont traditionnellement héritées de façon patrilinéaire et sont associées à certains traits culturels. Le maniement d'une langue donnée au quotidien constitue toutefois un signe majeur de l'affiliation ethnique, au point qu'il peut prévaloir sur « l'identité » héritée. Un enquêteur baniwa d'une soixantaine d'années explique ainsi que son grand-père, qui était Coripaco, n'a pas transmis cette appartenance à son fils car il a adopté la langue de son épouse baniwa. Les enfants, qui ont grandi en parlant davantage baniwa que coripaco, ont été considérés Baniwa :

« Je suis de l'Içana même, je suis né dans l'Içana, j'ai été élevé dans la communauté de Nazaré, où j'ai passé de nombreuses années. Mes parents, mes grands-parents venaient de Colombie et du Venezuela. De Colombie et du Venezuela, ce sont les Coripaco, mais mon défunt grand-père [*o velho finado*] s'est marié à une Baniwa, alors il a abandonné le coripaco et s'est mis à parler seulement baniwa. Puis mes parents sont nés et nous parlons baniwa, ils [mes parents] étaient déjà Baniwa. » (Silvério, Baniwa).

Un autre enquêteur relate une situation similaire :

« Je suis né sur le fleuve Içana, dans un *sítio*⁴⁷ appelé Maçarico qui appartenait au district d'Assunção, [...] sur le Moyen Içana. Mon père était de là et ma mère était de Jandú Cachoeira. Et nous avons déménagé là-bas. Quand j'étais petit, je ne

⁴⁵ Les Yanomami et leurs langues, qui appartiennent à une famille spécifique, sont parfois inclus dans cette classification car une petite portion de leur immense territoire (qui s'étend au nord du Brésil et au sud du Venezuela) jouxte la partie orientale de la commune de São Gabriel da Cachoeira.

⁴⁶ Voir notamment Buchillet (1983 : 32-34), Lasmar (2002 : 34) ou l'ouvrage collectif édité par Epps & Stentzel (2013).

⁴⁷ Habitation rurale située à l'écart des villages et son exploitation agricole attenante (Eloy, 2005 : 329).

savais pas parler baniwa, je parlais plus la *língua geral*, mais en vivant avec les enfants [de Jandú Cachoeira], j'ai commencé à apprendre, j'ai appris d'un coup et je n'ai plus jamais parlé la *língua geral*. [...] [Je me considère] plutôt Baniwa parce que je parle plus, j'agis plus en baniwa. » (Carlito, Baniwa).

Carlito est polyglotte mais il se considère Baniwa car au quotidien, il parle et agit en baniwa. En sus de représenter un fondement de l'appartenance ethnique, la pratique d'une langue native est également un marqueur de l'indianité. Lors de ma première enquête, alors que je demandais à une habitante de São Gabriel à quel groupe indigène elle appartenait, celle-ci m'a répondu : « Écoute, moi je ne parle pas ces langues de l'intérieur ». « L'intérieur » désignant l'intérieur des terres du Haut Rio Negro, c'est-à-dire la zone rurale, cette femme me signifiait qu'elle ne parlait pas les langues indigènes et qu'elle n'était pas indienne.

Les logiques d'identification régionales reposent donc sur une opposition entre les termes « blancs » et « indiens » et sur une subdivision de cette dernière catégorie en une vingtaine d'appartenances « ethniques » elles-mêmes fondées en grande partie sur la pratique d'une langue indigène.

Du point de vue des noms personnels, la plupart des habitants de la région portent des prénoms et des patronymes portugais. Les rites de nomination, au cours desquels un officiant rituel, idéalement le grand-père paternel⁴⁸, attribuait un nom indigène à un enfant ont été délaissés au cours du XX^{ème} siècle sous l'influence des missionnaires catholiques qui promouvaient le baptême chrétien. Comme le signalent Geraldo Andrello (2004 : 46) et Melissa Santana de Oliveira (2016 : 181-184), la pratique demeure toutefois répandue dans la région du Uaupés, chez les peuples de langue tukano. Au sujet des Baniwa, le voyageur allemand Theodor Koch-Grünberg notait au début du XX^{ème} siècle que la majeure partie des noms indigènes se référaient à des animaux⁴⁹. Nicolas Journet a fait état d'une situation similaire à propos des Coripaco, chez qui chaque personne possédait, au moment de son enquête, au moins trois noms : « un surnom d'enfant, utilisé par les familiers, un prénom chrétien, d'usage courant, et un nom personnel traditionnel, jamais prononcé en adresse, rarement mentionné en référence. » (1995 : 52-53). Il précise que les noms « traditionnels », en particulier ceux donnés aux hommes, sont des attributs claniques dérivés des « animaux-

⁴⁸ Oliveira indique que chez les Tukano du fleuve Tiquié, l'enfant reçoit traditionnellement à sa naissance un nom personnel clanique, attribué dans l'idéal par le grand-père paternel (2016 : 181-182). Au début du siècle, l'ethnographe allemand Koch-Grünberg déclarait à propos des Baniwa que « Le grand-père (père du père) donne un nom à l'enfant, cinq jours après la naissance » (2005 [1909] : 205).

⁴⁹ Ses interlocuteurs possédaient un nom « chrétien », tels Mandu (diminutif de Manuel), Gregório, Chico ou José Manuel et un nom indigène, comme Únuli (nom d'oiseau), Utsoli (vautour), Pitxi (crapaud) ou Máderi (écureuil) (2005 [1909] : 205).

ancêtres » (*id.* : 53). Actuellement, certains Baniwa possèdent un nom ou un surnom en langue native mais la plupart d'entre eux utilisent au quotidien leurs noms portugais⁵⁰. Notons toutefois que dans un contexte d'interactions avec d'autres groupes indigènes ou avec les blancs – en particulier dans le cadre du mouvement indigène – certains leaders substituent leur patronyme par le nom de leur ethnie, ce qui est, me semble-t-il, une façon pour eux d'insister sur leur rôle de porte-parole d'un groupe donné. André Fernandes, le premier leader baniwa que j'ai rencontré est ainsi connu dans la région et à l'extérieur sous le nom d'André Baniwa.

Comme le laisse entrevoir cette réflexion, les Baniwa sont loin de former un groupe isolé, qui vivrait en autarcie sur un affluent du Rio Negro. Outre le fait qu'ils ont des contacts toujours plus fréquents avec les non-indiens, ils entretiennent historiquement des relations étroites avec les autres groupes indigènes régionaux, avec qui ils partagent un certain nombre de traits culturels. Dans la section suivante, je présenterai les principales caractéristiques communes de ces populations.

Les peuples indigènes du Haut Rio Negro : répartition géographique et caractéristiques socioculturelles

La distribution des groupes ethniques dans l'espace régional est complexe mais il est possible d'associer des zones géographiques aux familles linguistiques. Globalement, les peuples de langue arawak, dont les Baniwa font partie, résident sur les rives du fleuve Içana et de ses affluents, au nord-ouest du *município*. Les groupes tukanophones se répartissent dans la région du fleuve Uaupés, un affluent majeur du Rio Negro dont l'embouchure se situe un peu un amont de la ville de São Gabriel da Cachoeira. Ces deux catégories de population sont parfois appelés les « indiens des fleuves » parce qu'ils ont coutume de construire leurs habitations le long des cours d'eau. Comme l'indique Journet, qui a réalisé une monographie sur les « structures sociales » des Coripaco,

« [L]'établissement riverain [au bord des grands fleuves] est aussi, et depuis toujours, un signe de culture supérieure, d'ouverture aux échanges et aux relations pacifiques. Le retrait vers la forêt, c'est-à-dire vers les cours d'eau secondaires, quand il n'est pas associé à la condition de *makunai*⁵¹, est malgré les avantages écologiques qu'il présente, au minimum, un signe de méfiance, de repli, adapté aux situations de conflit. Parlant d'une époque plus ou moins reculée où ils vivaient 'vers la forêt', il est fréquent que les informateurs fassent allusion à l'état de 'guerre' (*âwi*) qui existait alors. » (1988 : 109).

⁵⁰ Dans la mesure où les noms indigènes ne sont dévoilés aux étrangers qu'avec réticence (Koch-Grünberg, *ibid.*), il est possible que l'usage soit plus répandu qu'il n'y paraît.

⁵¹ Le terme fait référence chez les Coripaco aux indiens « primitifs » qui sont pauvres et isolés, ou vivent dans la forêt, ou ne portent pas de vêtements, ou parlent une langue inconnue, ou ont des mœurs étranges (1988 : 102).

La dénomination « indiens des fleuves » exclut ainsi les peuples de langue Maku, qui occupent surtout les interfluves du sud du *município*. Les Maku⁵² se distinguent en effet des autres groupes par le fait de vivre dans la forêt, de se déplacer par voie terrestre plutôt que fluviale, et de pratiquer la chasse plutôt que la pêche (Lolli, 2010 : 13-14). Aux yeux de leurs voisins des fleuves, ils incarnent souvent une altérité extrême, « primitive » et potentiellement hostile. Dans la perspective des populations de langue tukano et arawak, l'autre extrémité du spectre de l'altérité est occupée par les blancs, mais aussi par les Baré, qui sont réputés avoir adopté les usages des blancs et être, de ce fait, les indiens les plus « acculturés » (Figueiredo, 2009). Les Baré parlaient autrefois une langue arawak et résidaient sur le cours du Rio Negro. Du fait de cette situation géographique – sur les rives du fleuve principal plutôt que sur des affluents – ils ont été parmi les premières populations régionales touchées par la colonisation portugaise. Sous l'influence des missionnaires et des colons, ils ont progressivement adopté la *língua geral*, une langue créée par les jésuites à partir de vocabulaire tupi et d'une grammaire inspirée du portugais. Cette langue, aussi appelée *nheengatu*⁵³ a été diffusée sur le littoral brésilien, puis en Amazonie, par des missionnaires et des commerçants. Bien que son usage ait été interdit dès le milieu du XVIII^{ème} par les autorités portugaises, qui souhaitaient imposer le portugais, elle s'est répandue dans de nombreuses régions amazoniennes, où elle a longtemps été employée comme langue commerciale⁵⁴. Actuellement, elle subsiste uniquement dans le Haut Rio Negro, où elle est devenue un marqueur distinctif pour les populations revendiquant une identité baré. Parmi les locuteurs de cette langue, qui résident pour la plupart sur le haut cours du Rio Negro⁵⁵ et à São Gabriel, certains se disent d'ailleurs « *Nheengatu* », comme si le nom de la langue avait acquis valeur d'ethnonyme⁵⁶.

La carte ci-dessous permet de visualiser les différentes aires géographiques associées aux familles linguistiques.

⁵² Le terme est une dénomination péjorative d'origine arawak. Dans leur langue, les groupes concernés s'auto-dénominent par les ethnonymes cités plus haut.

⁵³ « Bonne parole » (Freire, 2000 [1983]).

⁵⁴ Dans le Haut Rio Negro, elle a été importée par des missionnaires carmélites au XVIII^{ème} siècle (Borges & Nunes, 1998 : 58). Sur l'histoire de la *língua geral* et de sa diffusion, cf. entre autres Freire (2000 [1983]), Barros & al. (1996) et Borges & Nunes (1998).

⁵⁵ Dans cette thèse, je différencie le Haut Rio Negro, qui renvoie à la région dans son ensemble du haut Rio Negro, qui désigne le haut cours de ce fleuve. Celui-ci s'étire de la Colombie et du Venezuela, où il porte le nom de Guainía, à São Gabriel voire un peu après, où il se transforme en « moyen » cours.

⁵⁶ Ce phénomène, qui atteste du rôle fondamental de la langue dans la construction de l'identité ethnique, se produit également du côté vénézuélien de la frontière, où certaines personnes s'identifient comme « *Yeral* » (Hill, 2000 : 349).

Outre la localisation des différentes Terres Indigènes, cette carte montre la répartition approximative des familles linguistiques dans l'espace régional. Les langues arawak, telle que le baniwa, sont parlées principalement dans la zone verte, qui correspond à l'Içana et ses affluents, les langues tukano dans la zone orange pâle, qui suit globalement le cours du Uaupés, et les langues maku dans les zones jaune pâle du sud de la région. L'aire violette indique une prédominance de la *língua geral* ou nheengatu sur le haut cours du Rio Negro et le Bas Içana, et la partie bleue représente une zone mixte, où prévaut néanmoins le nheengatu. La légende mentionne également que le portugais est parlé dans les villes de São Gabriel da Cachoeira et Santa Isabel do Rio Negro, ainsi que dans la localité de Cucuí, le poste frontière situé à la jonction du Brésil, de la Colombie et du Venezuela.

Bien entendu, les aires linguistiques ne s'interrompent pas au niveau des frontières nationales, comme pourrait le suggérer cette carte. Elles se prolongent sur les territoires colombien et vénézuélien⁵⁷.

Comme le soulignent Patience Epps & Kristine Stenzel, « le Haut Rio Negro est un puzzle complexe de peuples, de langues et de communautés » extrêmement divers qui possèdent dans le même temps de nombreuses caractéristiques communes (2013 : 14), au point que certains auteurs ont considéré que la région formait une « aire culturelle »⁵⁸. Les principaux traits culturels attribués aux peuples régionaux – en particulier aux « peuples des fleuves » – dans la littérature ethnographique⁵⁹ sont une organisation sociale fondée sur des unités exogamiques, la culture du manioc amer, la division régionale du travail artisanal, des cycles cérémoniels et des rites d'initiation masculine complexes, et la construction de grandes habitations collectives appelées *malocas*. Plus récemment, les auteurs ayant contribué à la rédaction de l'ouvrage *Povos indígenas do Rio Negro* édité par la FOIRN et l'ISA⁶⁰ ont également mentionné le mode de résidence en « communautés », des lieux d'habitation constitués de maisons séparées qui se sont substitués aux *malocas* et qui ont à leur tête des leaders dénommés *capitães* (ISA/FOIRN, 2006 : 33).

Du point de vue de l'organisation sociale, les peuples du Haut Rio Negro se divisent théoriquement en unités sociales exogamiques et patrilineaires appelées *sibs* ou clans⁶¹. Ces clans sont idéalement composés d'un groupe de frères, de leurs épouses et de leurs enfants, un ensemble de parents qui résidaient autrefois dans une même *maloca*. À une échelle supérieure, ces unités sociales sont regroupées en phratries. Chacune d'entre elles compte environ cinq clans hiérarchisés selon un modèle mythique de primogéniture : les clans sont en effet conçus comme des « frères », parmi lesquels les aînés sont supérieurs aux cadets (Andrello, 2004 : 22). Des fonctions (chefs, « chanteurs »⁶², guerriers, chamans, serviteurs) et

⁵⁷ Pour une représentation transfrontalière des groupes ethniques et des familles linguistiques, voir Epps & Stenzel (2013 : 10-11) ou Hugh-Jones (2011 [1979] : 51).

⁵⁸ Goldman (1948 : 763), Galvão (1959 : 14-18), Sorensen (1967 : 670), Ribeiro (1995 : 17) *apud* Lasmar (2002 : 5).

⁵⁹ Ceux-ci sont présentés pour la première fois de façon synthétique par Goldman dans le troisième volume du *Handbook of South American Indians* (Goldman, in Steward, 1948). Ils ont ensuite été fréquemment évoqués par des anthropologues et d'autres chercheurs, tels par exemple Galvão (1959 : 14-18), Hugh-Jones (2011 [1979] : 53) ou Eloy, Théry & Le Tourneau (2005 : § 11).

⁶⁰ Vendu avec une carte du Haut Rio Negro et abondamment illustré, cet ouvrage de vulgarisation constitue une bonne introduction à la connaissance de la région et de ses habitants. Ses principaux contributeurs, Aloisio Cabalzar, Beto Ricardo, Dominique Buchillet, Eduardo Neves, Geraldo Andrello, Jorge Pozzobon, Márcio Meira et Robin Wright, sont des anthropologues et des indigénistes (ISA/FOIRN, 2006 : 4).

⁶¹ Le choix d'un des deux termes n'est pas toujours indifférent (Xavier, 2013 : 85) mais en l'absence d'un consensus sur leur signification, je choisirai d'employer le vocable « clan », plus commun en français.

⁶² Dans le contexte régional, le terme fait référence à une catégorie d'officiants rituels possédant un répertoire de chants ou d'incantations (cf. chapitre 2).

des segments de fleuve (en amont pour les clans inférieurs, en aval pour les clans dominants) peuvent être associées à chacun d'entre eux (*idem* : 22-23). En pratique, il est cependant rare qu'une telle structure puisse être observée. De fait, non seulement les déplacements et les regroupements forcés qu'ont subi les populations indigènes au cours de leur histoire ont souvent conduit les clans à s'installer ailleurs que sur leur « territoire ancestral » (Buchillet, 1995, *apud* Andrelo, 2004 : 24), mais les différents groupes sociaux ne s'accordent pas eux-mêmes sur le nom des clans, leur nombre et leur rang. Journet observe par exemple que ses enquêtés coripaco ne se soucient pas de connaître la totalité des clans de leur groupe et que chacun a tendance à revendiquer, pour soi et pour ses proches, une position élevée dans la hiérarchie clanique (1995 : 49, 52). Dans le champ académique, les anthropologues ne s'entendent pas non plus sur la signification des différentes catégories sociales : les termes « phratrie », « clan », « *sib* » ou « segment de clan » renvoient selon les auteurs à des unités plus ou moins inclusives (Xavier, 2013 : 85-91) et la pratique de l'exogamie est tantôt associé au niveau du *sib* (Andrelo, *op. cit.* : 22), tantôt à celui de la phratrie (Wright, 1998 : 15). Lorsque que j'évoquerai l'organisation sociale des Baniwa, je m'en tiendrai à la classification de Wright (1998 : 15). L'anthropologue étatsunien estime que la société baniwa compte « une demi-douzaine environ » de phratries exogamiques composées chacune de quatre ou cinq clans (« *sibs* »)⁶³. Les trois principales phratries sont les Walipere-Dakenai (« petits-enfants ou descendants des Pléiades »), les Dzauinai (« peuple du jaguar ») et les Hohodene (« enfants de la poule de forêt »)⁶⁴.

En second lieu, les peuples des fleuves sont réputés partager un même mode de production. Celui-ci repose sur une division sexuelle du travail et est centré sur la culture du manioc amer et la pêche. La chasse n'est pas exclue des activités productives mais elle occupe un rôle secondaire. Le manioc amer⁶⁵, une variété de manioc supportant bien les sols acides et oligotrophes du Haut Rio Negro, constitue la base de l'alimentation régionale. Naturellement toxique, cette variété doit être transformée avant d'être consommée. Hormis le défrichage des parcelles, toutes les tâches liées à sa culture et à sa préparation sont réservées aux femmes. Pour simplifier, les étapes de la production du manioc sont les suivantes⁶⁶ : Les hommes « ouvrent » tout d'abord une parcelle dans la forêt en la défrichant et en la brûlant. Les

⁶³ Wright fournit une liste des clans et phratries des villages du fleuve Aiari, un affluent de l'Içana (1998 : 19).

⁶⁴ Wright (2013 : 4, 69), Journet (1995 : 49).

⁶⁵ *Manihot Esculenta* Crantz.

⁶⁶ Eloy fournit une description exhaustive des étapes de la culture et de la transformation du manioc amer dans le Haut Rio Negro (2005 : 187-211) comprenant un tableau récapitulatif des différents types de farine et de galette de manioc identifiés dans la région (*idem* : 204). Sur la diversité variétale du manioc dans le nord-ouest amazonien, cf. également Empereire, Pinton & Second (1998).

femmes y plantent ensuite des boutures de manioc, entretiennent régulièrement l'essart et récoltent les tubercules le moment venu. Les parcelles ou « abattis-brûlis » (Eloy, 2005) sont appelées en portugais *roças*. Dans le Haut Rio Negro, elles sont plantées de plusieurs variétés de manioc, mais aussi d'arbres fruitiers, de pieds de piments et de plantes médicinales (*idem* : 192-193). Une fois déterrés et transportés au village dans de grands paniers, les *aturá*, les tubercules sont épluchés et râpés de façon à obtenir une « pâte » (*massa*). Celle-ci est tamisée, décantée et pressée afin de séparer le liquide toxique des fibres et de l'amidon, puis cuite sur une grande platine posée sur un foyer, le « four » (*forno*). Les femmes en font de la *farinha* (« farine »)⁶⁷ et des *beijus* (galettes), qui sont consommés tels quels ou qui permettent à leur tour de confectionner diverses boissons comme le *xibé* (mélange d'eau et de farine), le *caribé* (mélange d'eau et de galettes finement émiettées) ou le *mingau* (bouillie de farine et d'eau servie chaude). Le jus toxique récupéré lors du pressage de la pâte peut être cuit et réduit (il perd alors sa toxicité) pour fabriquer un condiment apprécié, le *tucupi*. Les bières indigènes, appelées *caxiri*, sont également préparées à base de manioc.



⁶⁷ Il ne s'agit pas de « farine » à proprement parler mais plutôt d'une fécule, qui a l'aspect d'une semoule sèche plus ou moins grossière, jaune ou blanche.



Quatre étapes du traitement du manioc amer⁶⁸.

La première image montre un couple travaillant à la *roça*. Les plantes au premier plan sont des pieds de manioc. Sur le second cliché, une femme remplit son panier (*aturá*) de tubercules. Sur la troisième photo, une autre femme transforme ses tubercules épluchés en pâte grâce à une râpe à moteur. Les râpes manuelles, faites d'une pièce de bois incrustée de cristaux de roche ou plantée de clous, sont de moins en moins employées. La dernière image donne à voir une quatrième femme préparant de la « farine » sur son « four ».

Comme l'indique la géographe Ludivine Eloy (*id.* : 75), le manioc amer contient peu de protéines et malgré la pauvreté des ressources halieutiques⁶⁹, c'est la pêche qui fournit l'essentiel des apports protéiques aux habitants. Celle-ci est pratiquée – principalement par les hommes – selon des techniques variées (avec des nasses, à la ligne, avec des filets, à la nivrée, etc.). La chasse constitue une activité complémentaire, tout comme la cueillette de fruits sylvestres et la collecte de petits animaux (*ibid.*).

Le plat le plus répandu dans la région est la *quiampira*. Il s'agit d'une sorte de ragoût préparé à partir de poisson, frais ou boucané (des variantes existent à base de gibier ou – en ville – de poulet industriel). On y ajoute des piments entiers et, dans ses versions les plus sophistiquées, du *tucupi* et un certain type de fourmis. Il est consommé avec de la farine ou des galettes de manioc.

⁶⁸ Les photos ont été prises entre 2008 et 2011 dans deux communautés périurbaines dont il sera question plus loin, Itacoatiara-Mirim et Yamado.

⁶⁹ Ce phénomène est moins dû à une surexploitation des ressources qu'à la composition chimique des eaux « noires », qui sont pauvres en nutriments.



Un plat de *quiampira* copieusement pimenté.

En sus « d'ouvrir » les *roças*, de pêcher et de chasser, les hommes se dédient traditionnellement à la construction des habitations ainsi qu'à la production de différents outils, notamment de toute la gamme des ustensiles de vannerie utilisés au quotidien (grandes paniers de transport, paniers de stockage, « couleuvres » de pressage du manioc appelées *tipitís*, tamis, nattes, etc.).

À l'échelle de la région, il existe des spécialisations artisanales. De façon générale, les Tukano sont réputés pour leurs tabourets de bois massif, les Baniwa pour leurs vanneries et les Maku pour leurs paniers de fibres tressées extrêmement résistantes ainsi que pour la confection du curare, autrefois utilisé pour la chasse à la sarbacane (ISA/FOIRN, 2006 : 37). Sans être l'apanage d'un groupe spécifique, d'autres savoir-faire (fabrication de pirogues, de poterie, d'instruments de musique, d'objets rituels, etc.) sont particulièrement maîtrisés par certaines populations. Comme le souligne Philippe Descola cette « division régionale du travail » engendre « un système de rareté artificielle, fort commun en Amazonie, et contribue ainsi à une circulation généralisée des artefacts qui accentue le sentiment de dépendance consentie de chacun envers chacun. » (2005 : 479). Pour se procurer les objets nécessaires à sa survie, chaque groupe doit en effet mettre en place des échanges réguliers avec ses voisins.

Ces échanges peuvent avoir lieu au quotidien mais ils se déroulent de façon privilégiée durant des fêtes connues sous le nom de *dabucuri*⁷⁰. Ces fêtes sont des cérémonies complexes dont la forme est susceptible de varier en fonction des groupes et des situations⁷¹. Je n'en retiendrai ici que quelques traits généraux. Les *dabucuri* peuvent être définis comme des événements festifs au cours desquelles un groupe local et un groupe d'invités – idéalement deux clans affins – célèbrent des alliances matrimoniales et échangent de la nourriture et des artefacts. La rencontre donne lieu à de plantureux repas, à une consommation abondante de bière de manioc, le *caxiri*, et à des danses collectives. Elles incluent parfois des pratiques relevant du chamanisme telle que l'absorption de *caapi*⁷², une substance psychotrope que certains hommes âgés ingèrent pour entrer en contact avec « le monde mythique invisible » (Andrello, 2004 : 206). Le plus souvent, les hôtes sont tenus de produire le *caxiri* et les invités d'apporter du poisson ou du gibier, une répartition des rôles qui s'inverse lors de la cérémonie suivante, lorsque l'invitation est rendue (Hugh-Jones, 1993 : 101, Journet, 1995 : 260). Pour Hill, ces cérémonies constituent « un processus séculaire [impliquant l'usage] de la musique et de la danse pour franchir la barrière sociale entre groupes affins et potentiellement hostiles » (2000 : 357). Wright y voit plus largement des « occasions d'échange, de socialisation, de célébration de l'abondance, d'arrangement de mariage, d'harmonieuse convivialité et [de réalisation] de chants Pakamaratakan⁷³ » (2013 : 10). Chez les Baniwa et les Coripaco, ces fêtes sont dénommées *podáali* ou *puudari*. Selon Journet,

« *Puudari* est dérivé de *puuri*, qui lui-même désigne une trompe large et courte, faite d'argile ou de bois *Cecropia*, utilisée dans ces fêtes par l'un des invités qui se présentent en groupe et annoncent de cette manière leur arrivée. » (1995 : 259-260).

Les cérémonies indigènes impliquent en effet l'usage d'instruments de musique dont les plus courants sont des trompes et des flûtes faites de divers matériaux. Elles sont maniées par les hommes, qui en jouent généralement en dansant, et non en conservant une posture statique. Parmi ces aérophones, certains sont sacrés, ce sont les flûtes dites « Jurupari ». Celles-ci sont utilisées lors des rites d'initiation masculine, auxquels elles donnent leur nom, et leur vue est strictement interdite aux femmes et aux non-initiés.

⁷⁰ Chaque peuple possède un ou plusieurs termes dans sa langue pour faire référence à ces fêtes mais celui de *dabucuri*, issu du *nheengatu*, est l'un des plus répandus à l'échelle régionale.

⁷¹ Pour des analyses détaillées de ce type de cérémonie voir Hugh-Jones (2011 [1979]) et Journet (1995 : 253-282).

⁷² *Banisteriopsis caapi*.

⁷³ Type de chant, « qui vient du cœur » et exprime une identité et des sentiments (Wright, 2010 : 321).

Le rite d'initiation masculine Jurupari est une autre catégorie de cérémonie amplement répandue dans le nord-ouest amazonien. Comme dans le cas des *dabucuri*, il porte un nom différent dans chaque langue. Chez les Baniwa, il est appelé Kowai. Le terme Jurupari (ou Yurupari) vient du nheengatu, langue dans laquelle il renvoyait à une sorte de démon (Wright, 2013 : 219). Ce sont les missionnaires catholiques, qui envisageaient les pratiques rituelles indigènes comme des cultes démoniaques, qui ont rebaptisé de la sorte le rituel et les instruments sacrés indigènes. Le rituel Jurupari, qui a fait l'objet de nombreuses études, sera examiné dans le chapitre 2. Notons pour l'heure qu'il s'agit d'une cérémonie similaire aux *dabucuri* à laquelle s'ajoute une dimension sacrée, qui s'exprime dans l'interdit pesant sur la vision des flûtes et la crainte inspirée par les instruments⁷⁴.

Enfin, les « peuples des fleuves » du Haut Rio Negro partagent un même mode de résidence. Jusqu'à ce que les missionnaires catholiques leur enjoignent de construire des hameaux de maisons séparées, ils bâtissaient de grandes habitations collectives, les *malocas*. Les *malocas* sont d'imposants bâtiments faits d'une structure de bois recouverte de feuilles de palmier. Elles étaient usuellement érigées à proximité d'un fleuve et possédaient deux ouvertures : une porte associée aux activités masculines, reliée à l'embarcadere par un sentier, et une porte associée aux tâches féminines, tournée en direction de la forêt et des *roças*. L'espace intérieur était divisé en compartiments qui accueillait des familles nucléaires. Ces surfaces n'étaient pas nécessairement délimitées par des parois mais incluaient un foyer autour duquel étaient suspendus les hamacs des membres de l'unité familiale⁷⁵. La façade principale, de même que les piliers, étaient souvent peints. L'espace central était investi lors des repas collectifs et surtout, lors des cérémonies. Les danses auxquelles donnaient lieu les *dabucuri* étaient par exemple réalisées autour des poteaux centraux. L'aménagement spatial, qui reflétait la division sexuelle du travail, les hiérarchies sociales ainsi que certains motifs cosmologiques⁷⁶, possédait une forte dimension symbolique.

⁷⁴ De nombreux auteurs établissent une distinction entre les *dabucuri* et les cérémonies faisant intervenir les flûtes Jurupari : Galvão (1959 : 48), Hugh-Jones (2011 [1979]), Journet (1995 : 258), Goulard (2009 : 133).

⁷⁵ Pour une description minutieuse de l'agencement spatial extérieur et intérieur de la *maloca*, cf. Christine Hugh-Jones (2011 [1979] : 71-84).

⁷⁶ Hugh-Jones estime par exemple que chez les Barasana, la microstructure de la *maloca* et de ses habitants reproduit la macrostructure de la société et du cosmos (2011 [1979]). Voir aussi Goulard pour un examen des aspects symboliques de la *maloca* chez les Ticuna de l'Amazonie péruvienne (2009 : 197-245).



Une maloca du Haut Rio Negro photographiée par l'ethnologue allemand Koch-Grünberg au début du XX^{ème} siècle. Ce bâtiment était habité par trois frères et leurs familles (Source : site de l'ISA, photo : Koch-Grünberg, 1904).

Les *malocas* du Haut Rio Negro étaient de tailles variées. Les plus vastes pouvaient abriter jusqu'à une centaine de personnes, réparties dans une dizaine de compartiments ou « foyers ». L'une des plus grandes mentionnée dans les sources du XX^{ème} siècle mesurait 45 m de long sur 26 m de large (Cabalar, 2009 : 187).

La construction de ces maisons collectives a été progressivement abandonnée au XX^{ème} siècle sous l'influence de missionnaires salésiens, qui jugeaient qu'elles étaient insalubres et favorisaient la promiscuité sexuelle. Comme nous le verrons ultérieurement, de nouvelles *malocas* ont été récemment édifiées dans le cadre de projets de revitalisation culturelle. Elles ne servent plus de lieu de résidence mais accueillent diverses activités, notamment des réunions politiques.

Les *malocas* ont été supplantées par des hameaux baptisés « communautés »⁷⁷. Également implantées au bord des axes fluviaux, les communautés sont aujourd'hui constituées de maisons aux murs de torchis ou de planches et au toit de zinc ou de feuilles de palmier disposées autour d'une place centrale. La plupart d'entre elles possèdent un centre communautaire, qui accueille les réfections collectives, une chapelle catholique ou protestante, une école et parfois un poste de santé (ISA/FOIRN : 2006 : 33).

⁷⁷ Le terme a été introduit par les missionnaires catholiques dans les années 1960 et adopté par l'ensemble de la population régionale pour désigner les villages indiens. Il renvoyait à l'origine aux « Communautés Ecclésiales de Base », un modèle d'organisation sociale et religieuse défini par le Concile Vatican II.



Vue aérienne de la communauté de Vista Alegre, sur le fleuve Cuiari (Source : João Cláudio, habitant de Vista Alegre).

La photo ci-dessus a été prise d'un avion en 2009. Elle montre une communauté baniwa implantée sur la rive d'un affluent de l'Içana, le Cuiari. Son centre communautaire se trouve au milieu de la place principale et son embarcadère, au niveau de la trouée dans la ligne d'arbres.



Une maison de torchis et des maisons de planches dans la communauté baniwa de Yamado, un village périurbain situé sur la rive du Rio Negro, en face de São Gabriel da Cachoeira⁷⁸.

Selon Journet, qui évoque la vie communautaire des Coripaco,

⁷⁸ La configuration spatiale et l'architecture des communautés baniwa périurbaines ne diffèrent pas sensiblement de celles des villages de l'Içana.

« La vie dans une communauté curripaco repose sur trois principes au moins : le partage de la nourriture, la présence d'un 'chef', et la participation à des rites collectifs. Ces deux derniers aspects peuvent, selon la taille des villages, leur profil culturel et leurs options religieuses, prendre des caractères très différents. Quant au premier, il est non seulement toujours observé, mais constitue la base minimum en deçà de laquelle aucune communauté n'existe. » (1988 : 156)

Ces principes peuvent s'appliquer, me semble-t-il, à la majorité des communautés indigènes du Haut Rio Negro. Dans la plupart des villages, les habitants se réunissent quotidiennement pour partager leurs repas dans le centre communautaire.



Centre communautaire du village de Yamado.

Chaque localité a en outre un leader, dénommé *capitão* (capitaine), qui est toujours un homme. Ici encore, le terme a été diffusé par les blancs. Andrello rapporte que chez les Tukano du Papuri (un affluent du Uaupés), il a été introduit par des militaires dans les années 1930 (2004 : 176). Dans d'autres régions, il était déjà en usage au début du XX^{ème} siècle. Koch-Grünberg évoque en effet dans ses récits de voyage une visite à un « chef sympathique qui, quoique encore jeune, était en même temps le chef supérieur (*kapitama*) de toute la tribu des Uanána⁷⁹ ». Il précise que le terme *kapitama*, « dont l'usage est ancien dans les langues du Uaupés », est dérivé de l'espagnol *capitán* et qu'il fait référence à des « chefs de tribu », par opposition aux *tuchaua*⁸⁰, qui sont les « chefs de maloca » (2005 [1909] : 173)⁸¹.

⁷⁹ Ethnonyme aujourd'hui orthographiée Wanana ou Wanano. Les membres de ce groupe s'auto-déterminent dans leur langue Kótiria.

⁸⁰ Ce terme est issu du nheengatu. Il est parfois orthographié *tuxaua*.

⁸¹ Chez les Kali'na de Guyane, le terme « capitaine » est introduit par les Européens dès le milieu du XVII^{ème} siècle (Collomb, 1999 : 550).

La figure du chef amérindien a été évoquée par de nombreux auteurs, parmi lesquels nous pouvons citer Nicolas Journet qui s'est penché sur la « chefferie de village » chez les Coripaco (1995 : 100-122), Geraldo Andrello, qui a retracé la généalogie de chefs du Uaupés (2004 : 275-328) ou, bien entendu, Pierre Clastres, qui a mené une réflexion plus générale sur le pouvoir dans les sociétés amérindiennes (2011 [1974]).

Si les ethnographies relatives aux peuples du Haut Rio Negro font état de modalités variées d'exercice et de transmission du pouvoir, la figure actuelle du *capitão* n'en est pas moins proche du type idéal du chef indien élaboré par Clastres. De fait, le *capitão* est un leader dépourvu d'autorité, qui oriente bien plus qu'il ne commande. Il est en outre tenu de se montrer « généreux » de ses biens et de faire preuve d'un certain talent oratoire. Journet en a dressé un portrait précis à partir de son étude de l'organisation sociale coripaco (1995 : 100-108). Il indique tout d'abord que le statut de chef est normalement l'attribut de l'aîné des frères de la génération la plus ancienne représentée dans la communauté et qu'il se transmet de frère aîné à frère cadet et de père en fils (*idem* : 100). Selon lui, le leader communautaire n'exerce aucune forme de commandement et, réciproquement, la relation que les autres habitants du village entretiennent avec lui est dénuée d'étiquette ou de marque de respect. Il est chargé de « veiller sur le village », ce qui suppose d'éviter les longues absences et d'accueillir les visiteurs extérieurs ; il « appelle les gens », c'est-à-dire qu'il donne le signal du rassemblement pour les repas en commun, auxquels il doit lui-même contribuer de manière substantielle ; et il « parle aux gens » (*id.* : 103-104), une action qui renvoie à sa capacité à prendre la parole pour commenter les événements, apaiser les disputes et interagir avec les étrangers. On peut ajouter qu'il lui revient souvent d'organiser les travaux collectifs (construction d'une habitation, défrichage d'une parcelle, etc.), qui sont appelés dans le Haut Rio Negro *ajuri* ou *mutirão*. En somme, on attend de lui qu'il prenne l'initiative des activités communes et des interactions avec l'extérieur, mais il n'a pas le pouvoir d'imposer ses décisions.

L'ensemble de ces éléments culturels ne sauraient rendre compte avec exactitude du mode de vie de chaque groupe ou de chaque communauté du Haut Rio Negro, mais ils représentent des tendances régionales dominantes, qu'il convient d'avoir à l'esprit lorsque l'on examine des situations particulières. Dans la section suivante, je poursuivrai cette présentation en évoquant plus spécifiquement quelques grands principes de la vie sociale des Baniwa répertoriés dans la littérature ethnographique.

Un aperçu des grands principes de la vie sociale baniwa

Au sein de la mosaïque de groupes du Haut Rio Negro, les Baniwa forment une population d'environ 6000 personnes⁸² répartie dans une soixantaine⁸³ de communautés situées le long du fleuve Içana et de ses affluents, ainsi que dans des villages de la périphérie de São Gabriel da Cachoeira et dans la ville elle-même. Il est difficile de connaître leur nombre exact car ils sont souvent recensés avec leurs voisins de langue arawak, les Coripaco et les Wakuénai. Les Coripaco résident en majorité en Colombie mais une partie d'entre eux sont établis du côté brésilien de la frontière, sur le Haut Içana. Les Wakuénai occupent quant à eux la zone du haut Rio Negro (ou Guainía) qui se trouve au Venezuela. Les trois groupes réunis représentent de 12 000 à 17 000 personnes, selon les sources⁸⁴.

Du côté brésilien, les trois grandes phratries baniwa sont réparties, *grosso modo*, de la façon suivante : les Dzauinai occupent plutôt le Bas et le Moyen Içana, les Walipere-Dakenai, le Moyen Içana et les Hohodene, le fleuve Aiari, affluent de la rive droite de l'Içana (Garnelo, 2002 : 188-190).

Dans une étude ethnohistorique, Fernando Santos Granero postule, à partir d'une comparaison entre trois aires géographiques tropicales où des populations de langue arawak cohabitent de longue date avec des groupes appartenant à d'autres familles linguistiques⁸⁵, l'existence d'un *ethos*⁸⁶ arawak (2002). Cet *ethos* repose selon lui sur cinq éléments : l'évitement, tout d'abord, de la guerre endogène (*endo-warfare*), c'est-à-dire des conflits avec les populations parlant la même langue ou une langue similaire⁸⁷ ; l'inclination, ensuite, à établir des « niveaux élevés » d'alliance avec des peuples linguistiquement proches ; l'emphasis sur la filiation (*descent*), la consanguinité et la commensalité comme fondements de la vie sociale idéale ; la prédilection pour l'ancestralité, la généalogie et les rangs hérités comme base du

⁸² Source : SIASI/SESAI (Système d'Information d'Attention à la Santé Indigène/Secrétariat Spécial de Santé Indigène), 2012.

⁸³ Estimation obtenue en comptant le nombre de communautés établies sur le cours des fleuves Içana, Aiari et Cuiari qui apparaissent sur la carte du Haut Rio Negro élaborée par l'ISA (ISA/FOIRN, 2006).

⁸⁴ Wright avance le chiffre de 12 000 (2009 : 202), l'ISA et la FOIRN celui de 17 000 (2006 : 46).

⁸⁵ Pano dans le Pérou oriental, tukano dans le nord-ouest amazonien et caribe dans le nord-est de l'Amérique du Sud (2002).

⁸⁶ Santos Granero emploie la notion d'*ethos* dans une perspective bourdieusienne, au sens « d'ensemble de perceptions, de valeurs et de pratiques qui sont inconscientes mais qui informent des aspects plus conscients de la culture. » Selon lui, « L'*ethos* d'un peuple ne se compose pas de règles, de stratégies ou de constructions idéologiques, mais de dispositions inconscientes, d'inclinations et de pratiques qui façonnent ces règles, stratégies et idéologies tout en étant façonnées par elles. » (2002 : 44).

⁸⁷ Selon l'auteur, ce phénomène contraste avec le cas des groupes de langue pano, tukano oriental et caribe, qui pratiquaient la guerre endogène (*idem* : 45, 47).

leadership politique ; et, enfin, la tendance à assigner à la religion une place centrale dans la vie personnelle, sociale et politique. » (*idem* : 44-45)⁸⁸.

L'analyse de chacun de ces points dépasse les limites de notre réflexion car la perspective de l'auteur s'inscrit dans le temps long et prend en compte une aire géographique beaucoup plus vaste que le Haut Rio Negro. Néanmoins, dans le cadre de l'étude des pratiques religieuses contemporaines baniwa, deux éléments méritent d'être soulignés car ils trouvent des résonances dans le mode de vie actuel des Baniwa.

En premier lieu, l'idée que la filiation, la consanguinité et la commensalité constituent le fondement de la vie sociale idéale se vérifie dans une large mesure chez les Baniwa. Sans aller jusqu'à avancer que la consanguinité est un idéal continuellement poursuivi, qui détermine le rapport aux autres, y compris aux missionnaires blancs comme cela a pu être le cas chez les Wari' (Vilaça, 1996a), on peut affirmer que les rapports sociaux sont en grande partie pensés, chez les Baniwa comme chez de nombreux autres peuples indigènes d'Amazonie⁸⁹, à partir du registre de la parenté et que la consanguinité représente un mode de relation valorisé. Les relations entre parents consanguins sont en effet associées à la proximité, à la réciprocité et à la solidarité. Au quotidien, ces rapports connotés positivement s'expriment avant tout à travers la commensalité : pourvoir ses proches en denrées alimentaires, cuisiner pour eux et partager leurs repas sont des actions qui permettent de produire et d'entretenir les liens entre parents. Comme l'indique Luiza Garnelo, qui s'est intéressée à l'organisation sociopolitique des Baniwa ainsi qu'à leurs conceptions de la santé et de la maladie (2002, 2007), la division des aliments est aussi une façon d'écarter « l'ombre des comportements anti-sociaux, en particulier l'usage du *manhene*, dont le principal véhicule de dissémination est la nourriture. » (2007 : 207). Le *manhene*, une notion sur laquelle nous reviendrons plus loin, désigne chez les Baniwa un empoisonnement intentionnel, qui peut être provoqué par un sort ou par l'introduction subreptice d'une substance toxique dans un plat ou une boisson⁹⁰. Il s'agit traditionnellement, dans les représentations du groupe, de la principale cause de maladie grave et de décès.

Dans un article sur les « mythes et les rites alimentaires baniwa », Garnelo synthétise le rapport des Baniwa à la nourriture et les enjeux des manières de la table comme suit :

« Pour l'ensemble des phratries baniwa, auprès desquelles nous avons collecté des informations, **le partage des aliments est un des comportements les plus**

⁸⁸ Comme le signale l'auteur, aucun de ces traits pris séparément n'est propre aux peuples de langue arawak mais on les trouve tous réunis chez les populations arawak de la zone étudiée (*idem* : 45).

⁸⁹ Cf. par exemple Overing Kaplan sur les Piaroa du bassin de l'Orénoque (1975 : 70).

⁹⁰ Le mot signifierait « personne ne sait » ou « on ne sait pas », ce qui reflète selon Wright le caractère extrêmement secret des pratiques qui lui sont associées (Wright, 2004b).

valorisés socialement. [...] Ce n'est pas seulement un acte de réaffirmation des liens d'engagement et de solidarité, mais aussi une démonstration effective de confiance entre les commensaux. C'est une négation de la possibilité d'empoisonnement (*mánhene*), qui pour les Baniwa représente une des principales formes d'agression et de mort dans le cadre de la vie [*convivência*] sociale. Partager la nourriture c'est réaffirmer son attachement [*compromisso*] aux attitudes adéquates d'un être humain, éloigner les comportements cannibales et antisociaux, qui sont tenus comme des caractéristiques de l'altérité agressive. Il s'agit enfin d'une politique active de réduction des différences.

Ceux qui refusent la nourriture offerte ou se montrent avares dans le partage des aliments sont vus avec réserve par les autres et tendent à être catégorisés comme déviants. Ils peuvent être suspectés d'être des 'maîtres du poison' (*mánhene iminali*) et être considérés coupables en cas de morts attribuées à un sort, ce qui n'est pas explicité en public mais imputé à travers des ragots de village. En somme, **le refus de la commensalité est un acte antisocial par excellence**, un comportement dangereux, capable de provoquer des ruptures dans le tissu social. »⁹¹ (Garnelo, 2007 : 205-206).

Ce passage met en évidence deux pôles de la sociabilité baniwa : un pôle « positif », incarné par la commensalité et un pôle « négatif », représenté par l'empoisonnement. La commensalité est un acte qui réaffirme les rapports de solidarité entre proches et qui traduit la volonté d'engager des rapports pacifiques avec autrui. De fait, partager sa nourriture avec les autres est à la fois un geste qui atteste de la « comestibilité » des aliments et des boissons que l'on sert et un témoignage de confiance à l'égard de ses commensaux. L'étiquette impose d'ailleurs lors des repas une répartition « millimétrique » de la nourriture, de façon à ce que chaque personne reçoive une petite portion de chaque aliment disponible (*idem* : 207). À l'inverse, la voracité, tout comme le refus de manger avec autrui, sont des comportements condamnables.

Dans la perspective des Baniwa, la glotonnerie manifeste une incapacité à réfréner ses impulsions qui est elle-même considérée comme une source de désordre et de malheur. En effet, les attitudes impulsives – qu'elles prennent la forme d'accès de colère, de tristesse, de frustration, de jalousie, de convoitise ou de désir – renvoient traditionnellement au « chaos primordial » qui apparaît dans les mythes comme une ère antérieure à l'avènement de l'humanité (cf. chapitre 2) et sont interprétées comme des « manifestations pathologiques » (Garnelo, 2002 : 137). Il s'agit donc généralement pour les Baniwa de faire preuve de pondération, tant dans les manières de la table que dans les attitudes corporelles et les discours. Comme le note Garnelo, ce contrôle de l'expression des sentiments intimes, qui est particulièrement rigoureux chez les leaders, rend souvent difficile, pour un observateur

⁹¹ C'est moi qui souligne les passages en gras.

extérieur, le déchiffrement des expressions faciales et corporelles de ses interlocuteurs (*idem* : 222-223). Selon l’auteure brésilienne, « l’ascétisme, l’auto-contrôle et la discipline corporelle [sont] des qualités considérées comme vitales à la préservation du bien-être et de l’harmonie de la vie commune. » (*id.* : 136-137)⁹².

La valorisation de la consanguinité et de la commensalité, à laquelle s’ajoute une propension à « l’auto-contrôle », représentent ainsi des aspects prégnants de la sociabilité baniwa, qui sous-tendent un certain nombre de comportements et de pratiques que nous évoquerons au cours de cette thèse.

Parmi les composantes de l’*ethos* arawak identifiées par Santos Granero, nous pouvons également relever « la tendance à assigner à la religion une place centrale dans la vie personnelle, sociale et politique ». Selon l’auteur, celle-ci se manifeste, entre autres, par l’élaboration de mythologies organisées en séquences chronologiques dans lesquelles des divinités créatrices ou des héros culturels jouent un rôle majeur, par la célébration de cérémonies rituelles complexes ou encore par des liens fréquents entre pouvoir politique et autorité religieuse (*op. cit.* : 47). L’anthropologue ajoute que :

« Par-dessus tout [...], les idéologies religieuses promouvant la générosité, l’hospitalité et la fraternité – même avec des étrangers – ont contribué à inhiber la guerre endogène et à générer de plus larges sphères intra et interethniques d’échange et de solidarité. » (*ibid.*).

Dans son texte, Santos Granero fait référence à des « idéologies » et à des « cérémonies rituelles » préchrétiennes, qui relèvent du chamanisme. Nous verrons néanmoins à travers l’analyse des pratiques religieuses contemporaines des Baniwa que la remarque ci-dessus peut s’appliquer au système de valeurs et aux usages chrétiens développés par ce groupe.

D’autres caractéristiques socioculturelles des Baniwa pourraient encore être évoquées mais j’ai choisi ici de ne pointer que celles qui sont susceptibles d’éclairer les phénomènes religieux auxquels j’ai été confrontée sur le terrain.

Ce « terrain » qui, comme nous l’avons vu dans l’introduction, s’est déroulé principalement en ville et dans des communautés périurbaines, ne constitue pas un champ d’investigation ordinaire au regard des lieux d’enquête habituellement privilégiés par les ethnographes

⁹² Ces observations sur les pôles « positif » et « négatif » de la sociabilité baniwa rejoignent en grande partie celles des anthropologues qui se sont intéressés aux expressions de « l’amour » et de la « colère » dans les sociétés amérindiennes d’Amazonie (Overing & Passes, 2000). La notion de « convivialité » telle qu’elle est mobilisée par ces auteurs, qui renvoie – entre autres – à l’idée de « vivre ensemble », à la tranquillité, à la morale, à l’affectivité, à l’importance de la parenté, au don et au partage des biens ou encore au travail collectif (*idem* : xiii-xiv) peut en particulier s’appliquer au mode de sociabilité valorisé par les Baniwa.

amazonistes. Après avoir montré que le Haut Rio Negro est une région abondamment documentée par les anthropologues à l'exception de sa capitale et des villages périurbains, j'évoquerai les circonstances qui m'ont amenée à mener une recherche en milieu urbain. Je présenterai ensuite les caractéristiques de la ville de São Gabriel et des communautés périurbaines puis évoquerai les implications méthodologiques et théoriques d'une recherche dans cette zone.

Le terrain : une ethnographie urbaine en Amazonie

Le Haut Rio Negro : un vivier d'anthropologues

« Faire de l'ethnologie à Touva, c'est toujours arriver après un ethnologue canadien ou américain, une sociologue italienne, un ethnomusicologue britannique, – non pas dix ans après, mais tout au plus une semaine ou, situation sans doute la plus pénible mais dont les chamanes savent jouer : en même temps. » (Stépanoff, 2004 : 3).

Cette remarque de Charles Stépanoff à propos de Touva, une république sibérienne réputée pour ses « traditions » chamaniques, peut fort bien s'appliquer au Haut Rio Negro. En 1983, Buchillet signalait déjà que la région du Uaupés, qui fait partie du bassin *rionegrense*, était « probablement l'une des régions les plus étudiées de l'Amérique tropicale des Basses Terres » (1983 : 20-22). Plus récemment, les linguistes Epps et Stentzel ont avancé que les descriptions du Haut Rio Negro fournies par les missionnaires et les explorateurs, auxquelles s'ajoutent de très nombreux travaux produits par des anthropologues et des linguistes au cours des dernières décennies, font de cette zone « l'une des régions les mieux documentées des basses terres de l'Amérique du Sud » (2013 : 15).

Sur le terrain, pas un mois ne s'écoulait sans que je ne rencontre de nouveaux chercheurs : des linguistes, des biologistes, des géographes, des agronomes, etc. mais surtout, des anthropologues. S'il n'existe pas de données statistiques sur leur présence dans le Haut Rio Negro, ces derniers y sont certainement surreprésentés par rapport à d'autres régions d'Amazonie et du monde. Dans un rapport sur la littérature scientifique relative aux peuples indigènes de l'Amazonas⁹³, Gilton Mendes – lui-même anthropologue – signale par exemple que la production bibliographique portant sur le Haut Rio Negro, qui est de l'ordre de 500 titres, est largement supérieure à celles des autres régions fluviales de l'État (2009 : 21). J'ai

⁹³ Ce rapport, intitulé « Amazonas indigène : cartographie des institutions et de la production bibliographique sur les peuples indigènes de l'État », a été réalisée par une équipe de l'Université Fédérale de l'Amazonas coordonnée par l'anthropologue Gilton Mendes.

pour ma part recensé, en sus des pionniers de l'ethnologie *rionegrense* de la première moitié du XX^{ème} siècle⁹⁴, une cinquantaine d'universitaires ayant mené des enquêtes ethnographiques dans la commune de São Gabriel da Cachoeira et dans des zones adjacentes⁹⁵. À cet égard, le Haut Rio Negro peut être envisagé comme un terrain « convoité » ou « surinvesti » (Chabrol, 2008).

La situation a bien changé depuis que Wright constatait, lors de son premier terrain à la fin des années 1970, que le terme « 'anthropologue' ou '*polocólo*', comme disaient certains [indiens], ne signifiait rien » pour la population régionale (Wright, 2002 : 432). Attirés par la grande diversité « ethnique » ou « culturelle » du Haut Rio Negro, de très nombreux spécialistes de l'anthropologie ont afflué des États-Unis, d'Europe et du sud du Brésil vers cette zone d'Amazonie au cours des dernières décennies. Aujourd'hui, ils représentent ainsi pour les indiens une « sous-catégorie » des blancs relativement familière. Sur le terrain, j'ai toujours été frappée par la réaction de mes hôtes lorsque je me présentais comme étudiante en anthropologie. Alors qu'en France, hors des cercles académiques, le métier d'anthropologue est souvent ignoré ou confondu avec celui d'archéologue, il fait partie des professions bien connues des habitants du Haut Rio Negro.

Certains de ces habitants sont, sans surprise, las d'accueillir des universitaires. Un enquêté relate par exemple qu'un homme baniwa de sa connaissance, qui a participé à un projet de commercialisation de vannerie avec lui, a été agacé par les questions des chercheurs impliqués dans l'initiative :

« Il n'a pas supporté la recherche. [...] Il disait que c'était pénible et qu'il ne supportait plus [de devoir répondre à] tant de questions. C'est beaucoup de questions pour lui. Il est fatigué de dire la même chose. Moi, non, j'ai tenu jusqu'à la fin du projet. » (Armino, Baniwa).

De la même manière, Maximiliano Loiola Ponte de Souza, un chercheur qui a réalisé une enquête sur la consommation d'alcool dans le Haut Rio Negro après avoir suivi une formation de médecine, affirme que ses enquêtés étaient « fatigués » des anthropologues :

« D'autres circonstances ont facilité mon insertion sur le terrain. L'une d'entre elles était le fait d'être médecin et non anthropologue (même si je réalisais une recherche anthropologique), car il était commun d'entendre dans la communauté

⁹⁴ Je fais référence au voyageur allemand Theodor Koch-Grünberg, qui a parcouru le Haut Rio Negro entre 1904 et 1905, à son compatriote naturalisé brésilien Curt Nimuendajú, qui a suivi ses traces en 1927 et l'anthropologue brésilien Eduardo Galvão, qui a mené des recherches sur le processus « d'acculturation » des indiens du Rio Negro dans les années 1950.

⁹⁵ J'ai réalisé cette estimation à partir de données bibliographiques et de rencontres faites sur le terrain, en prenant en compte les spécialistes de l'anthropologie titulaires d'un diplôme universitaire.

que [les habitants] étaient fatigués de la présence des anthropologues qui les interrogeaient sur le mariage, les chants et les prières. » (Souza, 2004 : 157).

Une critique de l'action des anthropologues émerge également au sein de l'élite intellectuelle indigène, qui, depuis peu, compte dans ses rangs plusieurs universitaires. Parmi eux, certains ont suivi des études d'anthropologie, tel Gersem dos Santos Luciano, aussi connu sous le nom de Gersem Baniwa, un leader qui est le premier membre de son groupe à avoir obtenu, en 2011, un doctorat en anthropologie sociale. Ces acteurs érudits reconnaissent que les anthropologues ont joué un rôle important dans la lutte pour la reconnaissance des droits indigènes mais estiment qu'ils ont tendance à s'ériger en porte-parole des indiens, au détriment des leaders ou des professionnels indigènes eux-mêmes (Luciano, 2011 : 317).

Dans l'ensemble, cependant, les anthropologues demeurent bien accueillis. Dans la mesure où beaucoup d'entre eux se sont engagés aux côtés des indiens pour appuyer leurs revendications foncières puis leur prêter main forte dans divers projets de revitalisation culturelle⁹⁶, ils sont généralement considérés comme des alliés. Il arrive même que certains acteurs indigènes se plaignent que les anthropologues n'accordent pas suffisamment d'attention à leur peuple. J'ai ainsi entendu des Cubeo et des Wanano déplorer le fait que les chercheurs s'intéressaient seulement aux Tukano et aux Baniwa. Les habitants de la région s'attendent en effet à ce que les « blancs de l'extérieur » leur apportent leur « aide ». Carlos Leal Xavier, qui a travaillé auprès des Coripaco du Haut Içana rapporte que ses hôtes le considéraient comme « le chercheur de notre zone, qui est venu nous aider » (2013 : 29). La nature de cette aide est variable mais face à des étrangers issus de milieux sociaux et économiques nettement plus favorisés que le leur, les habitants indiens escomptent souvent des contributions matérielles (nourriture, matériel technologique, essence, etc.) et financières de leur part. Je reviendrai ultérieurement sur ce point en évoquant la façon dont j'ai négocié ma propre place sur le terrain. Pour l'heure, nous pouvons retenir si « l'Amazonie est pleine d'anthropologues » (Hugh-Jones, 2010 : 206), le Haut Rio Negro se distingue par une concentration significative de spécialistes de la discipline.

Or la plupart de ces spécialistes se sont focalisés sur des communautés éloignées des centres urbains. À la fin des années 1960, Christine et Stephen Hugh-Jones ont par exemple choisi de travailler auprès de populations tukanophones « qui vivaient encore dans les *malocas*

⁹⁶ Pour ne citer que quelques exemples, Dominique Buchillet a participé au processus de démarcation de la TI du Haut Rio Negro, Luiza Garnelo à l'élaboration d'un manuel de « médecine traditionnelle » baniwa, Geraldo Andreello à la publication d'ouvrages consignant des récits mythologiques indigènes, ou encore, Robin Wright à un projet de création « d'école de chamanisme », dont il sera question plus loin.

traditionnelles » (C. Hugh-Jones 2011 [1979] : 15). Ils ont privilégié les habitants du fleuve Pirá-Paraná qui, selon eux, étaient « encore relativement isolés » alors que la majorité de la population indienne résidait dans des villages qui étaient sous le contrôle de missions (S. Hugh-Jones, 2011 [1979] : 14). De la même façon, dans les années 1970, Wright a opté pour une étude des communautés du fleuve Aiari parce qu'il présupait qu'il s'agissait de la seule zone, du côté brésilien de la frontière, « où l'on pouvait espérer trouver des institutions traditionnelles (chamanisme, rites de passage, etc.). » (1996 : 39). Il a d'ailleurs été « déçu » par la présence, sur place, d'une missionnaire catholique itinérante qui, selon lui, interférerait dans les affaires du groupe qu'il se proposait d'étudier (*idem* : 41). Ce type de démarche consistant à se mettre en quête de populations épargnées par l'influence des blancs est très courant dans l'anthropologie amazoniste. En Amazonie péruvienne, Jean-Pierre Goulard qui était « insatisfait » de ne pas trouver un « cadre ethnologique plus 'classique' » dans les villages christianisés où il avait débuté son enquête, a par exemple préféré poursuivre ses recherches dans des *malocas* située à l'écart du fleuve principal de la région (2009 : 27), tandis qu'en Amazonie équatorienne Philippe Descola et Anne-Christine Taylor ont, dans les années 1970, délaissé sans regret la petite ville de Puyo, un de ces « mornes observatoires [où] débutent ordinairement les enquêtes ethnographiques » pour se mettre en quête des populations Achuar dans la « forêt profonde » ou « véritable Amazonie » (Descola, 2006 [1993] : 14, 40).

Dans le Haut Rio Negro, les centres urbains qui, à la décharge des premiers anthropologues, n'étaient guère peuplés jusqu'aux années 1970, ont commencé à être pris en compte dans les enquêtes ethnographiques à partir des années 2000. Aucun des auteurs qui se sont penchés sur des dynamiques urbaines n'a toutefois fait de São Gabriel et des communautés périurbaines son principal champ d'investigation : Lasmar a consacré une partie importante de sa thèse sur la trajectoire des femmes indiennes à l'étude de la vie sociale et conjugale dans les communautés (2002) ; Andrello s'est concentré non sur São Gabriel mais sur le « noyau urbain » de Iauaretê, situé à la frontière colombienne (2004) ; et Eloy⁹⁷ a porté son attention sur la zone périurbaine, en excluant la ville de São Gabriel (2005). Pour de nombreux ethnographes, l'agglomération demeure actuellement un lieu de passage ou une sorte de « base arrière » où l'on séjourne le temps de préparer une expédition vers les villages de l'amont.

⁹⁷ Eloy est géographe mais a développé une approche inspirée méthodes ethnographiques, qu'elle qualifie « d'ethnoécologique ». Celle-ci consiste à prendre en compte les perceptions culturelles de l'environnement des habitants de la région dans l'étude des pratiques agricoles.

Dans ce contexte, mener une enquête dans la capitale régionale et dans des villages proches représentait l'opportunité d'éclairer un pan de la vie sociale de la population régionale encore peu connu. Au départ, cette initiative n'était pourtant pas le fruit d'un choix délibéré, il faut bien l'avouer. Comme nous allons le voir, ce sont des contraintes légales qui m'ont amenée à centrer ma recherche sur la zone urbaine.

Des contraintes légales

Ma première enquête de terrain dans le Haut Rio Negro, qui a duré environ 6 mois, s'est déroulée en 2008, pendant ma seconde année de master. Ayant déjà formé le projet, avant de me rendre en Amazonie, de travailler auprès des Baniwa, j'avais pris contact, par l'intermédiaire d'une professeure qui m'avait orientée à l'Université Fédérale de Bahia, Maria Rosário Gonçalves de Carvalho⁹⁸, avec l'un des leaders du groupe, André Baniwa, qui résidait à São Gabriel da Cachoeira. Je n'avais alors pas d'idée précise de l'endroit où je souhaitais mener ma recherche. En arrivant dans la capitale régionale, après un voyage de plusieurs jours, j'ai appris que le coût d'une expédition dans des communautés de l'Içana était très élevé⁹⁹. Dans le même temps, j'ai fait la connaissance de plusieurs familles baniwa résidant en ville et dans des villages périurbains et j'ai découvert que São Gabriel comptait de nombreuses Églises évangéliques. J'ai donc jugé qu'il valait mieux commencer par explorer les endroits qui étaient à ma portée. J'ai ainsi réalisé ma première recherche auprès de familles indiennes établies à São Gabriel – notamment celle d'André Baniwa – et dans deux communautés périurbaines, Yamado et Itacoatiara-Mirim. Ce travail, qui a donné lieu à la rédaction d'un mémoire intitulé « Identification ethnique et appartenance religieuse à São Gabriel da Cachoeira (Amazonas - Brésil) » (2008), m'a permis de réfléchir aux catégories identitaires mobilisées dans la région, de commencer à retracer la trajectoire religieuse des Baniwa et de répertorier les institutions évangéliques urbaines.

Dans le cadre de mon doctorat, j'ai ensuite songé à poursuivre mon investigation dans des communautés de la région de l'Içana, un projet qui était devenu réalisable grâce à la bourse de mobilité que m'avait accordé le Réseau Français d'Études Brésiliennes (REFEB). Or pour me rendre dans ces villages, je devais obtenir une série d'autorisations légales.

⁹⁸ Ma toute première recherche ethnographique, menée auprès des Pataxó du Nordeste brésilien, s'est déroulée dans le cadre d'un master 1 effectué à l'Université de Tours en partenariat avec l'Université Fédérale de Bahia.

⁹⁹ Il faut prendre en compte des dépenses de nourriture et d'éventuelles demandes de contributions financières ou matérielles de la part des communautés visitées mais surtout des frais d'essence. Pour se rendre dans les communautés de l'Içana, il faut effectuer un trajet de plusieurs jours et traverser de nombreux rapides, ce qui requiert de grandes quantités de carburant.

Les zones rurales du *município* de São Gabriel ont, rappelons-le, le statut de Terre Indigène si bien que les non-indiens ont besoin, pour y accéder, d'avoir l'accord des membres de la communauté où ils se rendent¹⁰⁰ et celui du bureau régional de la FUNAI. Ces démarches ne sont pas difficiles à effectuer et il est rare que ces autorisations soient refusées. Les chercheurs sont toutefois soumis à une contrainte supplémentaire : ils doivent être affiliés à une institution scientifique brésilienne¹⁰¹ et adresser leur demande au siège de la FUNAI, qui se trouve à Brasília. Dans la mesure où j'avais mis en place une cotutelle¹⁰² avec l'Université de l'État de Rio de Janeiro (UERJ) dès ma première année de doctorat, je pouvais aisément remplir les conditions requises. Je n'avais qu'à respecter la procédure administrative, qui s'annonçait longue et fastidieuse, mais qui avait toutes les chances d'aboutir. Or c'était sans compter un troisième obstacle, de taille cette fois : je ne pouvais me rendre dans l'Içana sans l'accord de l'armée brésilienne. De fait, le Haut Rio Negro n'a pas seulement le statut de TI, il a aussi celui de « bande frontière » (*faixa de fronteira*). La bande frontière désigne au Brésil un ruban frontalier de 150 km de large qui court le long des limites du territoire national et qui relève directement de la « sécurité nationale » (Le Tourneau, 2007). En tant qu'étrangère, je devais disposer d'une autorisation pour y pénétrer. Les fonctionnaires auprès de qui je m'étais renseignée m'avaient informée qu'alliée aux autres formalités administratives, la procédure d'obtention de ce dernier document pouvait prendre une année entière et que les forces armées, suspicieuses à l'égard des chercheurs étrangers¹⁰³, ne se privaient pas d'user de leur droit de *veto*.

Dans ces circonstances, j'ai résolu de continuer à travailler à São Gabriel et dans des communautés périurbaines situées en-dehors de la TI. Lors d'un terrain effectué entre novembre 2009 et juillet 2010 j'ai ainsi arpenté, 8 mois durant, la capitale régionale et sa périphérie. Je suis retournée à Yamado et à Itacoatiara-Mirim et j'ai séjourné dans un troisième village, Areal¹⁰⁴. Afin d'avoir un aperçu des conditions de vie des Baniwa dans les communautés rurales, j'ai fait une rapide incursion dans la région de l'Içana en 2010, avec

¹⁰⁰ Cet accord est en général transmis par les autorités du village à la FOIRN, qui se charge de fournir une attestation écrite au demandeur.

¹⁰¹ À défaut, ils doivent participer à un projet de recherche mené en partenariat avec une institution brésilienne ou validé par des instances scientifiques nationales.

¹⁰² Partenariat entre deux universités qui permet de réaliser un doctorat en étant affilié à deux institutions.

¹⁰³ Comme le signale Le Tourneau (2007), les forces armées brésiennes craignent une « internationalisation » de l'Amazonie, un concept vague qui désigne à la fois la possibilité d'une intervention militaire étrangère, d'une intervention politique des organismes internationaux ou d'une ouverture de l'espace amazonien aux entreprises étrangères. Dans ce contexte, les missionnaires, les anthropologues et les écologistes étatsuniens et européens sont communément suspectés de prospecter clandestinement des ressources minières ou de fomenter des projets menaçant l'intégrité nationale.

¹⁰⁴ Le nom du village peut être orthographié « Areal » ou « Areial ». J'ai choisi la première graphie pour le distinguer de son homonyme Areial, qui désigne un quartier récent de la ville de São Gabriel.

l'accord de la FOIRN et du bureau régional de la FUNAI. Ne pouvant effectuer de mission de recherche en TI, je me suis contentée d'accompagner, pendant 6 jours, une représentante de l'ISA à un rassemblement sur l'éducation indigène qui se tenait dans une communauté située sur un affluent de l'Içana, Vista Alegre. Enfin, j'ai réalisé un dernier terrain de 3 mois à São Gabriel et dans les trois communautés sus-citées de février à avril 2011.

Afin d'offrir une image plus précise de ce terrain amazonien « urbain », je vais broser à grands traits le portrait des principaux lieux de l'enquête, c'est-à-dire de la capitale régionale et des villages implantés dans sa proche périphérie.

São Gabriel da Cachoeira et sa périphérie : un terrain urbain et périurbain

De prime abord, São Gabriel da Cachoeira ressemble à d'autres villes provinciales – « *do interior* » diraient les Brésiliens – du pays. Implantée sur la rive du Rio Negro, au niveau d'impressionnants rapides qui lui donnent son nom¹⁰⁵, l'agglomération compte une dizaine de quartiers composés de maisons dites « de maçonnerie », c'est-à-dire de parpaings, ou de planches. Dans le centre-ville, situé à proximité de la mission salésienne qui a longtemps constitué l'unique noyau urbain, on trouve de nombreuses échoppes, un marché couvert, et quelques édifices de plusieurs étages bâtis par des commerçants prospères.



Une vue aérienne de São Gabriel da Cachoeira en 1998 (Source : Beto Ricardo/ISA).

¹⁰⁵ São Gabriel da Cachoeira signifie littéralement Saint Gabriel de la Cascade, mais le terme « cascade » désigne plutôt une portion tumultueuse du Rio Negro, qui court entre des îles et des amas de rochers. Ce segment de fleuve est impraticable pour les bateaux de gros tonnage si bien que le port principal de l'agglomération se trouve en aval de la ville. Un autre port accueille les petites embarcations venues de l'amont à proximité du centre-ville.

Sur ce cliché, on voit la principale église catholique de la ville et les bâtiments de la mission salésienne (édifices blancs à gauche de l'image). Le tissu urbain est aujourd'hui plus dense et s'étire tout autour de la colline boisée, le Morro de Boa Esperança.

Les routes, qui sont asphaltées dans le centre, deviennent des pistes de terre battue dans les quartiers périphériques. On y circule surtout à pied et en *lotação*, des taxis à prix unique qui transportent plusieurs passagers à la fois. L'achat d'un véhicule personnel est non seulement trop coûteux pour la plupart des habitants mais il a surtout peu d'intérêt dans une ville à laquelle on ne peut accéder que par voie fluviale ou aérienne¹⁰⁶.

À la saison de la décrue, le fleuve découvre une immense plage de sable blanc, qui est un lieu prisé de baignade. Les grands événements (festival annuel, carnaval, visites de personnalités officielles) se déroulent pour la plupart dans le gymnase municipal construit par les salésiens, tandis qu'une quinzaine de restaurants, bars et discothèques accueillent les rencontres plus informelles. Si la ville a la réputation d'être « tranquille », c'est-à-dire de ne pas connaître de problèmes de violence majeurs, ses autorités enregistrent de nombreux délits liés au trafic de stupéfiants¹⁰⁷. Du fait de sa proximité avec la Colombie, São Gabriel est en effet un lieu de passage du trafic de la cocaïne.

En dépit de sa modeste taille, la ville est la seule agglomération de poids dans le haut bassin du Rio Negro. Les bourgades les plus proches, Mitú et Inírida, sont situées en Colombie et leur population n'atteint pas celle de la capitale *rionegreense*. Quant à la capitale de l'État, Manaus, elle est distante d'environ 850 km et la rallier par voie fluviale prend de deux à quatre jours¹⁰⁸. De ce fait, São Gabriel da Cachoeira est le siège des institutions régionales, qu'il s'agisse d'organismes publics (administration municipale, consulats, organisations de santé ou d'éducation, etc.) ou privés (ONG et institutions religieuses).

Le Conseil municipal¹⁰⁹, à la tête duquel se trouve un maire élu pour 4 ans a peu de pouvoir car d'autres instances sont en charge de différents aspects de l'administration de la commune¹¹⁰. L'armée, tout d'abord, a pour mission de garantir l'intégrité du territoire national

¹⁰⁶ En dehors de la route qui mène au port, le seul axe terrestre qui relie São Gabriel à une autre localité est la route menant au poste frontière de Cucuí. Bien qu'indiquée sur les cartes, celle-ci n'est toutefois qu'une piste de terre, impraticable à la saison des pluies.

¹⁰⁷ Dans un entretien concédé au journal local *O Povo* (avril 2011 : 10), un fonctionnaire de la police affirme que 70% des personnes incarcérées à São Gabriel sont inculpées – ou en attente d'un jugement – pour trafic de drogue.

¹⁰⁸ Une compagnie aérienne assure également quelques vols hebdomadaires mais ceux-ci, coûteux, sont rarement empruntés par les habitants indiens de la région.

¹⁰⁹ *Câmara Municipal*, littéralement « Chambre » Municipale.

¹¹⁰ Cette configuration politique s'explique par des facteurs historiques, qui seront évoqués dans la première grande partie de la thèse.

en assurant la surveillance des frontières. Elle possède une importante base en périphérie de São Gabriel ainsi que plusieurs sites, souvent pourvus d'une piste d'atterrissage, dans des localités limitrophes de la Colombie et du Venezuela. Certains jeunes hommes indiens intègrent parfois des unités locales mais ils y occupent des rangs subalternes.

L'Église catholique, ensuite, joue également un rôle important dans la municipalité. Institution prédominante au début du XX^{ème} siècle, elle a perdu certaines de ses prérogatives au cours des dernières décennies mais conserve une part de son influence. Elle dispose en effet d'un important patrimoine foncier et immobilier, est à la tête de l'unique lycée de la ville et tient un dispensaire. La commune de São Gabriel a en outre le statut de diocèse, et non de paroisse, si bien qu'elle a son propre évêque.

Enfin plusieurs ONG implantées dans la ville mènent des programmes d'action sociale et culturelle, d'assistance sanitaire, de développement économique, de gestion environnementale, etc. Comme le soulignent les géographes Ludivine Eloy, François-Michel Le Tourneau & Hervé Théry, le gouvernement brésilien, qui peine à répondre aux « problèmes sociaux des habitants de la 'tête de chien' » a en grande partie délégué ses responsabilités à des ONG, qui sont devenues les « gestionnaires de fait de la question sociale » dans la région (2005 : §190). Celles-ci s'acquittent de leur mission en administrant des ressources allouées par l'État ou en proposant des modèles alternatifs grâce à des financements internationaux (*idem* : §188-190). Parmi ces ONG, les deux organisations les plus puissantes sont l'ISA et la FOIRN.

Fondé à São Paulo en 1994, l'ISA (Institut Socio-environnemental) est une ONG indigéniste et écologiste qui se consacre à la défense des droits des indiens, à la diffusion d'informations techniques sur ces populations, au soutien du mouvement indigène et à la mise en œuvre de projets ambitieux à caractère environnemental mais aussi social, culturel ou économique¹¹¹. Ses membres sont des anthropologues, des cartographes, des spécialistes de l'environnement, des biologistes, des statisticiens, ou encore des juristes, entre autres (Belleau, 2007 : 155). Si elle est implantée en divers endroits du Brésil, notamment dans le Xingu¹¹², le Haut Rio Negro est probablement la région où elle a mené le plus d'opérations depuis sa création.

À São Gabriel, l'ISA a établi son siège entre le centre-ville et le quartier de la plage, dans un bâtiment inspiré de l'architecture des *malocas*. Au rez-de-chaussée, une grande salle accueille

¹¹¹ Pour plus de détails sur la naissance de l'ISA, ses actions et son implantation au Brésil, cf. Belleau (2007 : 154-160).

¹¹² Comme le Haut Rio Negro, la région du fleuve Xingu est un haut lieu des mobilisations indiennes brésiliennes. Celles-ci y sont articulées à des mouvements écologistes qui s'opposent à un important projet gouvernemental, la construction du barrage de Belo Monte.

les réunions, séminaires et ateliers organisés par les responsables, qui travaillent la plupart du temps en étroite collaboration avec les leaders de la FOIRN. Au premier étage, quelques chambres accueillent les visiteurs de passage et au dernier niveau, une terrasse donnant sur le Rio Negro est utilisée pour les réunions informelles.



Façade principale du siège de l'ISA à São Gabriel da Cachoeira.

Il est difficile de faire l'inventaire des actions menées par l'ISA depuis la fin des années 1990 tant elles sont nombreuses¹¹³ mais les principales ont été sa participation à l'élaboration du « plan directeur »¹¹⁴ municipal, l'implantation de plusieurs stations de pisciculture dans le *município*, la création d'une filière de commercialisation de l'artisanat indigène en fibre d'*arumã*¹¹⁵ et l'édition d'une collection d'ouvrages sur les mythes indigènes, des projets menés en partenariat avec la FOIRN. Disposant d'une « *voadeira* », un canot rapide à coque d'aluminium, et capable de réunir en peu de temps l'équipement nécessaire aux expéditions vers l'amont¹¹⁶ les représentants de l'ISA sont plus mobiles que bien d'autres équipes institutionnelles¹¹⁷.

¹¹³ Une partie d'entre eux sont recensés par Cruz (2015 : 169-170).

¹¹⁴ *Plano diretor*. Outil de planification du développement des communes brésiliennes.

¹¹⁵ *Ischnosiphon* sp. Plante dont l'écorce fibreuse, teinte ou de couleur naturelle, est utilisée pour la confection d'objets de vannerie (paniers, corbeilles, nattes, etc.).

¹¹⁶ Outre un pilote expérimenté, un voyage de bateau de plusieurs jours requiert un stock de carburant, de nourriture et de matériel important, qui est en partie distribué dans les communautés accueillant les voyageurs.

¹¹⁷ Dans le Haut Rio Negro, on peut souvent mesurer le prestige des hommes et le rayonnement des institutions à la qualité de leurs embarcations : de la pirogue creusée dans un tronc d'arbre et propulsée à la rame au puissant zodiac militaire, en passant par les canots à coque de planches ou de résine, les canots à coque d'aluminium, les canots de bois de grande taille, appelés *bongos*, les petits bateaux pourvus d'un toit ou d'une cabine, les bateaux express, appelés *lanchas*, les navires de passagers à ponts superposés, dénommés *barcos*, les grandes embarcations plates dédiées au transport de marchandise ou *balsas*, etc. il existe une vaste gamme de moyens de transport fluviaux dont la taille et la rapidité reflètent souvent le statut social de leur propriétaire.

Lors de mes séjours de terrain, l'ISA offrait en outre aux habitants de la ville un accès gratuit à des ordinateurs connectés à Internet, à des séances de cinéma et à une petite bibliothèque. Toutefois, peu de personnes profitaient de ces services car les habitants de São Gabriel percevaient l'ISA comme un lieu intimidant réservé aux « blancs de l'extérieur ». Seuls les leaders du mouvement indigène, familiers des locaux, fréquentaient l'endroit. Parmi les chercheurs et les représentants associatifs non-indiens que j'ai rencontrés dans le Haut Rio Negro, certains critiquaient l'interventionnisme de l'ONG, qui appuierait certaines enquêtes – ou certains projets – et s'opposerait à d'autres. Pour ma part, j'ai trouvé chez les membres de l'équipe de São Gabriel des interlocuteurs cordiaux, disposés à me rendre service et à partager leur connaissance approfondie de la région. Hormis lors de ma courte incursion en TI, je n'ai pas bénéficié du soutien logistique de l'institution, mais les conseils de ses chercheurs et techniciens m'ont souvent été précieux. La bibliothèque de l'ONG, qui recèle une grande quantité d'ouvrages sur le Haut Rio Negro, m'a par ailleurs permis pendant certaines périodes de mener de front enquête ethnographique et recherche bibliographique.

La seconde ONG de grande envergure implantée à São Gabriel da Cachoeira est la FOIRN. Créée en 1987, la Fédération des Organisations Indigènes du Rio Negro est l'organisation indienne la plus prospère du Brésil (Hugh-Jones, 2010 : 219). Les circonstances de sa fondation et son fonctionnement seront détaillés plus loin, si bien que je ne présenterai ici que quelques-uns de ses aspects.

La FOIRN, qui s'est fixé pour objectif de défendre les droits des peuples indigènes du haut bassin du Rio Negro, regroupe actuellement 89 associations indiennes dispersées dans toute la région. Dans le souci d'éviter l'accaparement du pouvoir par une personne ou une ethnie en particulier, ses représentants ont abandonné la structure associative classique comprenant un président, un secrétaire et un trésorier au profit d'un « conseil » composé de cinq leaders, idéalement issus de groupes et de zones fluviales différentes. Quatre d'entre eux ont le statut de « directeurs » et le cinquième, celui de « président ». Cette distinction, réservée au leader qui obtient le plus de votes, renvoie à un rôle de porte-parole et non de supérieur hiérarchique. Jusqu'à présent, la composition des conseils de direction, qui sont renouvelés tous les 3 ou 4 ans, a été variée – du point de vue de l'appartenance ethnique de ses membres, mais elle n'a encore jamais inclus de leader maku¹¹⁸.

¹¹⁸ En revanche, pour la première fois dans l'histoire de l'institution, une femme été élue à la présidence en 2013. Dans la mesure où cette élection est postérieure aux séjours que j'ai effectués sur le terrain, je ne m'étendrai pas

Implanté dans le centre-ville, le siège de la FOIRN comporte des locaux administratifs, un centre de télécommunication permettant d'entrer en contact radio avec les communautés du *município*, et surtout, une vaste *maloca*, qui accueille toutes les réunions importantes.



Le siège de la FOIRN à São Gabriel da Cachoeira.

Le bâtiment situé au premier plan, qui donne sur la rue, abrite les locaux administratifs et le centre de communication. Sur sa façade, on peut lire le nom de l'organisation ainsi que sa devise, inscrite verticalement : « Terre et culture ». Au fond de l'image, on discerne la *maloca*, dans laquelle se déroulent les principaux événements. Une *voadeira* est remise dans la cour.

Dans le Haut Rio Negro, la FOIRN joue un rôle beaucoup plus important que l'organisme public en charge des affaires indiennes, la FUNAI. En 2005, elle recevait plus de 10 millions de *reais* de la part du gouvernement fédéral et employait plus de 300 personnes, ce qui la rendait presque équivalente à l'administration municipale de São Gabriel et bien supérieure à la représentation locale de la FUNAI (Eloy, Le Tourneau & Théry, 2005 : §190).

Pour en revenir maintenant à la ville de São Gabriel, ce bref aperçu des institutions implantées dans l'agglomération met en évidence la singularité de la commune sur le plan administratif : si la ville ressemble au premier abord à d'autres localités brésiliennes, elle se distingue par la concentration d'un grand nombre d'institutions qui se partagent l'administration d'un

sur ce sujet. Notons simplement qu'il s'agit d'un événement inédit, qui rompt avec un mode d'exercice du pouvoir traditionnellement masculin.

immense territoire et par la propension des autorités publiques à déléguer la gestion des questions sociales à des ONG spécialisées dans la défense des droits indigènes.

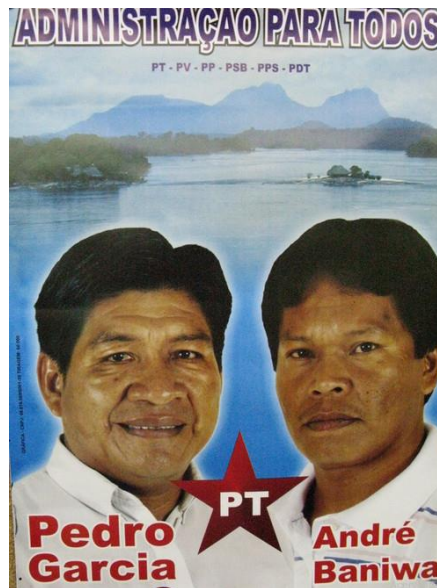
Cette dernière particularité administrative a eu, depuis les années 2000, des répercussions sur les politiques publiques municipales.

L'une des plus importantes a été la co-officialisation de trois langues indigènes en 2002. En réponse à la demande de représentants du mouvement indigène et de militants indigénistes, le Conseil municipal a en effet voté un texte de loi qui établit que le tukano, le baniwa et le nheengatu sont, en sus du portugais, trois langues officielles de la commune (Shulist, 2013 : 20). Théoriquement, cela suppose que les démarches administratives permettant l'accès aux services publics doivent pouvoir être faites, tant à l'oral qu'à l'écrit, dans les quatre langues, que la documentation et la publicité produites par la municipalité doivent être multilingues, ou encore que les autorités municipales doivent encourager l'enseignement des trois langues indigènes et leur diffusion à travers les moyens de communication¹¹⁹. En pratique, l'application de cette loi se heurte néanmoins à de nombreux obstacles et le portugais demeure pour l'heure la langue dominante dans les espaces publics.

Le poids du mouvement indigène dans la commune de São Gabriel a également favorisé en 2008 l'accession à la tête du Conseil municipal de deux leaders indiens : Pedro Garcia, qui a été élu maire, et André Baniwa (le leader que j'ai rencontré au début de mon enquête), qui est devenu son adjoint. Tous deux ont été élus après avoir exercé des mandats de directeurs de la FOIRN¹²⁰ et assumé diverses autres fonctions politiques et administratives. Pedro Garcia, qui appartient au groupe Tariano, a fait campagne sous la bannière du principal parti de gauche brésilien, le Parti des Travailleurs (PT), et André Baniwa, sous celui du Parti Vert (PV), le parti écologiste national.

¹¹⁹ Source : Loi municipale n°145 du 11 décembre 2002, *apud* Shulist (2013 : 323).

¹²⁰ Entre 1997 et 2000 pour le premier et entre 2004 et 2008 pour le second.



Affiche de la candidature de Pedro Garcia et André Baniwa aux élections municipales de 2008. Le portrait des deux hommes se détache sur l'un des panoramas emblématiques du *município* : une vue du Rio Negro au fond de laquelle on aperçoit le massif du Curicuriari (communément appelé massif de la « Belle au Bois Dormant »). Sous le slogan « Administration pour tous » sont mentionnés les sigles des partis ayant fait alliance à l'occasion de cette campagne électorale.

Lors de leur victoire, Pedro Garcia est devenu le premier maire indien de São Gabriel et l'un des premiers maires indiens du Brésil. L'alliance des deux candidats a cependant fait long feu car moins d'un an après les élections, André Baniwa s'est désolidarisé de son partenaire au motif que sa gestion des fonds publics manquait de transparence et qu'il était responsable de malversations¹²¹. En 2012, les deux hommes ont perdu les élections face à un blanc issu d'une famille historique de commerçants de São Gabriel¹²².

Parmi les événements municipaux liés à la montée en puissance du mouvement indigène, on peut également mentionner le Festribal, un festival annuel célébrant l'indianité et la diversité culturelle régionale. Quoiqu'instauré avant les années 2000, il a pris une ampleur croissante au cours des quinze dernières années. Les festivités, qui se déroulent sur une semaine, comportent une foire d'artisanat local, des tournois sportifs, des concerts, des bals ainsi que des défilés présentés par les associations culturelles de São Gabriel. Les spectacles les plus courus sont ceux des deux principales *agregiações* (associations culturelles) de la ville, celles

¹²¹ Le conflit entre les deux leaders a été relayé dans la presse régionale, notamment dans un article du journal amazonien *A Crítica* (Furtado, 2011).

¹²² Celui-ci sera également accusé de détournement de fonds publics, comme beaucoup de ses prédécesseurs.

des « tribus » Baré et Tukano¹²³. Un peu à la façon des écoles de carnaval, ces associations présentent dans le gymnase municipal des chorégraphies musicales réalisées par des danseurs et danseuses parés de costumes chatoyants. Les organisateurs font la part belle aux plumes, aux pagnes, aux peintures corporelles et autres marqueurs de l'indianité générique, qui sont associés à des éléments issus d'une esthétique de carnaval tels que les parures à paillettes et la mise en valeur des corps féminins peu vêtus.



Peinture murale réalisée dans le gymnase à l'occasion du Festrival de 2011. Le slogan du festival est « Enchantement » ou « Charme » (*Encanto*) des « Cultures des Peuples Indigènes du Haut Rio Negro ».

Alliés au fait que la majeure partie de la population urbaine se déclare indienne, la co-officialisation du tukano, du baniwa et du nheenghatu, l'élection d'un maire indigène et le Festrival, trois événements largement médiatisés, ont valu à la localité de São Gabriel d'être qualifiée – à l'instar du *município* dans son ensemble –, de « ville la plus indigène du pays ». Cette affirmation, que l'on peut entendre dans la bouche des autorités municipales et qui est relayée par la presse doit néanmoins être nuancée, pour deux raisons au moins : d'une part, dans les représentations des habitants indiens de la région, São Gabriel est symboliquement associée au monde des blancs et à l'État brésilien, ou tout au moins à « un espace de transition entre le monde indigène et le monde extérieur (*'de fora'*) » (Shulist, 2013 : 79) ; et d'autre part, les indiens, qui sont majoritaires en termes démographiques, demeurent sous-représentés dans les hautes sphères du pouvoir. Comme le souligne Gersem Baniwa¹²⁴,

¹²³ Les Baré et Tukano sont les groupes indigènes les plus nombreux à São Gabriel mais il n'est pas nécessaire d'appartenir à l'un ou à l'autre pour faire partie des *agregiações*.

¹²⁴ Je cite ici cet acteur en tant que leader indigène. Lorsque je ferai référence à ses productions académiques, je le mentionnerai par son patronyme, Luciano.

« [L]es autorités indigènes formelles, qui se sont fait une place dans la structure du pouvoir officielle et formelle, ne sont pas encore capables de briser la barrière sociale des Blancs [dans la ville de] São Gabriel. » (Gersem Baniwa, *apud* Wright, 2009a : 211).

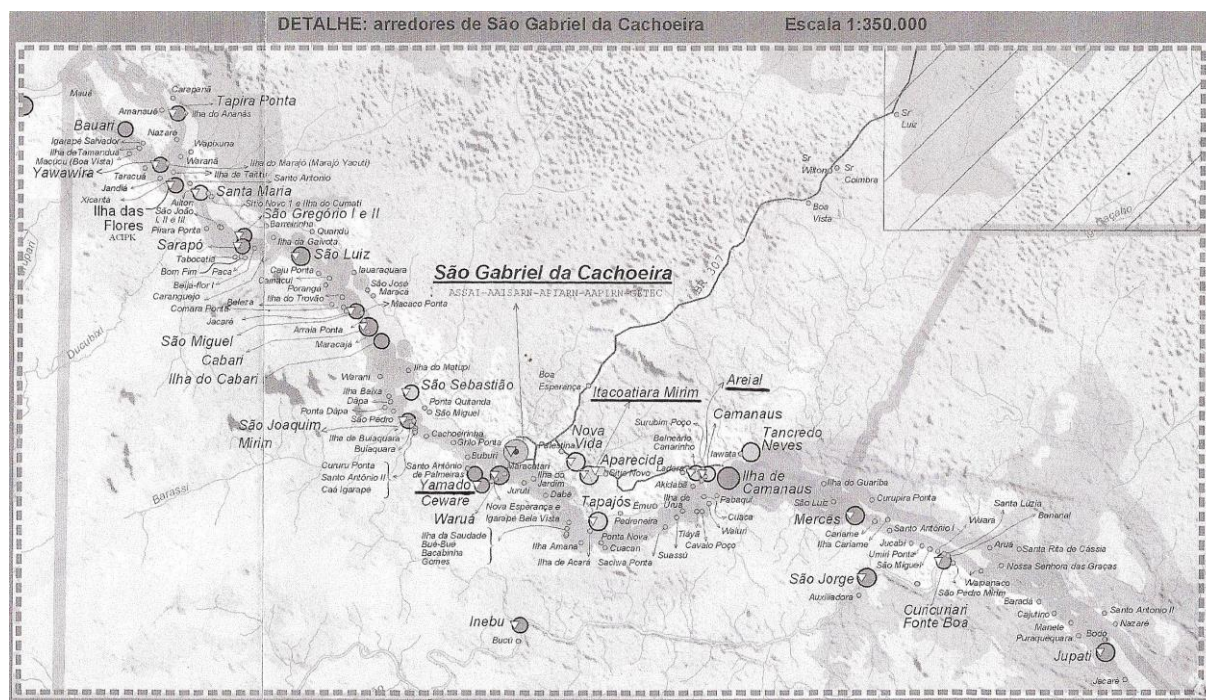
Autrement dit, si les leaders indigènes ont acquis un poids politique indéniable en créant la FOIRN et en accédant, pour certains, à des postes importants dans les institutions régionales, les blancs continuent à accaparer les plus hauts échelons des instances de pouvoir. Les généraux et officiers de l'armée, les évêques et les prêtres, les conseillers et les secrétaires municipaux, les directeurs des établissements scolaires, les dirigeants des entreprises de transport, les fonctionnaires de la police et de la justice et d'autres notables encore, sont dans leur grande majorité des non-indiens.

São Gabriel da Cachoeira est donc loin d'être une ville dans laquelle la composition majoritairement indienne de la population se refléterait à tous les niveaux de la hiérarchie sociale et les « cultures » indigènes régionales s'exprimeraient sans entrave. C'est un espace profondément ambivalent, qui, selon les points de vue, peut être associé au monde des blancs ou au monde indigène, et qui se présente comme une interface entre les deux catégories de populations.

Pour terminer cette présentation du contexte de l'enquête de terrain, je dirai quelques mots des communautés périurbaines. Encore une fois, il s'agira avant tout d'en offrir un aperçu général car les trois villages où j'ai séjournés, Yamado, Areal et Itacotiara-Mirim seront décrits en détails plus loin. Les communautés situées à proximité de la capitale régionale ne sont pas réparties de façon circulaire autour de la zone urbaine mais implantées le long du Rio Negro, en amont en en aval de la ville, sur les rives du fleuve ou sur des îles, ainsi que le long de la route qui mène au port, dénommée route de Camanaus. Eloy, qui s'est intéressée aux pratiques agraires dans l'espace périurbain, distingue parmi ces communautés trois types de villages : les villages éloignés, les villages composites et les villages périurbains (2005 : 160-164). Les premiers renvoient à des localités constituées par le regroupement de hameaux dont l'origine remonte à la colonisation et à la période de l'extractivisme¹²⁵ dans le Haut Rio Negro et qui disposent de territoires étendus, aux marges incertaines. Les seconds désignent des localités similaires mais dont le territoire a été restreint en raison de l'achat de terres par des individus extérieurs à la communauté villageoise. Quant aux troisièmes, ils font référence à

¹²⁵ En Amazonie, le terme renvoie moins à des activités minières qu'à « l'extraction » de produits forestiers, notamment à celle du caoutchouc. Je reviendrai sur l'époque du régime extractiviste dans la partie de la thèse dédiée à la trajectoire historique des Baniwa.

des villages présentant un habitat concentré et disposant d'un territoire exigu et strictement délimité. Généralement situés à moins d'une heure de São Gabriel¹²⁶ ceux-ci sont des localités récentes, fondées dans les années 1990 par des habitants majoritairement issus de la région de l'Içana, c'est-à-dire des Baniwa et des Coripaco. C'est dans cette dernière catégorie de communautés que j'ai travaillé.



Carte de São Gabriel et de sa périphérie. (Source : ISA. Reproduction d'un encart de la carte des « terres et communautés indigènes du Haut et Moyen Rio Negro »).

Le trait partant vers le nord-est et celui, plus court, reliant la ville à un autre point de la rive du Rio Negro représentent les deux seuls axes routiers qui permettent de sortir du centre urbain : la piste de Cucuí et la route de Camanaus. Les noms des trois villages où j'ai séjourné durant mon enquête sont soulignés.

La carte présentée ci-dessus suggère que la périphérie de São Gabriel est densément peuplée mais en réalité, les villages, hameaux et *sítios* implantés à proximité de la ville comptent au maximum une centaine d'habitants. Les villages sont souvent construits sur le modèle des communautés des zones rurales, c'est-à-dire qu'ils comportent une dizaine ou une quinzaine de maisons érigées autour d'une place centrale, un centre communautaire, une chapelle, une école primaire et, plus rarement, un poste de santé. Leurs habitants disposent de *roças* mais

¹²⁶ En bateau ou en véhicule motorisé pour les villages qui se trouvent sur la route de Camanaus.

celles-ci sont souvent éloignées car le territoire villageois n'est pas suffisamment grand pour les accueillir. Dans le cas des communautés de la route de Camanaus, elles sont par exemple localisées en retrait de *fazendas*¹²⁷ qui bordent l'axe routier, à environ une heure de marche des habitations. Les familles y construisent souvent des *casas de forno*, c'est-à-dire des paillottes abritant un « four » à manioc permettant de produire de la farine et des *beijus* sur place. Les activités de pêche, de chasse et de collecte sont limitées mais la vente de produits agricoles et l'exercice – plus rare – d'un travail salarié, fournissent aux habitants des ressources financières qui leur permettent d'acheter certaines denrées alimentaires en ville.

En menant une recherche de terrain dans ces villages et à São Gabriel, je me suis écartée de l'enquête monographique « classique » qui repose sur une unité de lieu et de population (Kilani, 2012 : 292-293, 308) : non seulement j'ai circulé entre les communautés périurbaines et la ville, mais j'ai aussi dialogué avec des interlocuteurs issus de divers groupes ethniques et de différents milieux sociaux. Cette approche a eu des implications méthodologiques et théoriques que je vais maintenant tâcher de dégager.

Adapter les outils méthodologiques et théoriques

Conditions de l'enquête et méthodologie

Ma recherche sur les pratiques religieuses des Baniwa s'appuie sur la méthode de l'observation participante et sur la réalisation d'entretiens semi-directifs. Au cours de mes trois séjours de terrain, j'ai séjourné tantôt à São Gabriel, tantôt à Yamado, Areal et Itacoatiara-Mirim. Dans la capitale régionale, j'ai vécu à différents endroits : à l'hôtel ou chez des membres d'ONG dans les jours qui suivaient mon arrivée, puis dans des chambres louées dans le centre-ville ou dans un quartier plus excentré, Tiago Montalvo. Je me déplaçais ensuite quotidiennement chez des familles baniwa et dans divers lieux de l'agglomération, notamment dans les églises, à la FOIRN, à l'ISA et au marché municipal, où de nombreux habitants des villages ruraux et périurbains viennent vendre leur production. À la fin de ma seconde enquête et lors de la troisième, il arrivait également que des enquêtés me rendent visite à domicile pour partager un repas ou une conversation.

¹²⁷ Au Brésil, les *fazendas* désignent les grandes propriétés agricoles, en particulier celles dédiées à l'élevage de bovins. Dans le Haut Rio Negro, ces exploitations, peu nombreuses, sont concentrées le long de la route de Camanaus.

Dans les communautés périurbaines, je résidais en revanche chez les familles qui acceptaient de m'accueillir pour une nuit ou pour plusieurs jours. À Yamado, j'ai ainsi été hébergée par des parents d'André Baniwa ainsi que par une femme coripaco célibataire. À Areal, deux familles proches du *capitão* m'ont ouvert leur porte. L'une m'a permis d'installer mon hamac chez elle durant toute la durée d'une Conférence, un grand évènement religieux dont il sera question plus loin, et l'autre m'a reçue pendant une semaine pour que je puisse l'accompagner dans ses activités quotidiennes. Enfin, à Itacoatiara-Mirim, où j'étais reçue par le leader du village et sa famille, j'ai été logée la plupart du temps dans une *maloca* construite par les habitants dans le cadre d'un projet de revitalisation culturelle. Au total, j'ai ainsi séjourné environ deux semaines à Yamado, deux semaines à Areal et près d'un mois et demi à Itacoatiara-Mirim.

Lorsque je passais plusieurs jours d'affilée dans ces communautés, mes activités consistaient généralement à assister à des cultes ou à des cérémonies, ainsi qu'à accompagner les femmes dans leurs tâches quotidiennes (travail à la *roça*, traitement du manioc, préparation des repas, lessive, vaisselle, etc.). Les soirées permettaient souvent d'engager de longues conversations, tant avec les femmes qu'avec les hommes.

Dans ce travail, je donne surtout la parole à des hommes. Ce déséquilibre s'explique par le fait que les figures de l'autorité sont, tant dans les communautés qu'en ville, des acteurs masculins. Les hommes prenaient plus volontiers la parole pour s'exprimer et me renseigner sur les usages locaux. Plus réservées, les femmes mettaient du temps avant de se confier et refusaient souvent d'être enregistrées, au motif qu'elles ne parlaient pas bien le portugais. Je leur suis toutefois autant redevable qu'aux enquêtés masculins car c'est grâce aux discussions informelles auxquelles elles m'intégraient que je parvenais à saisir les rapports intra et interfamiliaux, et grâce à leurs orientations pratiques que je pouvais prendre part aux tâches quotidiennes.

Au cours de cette thèse, je donne aussi la parole à certains habitants « de l'amont » ainsi qu'à quelques indiens non-Baniwa. Cela s'explique par l'implication de ces acteurs dans les phénomènes socioreligieux étudiés. L'avantage de mener une enquête en ville est d'avoir accès à des interlocuteurs variés : À São Gabriel, je pouvais aussi bien dialoguer avec des Baniwa citadins, des leaders de la FOIRN et des acteurs institutionnels qu'avec des habitants des communautés rurales et périurbaines, car ceux-ci viennent régulièrement dans le centre urbain pour faire des achats, bénéficier de soins médicaux, réaliser des démarches

administratives, etc.¹²⁸. J'ai ainsi pris en compte le point de vue de certaines personnes non-Baniwa ou issues de communautés rurales lorsqu'il éclairait des aspects de ma recherche.

Les entretiens ont tous été réalisés en portugais ou en espagnol. En ville et dans la périphérie urbaine, la plupart des habitants parlent couramment le portugais si bien que l'enquête s'est déroulée essentiellement dans cette langue. En tout, j'ai effectué 44 entretiens semi-directifs et 5 enregistrements de discours publics. En une seule occasion, j'ai eu recours à un questionnaire écrit, très succinct, qui a été rempli non par des enquêtés indiens mais par un responsable de l'hôpital militaire.

Au cours de la recherche, je n'ai jamais rémunéré mes enquêtés pour leur participation aux entrevues ou pour recevoir des informations de leur part. J'ai uniquement payé deux guérisseurs pour des soins que je leur avais demandé de pratiquer sur moi afin d'observer leurs pratiques thérapeutiques. Dans le Haut Rio Negro, les conditions d'enquête des anthropologues font de plus en plus l'objet de négociations par les acteurs indiens. Il n'est pas rare que les communautés demandent une contrepartie matérielle ou financière pour accueillir un chercheur, et certains informateurs exigent une rétribution élevée pour réaliser un entretien. Cela n'a à mon sens rien de choquant : dans un contexte où les anthropologues font presque tous partie du groupe socialement et économiquement dominant des blancs, il n'est pas surprenant que les indiens cherchent à tirer des bénéfices de l'enquête. Parmi mes collègues, certains acceptent donc de fournir les sommes demandées ou les équipements réclamés¹²⁹. Beaucoup offrent aussi une aide administrative à leur enquêtés en les aidant par exemple à élaborer leurs projets de revitalisation culturelle et à trouver des bailleurs de fonds. Pour ma part, je n'ai pas été confrontée à des demandes pressantes de la part de mes enquêtés. Tous ceux chez qui j'ai séjourné m'ont sollicitée, à un moment ou à un autre, pour acheter de la nourriture ou de l'essence mais il me paraissait naturel de contribuer à ces frais. Parfois, les contributions alimentaires attendues dépassaient mon budget, notamment lorsqu'il s'agissait d'apporter des denrées pour un événement festif, mais je suis toujours parvenue à trouver un terrain d'entente. Je n'ai pas non plus participé aux projets que mes enquêtés souhaitaient mettre en place¹³⁰ hormis pour traduire quelques sous-titres d'un film réalisé par les Baniwa d'Itacotiara-Mirim.

¹²⁸ Comme nous le verrons plus loin, il n'y a pas de stricte séparation entre les zones urbaine, périurbaine et rurale, une même famille possédant souvent des lieux de résidence dans les trois types d'espace.

¹²⁹ Un collègue a par exemple fourni à ses hôtes un ordinateur portable destiné à être utilisé à l'école du village.

¹³⁰ Je ne suis pas pour autant opposée à ce type de démarche qui, tant qu'elle s'accompagne d'une posture réflexive, ne me paraît pas incompatible avec les activités de recherche.

Bien évidemment, tisser des relations avec les enquêtés n'a pas toujours été une tâche facile, notamment avec certains évangéliques rigides et certains défenseurs opiniâtres de la *pajelança*. J'ai eu mon lot de rendez-vous non honorés, de manifestations de méfiance, de discours convenus et de malentendus ; et réciproquement, mes hôtes ont dû composer avec mes questions naïves ou intrusives, mes inaptitudes et mes maladresses. Toutefois aucun de ces désagréments n'a entravé durablement le cours de la recherche qui dans l'ensemble, s'est déroulée sans incident majeur.

Présentation des « enquêtés référents »

Dans le souci de faciliter la lecture des quatre grandes parties de la thèse, je présenterai ici quelques « enquêtés référents ». Ces personnes, qui ont été des interlocuteurs et des interlocutrices privilégiés sur le terrain, apparaîtront de manière récurrente au fil des pages. C'est également à partir d'eux que je situerai d'autres acteurs.

À São Gabriel, **André Baniwa** a contribué à ma recherche en me recevant à plusieurs reprises chez lui et en me présentant à ses proches, qui à leur tour m'ont fait connaître d'autres personnes. André est un homme d'environ 40 ans originaire du Moyen Içana. Il a fait des études à Manaus, puis a contribué, dans les années 1990, à fonder l'une des premières associations baniwa. En 2000, il s'est installé à São Gabriel pour poursuivre ses activités militantes. Entre 2004 et 2008, il a été directeur de la FOIRN puis, de 2008 à 2012, maire-adjoint de São Gabriel da Cachoeira. Affilié au Parti Vert, il est actuellement assistant de la Coordination Régionale du Rio Negro de la FUNAI. En tant que leader, il se déplace constamment, tant pour parcourir la région de l'Içana que pour se rendre dans des grandes villes du Brésil. Il s'est rendu deux fois en Europe dont une fois en France lors de la COP21¹³¹ qui s'est déroulée à Paris en décembre 2015. Né dans une famille *crente*, André se considère évangélique, bien qu'il ne se rende pas souvent à l'Église en raison de son agenda politique chargé. Son épouse, **Claúdia**, avec qui il a cinq enfants, m'a fait découvrir la communauté de Yamado et m'a emmenée plusieurs fois à l'Église évangélique qu'elle fréquentait. Le père d'André, **Fernando**, ainsi que sa sœur cadette, **Braulina**, une jeune femme engagée dans le mouvement indigène, m'ont également consacré du temps en répondant à mes questions ou en m'introduisant auprès d'autres enquêtés.

Toujours en ville, deux leaders évangéliques baniwa m'ont accueillie dans leurs Églises nouvellement créées et à leur domicile : **Silvério** et **Joãozinho**. Silvério, un homme d'une

¹³¹ 21^{ème} Conférence des Nations Unies sur le changement climatique.

cinquantaine d'années, est le premier Baniwa à avoir fondé une Église indigène à São Gabriel et Joãozinho, qui a un peu moins de quarante ans, lui a emboîté le pas. L'épouse de Joãozinho, **Lília**, m'a renseignée à plusieurs reprises sur la trajectoire de son mari et sur sa propre histoire familiale.

Lors de mon dernier terrain, j'ai fait connaissance avec l'un des rares *pajés* baniwa, **Mandu**, un homme de plus de 90 ans, et avec deux de ses enfants, **Alberto** et **Ercília**. Les membres de cette famille ont souvent reçu l'anthropologue Robin Wright au cours de ses enquêtes sur le fleuve Aiari. Pour ma part, je les ai rencontrés à São Gabriel, dans une maison qu'ils occupent en alternance avec leurs habitations « de l'amont » depuis la fin des années 1990.

À Yamado, j'ai connu plusieurs parents d'André Baniwa, dont **Irineu**, son beau-frère, qui a lui aussi été directeur de la FOIRN. De nombreuses personnes, que je ne peux toutes citer ici, m'ont fait partager leur quotidien ou ont accepté de répondre à mes questions.

Dans la communauté d'Areal, le *capitão*, **Clemente**, un homme coripaco, a accepté que j'assiste à un grand évènement religieux pendant une semaine. Au quotidien, mes pas ont souvent été guidés par **Hermes**, le vice-*capitão*, qui est Baniwa, et **José**, un jeune homme coripaco.

Enfin, à Itacoatiara-Mirim, j'ai beaucoup échangé avec l'ancien *capitão* du village, **Luiz**, son épouse **Luzia**, et leurs enfants. Parmi ces derniers, **Moisés**, qui a une trentaine d'années, a été un interlocuteur particulièrement précieux. S'exprimant dans un portugais fluide et familier des projets de revitalisation culturelle, il m'a aidé à saisir les enjeux de ce type d'initiative.

Balises théoriques

Sur le plan théorique¹³², cette enquête de terrain en contexte urbain et périurbain a eu plusieurs conséquences.

Elle m'a permis, tout d'abord, de me frayer une voie dans le corpus bibliographique monumental sur le Haut Rio Negro en écartant certains thèmes au profit d'autres. Dans la mesure où la plupart des habitants de la ville et des communautés périurbaines parlaient le portugais, j'ai choisi de ne pas approfondir l'étude de la langue baniwa¹³³. Cette décision m'a conduite à renoncer à l'exploration de la parenté car je pouvais difficilement traiter ce thème

¹³² Les remarques qui figurent dans cette section sont destinées à fournir des indications à propos des principaux corpus qui ont orienté l'analyse, elles ne relèvent pas d'une discussion théorique au sens strict. Les corpus seront détaillés et discutés ultérieurement, au fil de la réflexion.

¹³³ À ce sujet, voir Grasserie pour une esquisse de la grammaire et du vocabulaire baniwa (1892), Oliveira sur la terminologie de parenté baniwa (1975), Taylor pour une introduction à la langue baniwa de l'Içana (1991) et Ramirez pour un dictionnaire baniwa-portugais (2001).

sans maîtriser la terminologie native associée à ce domaine. J'ai donc résolu de ne l'aborder que de façon secondaire, à partir de sources existantes (Journet, 1995, Garnelo, 2002).

Retracer la trajectoire historique des Baniwa m'apparaissait en revanche crucial puisque leurs pratiques chrétiennes actuelles trouvaient leur source dans leur rencontre avec Sophie Muller, qui s'était produite plus d'un demi-siècle auparavant. Pour ce faire, j'ai tiré profit des investigations que Wright a menées sur l'histoire des Baniwa à partir d'archives et de la « tradition orale » (Wright & Hill, 1986, 1992 ; Wright, 1991, 1992, 1996, 1999, 2005a). J'ai complété ces données avec les contributions d'autres auteurs, notamment celles de Márcio Meira sur le régime extractiviste (1996), celles de Carlos Leal Xavier (2013) et d'Esteban Rozo Pabón (2013) sur l'évangélisation de l'Içana par Sophie Muller, et celle de Garnelo (2002) sur la naissance des associations baniwa.

Pour appréhender les pratiques religieuses baniwa, j'ai ensuite mobilisé plusieurs apports théoriques, sélectionnés en fonction de leur adéquation avec les phénomènes observés sur le terrain. Mon approche des faits socioreligieux a en effet été essentiellement inductive : je n'ai pas construit de cadre interprétatif avant mais après avoir traité et synthétisé mes matériaux d'enquête. Cette démarche se reflète dans la structure de la thèse, qui accorde une large place à l'exposition des données ethnographiques avant d'ouvrir le champ à une discussion plus théorique.

Les principaux cadres conceptuels offerts par l'anthropologie amazoniste, tels ceux de l'animisme de Descola (2005) et du perspectivisme amérindien de Viveiros de Castro (1996, 2009) ne m'ont pas été d'un grand secours pour appréhender le rapport au religieux des Baniwa établis en ville et dans des communautés périurbaines. Sans m'étendre ici sur la pensée, extrêmement riche, de ces deux auteurs, je mentionnerai que leurs apports majeurs ont trait aux catégorisations amérindiennes de l'altérité et de l'environnement naturel. Descola comme Viveiros de Castro soutiennent que l'opposition entre nature et culture, qui informe en profondeur les modes de pensée occidentaux, et en particulier l'anthropologie en tant que discipline, n'est pas universelle car certaines populations, notamment les indiens des basses terres de l'Amérique du Sud, attribuent des caractéristiques « culturelles » à des éléments de leur environnement. De nombreux groupes, tels les Achuar que Descola a étudiés en Amazonie équatorienne, imputent par exemple des intentions et une sociabilité à des animaux, des plantes, des esprits ou d'autres éléments « non-humains ». Ce système de pensée se manifeste dans le traitement que les amérindiens réservent à ces entités¹³⁴, dans les mythes de

¹³⁴ Pour ne citer qu'un exemple, chez les Achuar, les plantes cultivées, en particulier le manioc, sont conçues comme des êtres pourvus d'une âme et menant une vie de famille semblable à celle des humains. Pour qu'elles

ces groupes, qui mettent en scène des animaux et d'autres êtres non-humains dotés d'une subjectivité et d'une vie sociale semblable à celle des humains, ainsi que dans des pratiques et des représentations chamaniques.

Or si quelques travaux ethnographiques suggèrent qu'il est possible de faire une lecture animiste ou perspectiviste de certaines conceptions de l'environnement des Baniwa, notamment de celles qui ont trait aux poissons (Garnelo, 2002 : 70-72, 2007 ; Wright, 2009b ; Estorniolo, 2012 : 201-249), les phénomènes socioreligieux que j'ai observés sur le terrain pouvaient difficilement être reliés à ces modèles théoriques. En ville et dans les villages périurbains, les Baniwa, qui entretiennent des *roças* mais pénètrent de moins en moins dans la forêt pour chasser, pêcher et collecter des produits sylvestres, ne sont pas particulièrement portés à imputer une conscience aux éléments qui les entourent. En outre, très peu d'entre eux connaissent la mythologie de leur groupe ou possèdent des compétences relevant du chamanisme¹³⁵. Je n'ai pas pour autant écarté complètement les apports de Descola et Viveiros de Castro, mais ils sont, dans mon étude, circonscrits à quelques situations spécifiques.

Pour cerner les pratiques contemporaines baniwa relevant de la *pajelança*, je me suis plutôt appuyée sur les contributions de Wright ainsi que sur des études anthropologiques récentes portant sur des nouvelles formes de chamanisme, qui se développent en milieu urbain (Gow, 1996 ; Stépanoff, 2004 ; Losonczy & Mesturini Cappel, 2012 ; Amselle, 2013). Ces études me semblaient propres à éclairer les transformations actuelles de la *pajelança* baniwa parce qu'elles prenaient en compte les rapports que les populations adeptes des pratiques chamaniques entretiennent avec l'extérieur, notamment avec les étrangers et avec les acteurs institutionnels.

L'appréhension des expressions de l'évangélisme baniwa a quant à elle requis la mobilisation d'outils plus variés, empruntant aussi bien à l'anthropologie qu'à la sociologie du religieux. De fait, s'il existe aujourd'hui un certain nombre d'études ethnographiques sur les

soient productives, les femmes s'adressent à elles par des chants entonnés à voix basse, les *anents*, à travers lesquels elles les incitent à croître et à s'épanouir (Descola, 2006 [1993] : 102-121).

¹³⁵ Par ailleurs, le recours au perspectivisme comme théorie interprétative aurait supposé une étude de la diffusion du concept de « perspectivisme » lui-même. En effet, dans le cadre du mouvement indigène, au sein duquel ils côtoient des chercheurs, certains leaders baniwa se familiarisent avec des théories anthropologiques. Lors de mon enquête de terrain, ce fut par exemple le cas d'un jeune professeur d'une école indigène qui, après avoir lu les ouvrages de Viveiros de Castro, a fait un exposé sur le perspectivisme dans une communauté de la région de l'Içana. Il affirmait à son auditoire que la pensée indigène se caractérisait par le fait d'envisager les animaux et d'autres êtres comme des personnes. Ainsi, même si j'avais pu observer une propension de mes informateurs à considérer les animaux comme des êtres doués de culture, il m'aurait été difficile de les analyser au prisme de la théorie de Viveiros de Castro car j'aurais dû auparavant vérifier que l'attitude de mes interlocuteurs ne trouvait pas leur source dans la pensée de l'anthropologue lui-même.

conversions amérindiennes (Wright, 1999, 2004 ; Montero, 2006 ; Capiberibe, 2007 ; Vilaça, 1996a, 2002, 2008, 2016, Wright & Vilaça, 2009) et un corpus grandissant de références anthropologiques sur le christianisme (Robbins, 2004 ; Cannell, 2006 ; Vilaça, 2016) on ne trouve encore que peu de travaux sur les Églises amérindiennes indépendantes. Les formes d'organisation ecclésiales sont en revanche très bien documentées par la sociologie des religions, au moins depuis les travaux de Weber. Afin de saisir les spécificités des Églises baniwa, en particulier leur mode de gouvernement et d'administration, j'ai donc puisé dans un corpus sociologique.

Enfin, la prise en compte du mouvement indigène et de ses impacts sur le religieux supposait de faire appel à une anthropologie politique, attentive aux rapports de domination entre indiens et non-indiens. Bien qu'il s'agisse de recherches déjà anciennes, relatives au continent africain et non à l'Amazonie, les études de Balandier sur la « reprise d'initiative » des populations africaines en situation coloniale et sur les Églises séparatistes congolaises (1953, 1963 [1955]), ont fourni de précieux points d'appui à mon propos.

Ma réflexion intègre donc des apports de l'anthropologie amazoniste, qui sont en général plus ethnographiques que théoriques, et emprunte à l'anthropologie du christianisme, à la sociologie du religieux et à l'anthropologie politique « dynamiste » de Balandier des outils conceptuels permettant de rendre compte de l'autonomisation du mouvement évangélique baniwa.

Première partie. Les Baniwa : un parcours religieux singulier

Cette partie est destinée à fournir la toile de fond historique de notre ethnographie. Il s'agira dans un premier temps d'esquisser à grands traits les dynamiques historiques régionales jusqu'aux abords du XX^{ème} siècle en nous focalisant, lorsque les sources le permettent, sur les Baniwa et leur rapport à la religion. Nous consacrerons ensuite un chapitre à l'exploration détaillée de la cosmologie et des pratiques chamaniques de ce groupe, qui ont commencé à être ethnographiquement documentées au début du XX^{ème} siècle. Dans un troisième temps, nous aborderons la période de la conversion des Baniwa à l'évangélisme en étudiant le contexte immédiatement antérieur à la venue de Sophie Muller, les transformations sociales et religieuses déclenchées par sa présence dans la région de l'Içana et les interprétations rétrospectives de la conversion proposées par des anthropologues et par les indiens eux-mêmes. Plus d'un demi-siècle s'est écoulé depuis la venue de la missionnaire américaine au Brésil et les Baniwa ont, au cours des dernières décennies, expérimenté de nouveaux processus de changement social, politique et religieux. Nous étudierons donc, dans un quatrième temps, ces processus régionaux récents et leur impact sur la société baniwa.

Chapitre 1. Un aperçu de l'histoire baniwa

S'il n'existe pas d'histoire des Baniwa ou de l'occupation du fleuve Içana sur le temps long, ne serait-ce que parce que la population baniwa ne constitue pas une entité stable au fil des siècles, l'histoire du Haut Rio Negro a été documentée par plusieurs chercheurs à partir de différentes approches disciplinaires. En raison de la rareté des sources écrites – voire de leur absence pour la période précoloniale – elle demeure très parcellaire.

Nous avons choisi ici de sélectionner dans l'historiographie disponible les données qui nous renseignent sur les dynamiques de peuplement dans la zone de l'Içana, sur l'impact de la colonisation dans la région et la construction des rapports entre blancs et indiens, et sur les religiosités autochtones et l'apparition du christianisme.

Époque précoloniale : des peuples arawak intégrés à un système régional

Fort d'une carrière consacrée à l'étude des systèmes religieux baniwa et de leur contexte historique, Robin Wright s'est, en 2005, efforcé de réaliser un état de l'art de l'histoire du Haut Rio Negro et de ses habitants, dans un ouvrage intitulé *História indígena e do indigenismo no Alto Rio Negro*. Au sujet de la période pré-coloniale, il note que des travaux

récents en archéologie suggèrent, malgré la rareté des sites et l'absence de concentrations significatives de restes de céramiques, que l'occupation de la région par des peuples de langue arawak et tukano daterait d'au moins 3000 ans (2005a : 13). D'anciens sites arawak-maipure auraient par exemple été identifiés dans le bas Uaupés bien qu'il soit difficile d'établir si la population qui les occupait a un lien avec les groupes arawak qui vivent aujourd'hui dans la région (*ibid.*). Outre des sites archéologiques, d'innombrables pétroglyphes disséminés sur les roches des rapides et des berges des fleuves, aussi bien dans la région du Uaupés que dans celle de l'Içana, témoignent d'une occupation humaine ancienne.

La famille linguistique arawak a été la plus répandue sur le continent américain. Comme le signale Métraux (1982 [1946] : 21), elle s'étendait à l'époque de la conquête de la Floride à l'Argentine, concentrée dans diverses zones de l'espace caraïbe, de la côte nord de l'Amérique du Sud, du bassin amazonien, du versant oriental des Andes centrales et des plaines du Gran Chaco.

Les travaux archéologiques et ethnohistoriques portant sur le bassin amazonien et la côte nord de l'Amérique du Sud ne permettent pas de reconstituer précisément l'organisation sociale ou politique des peuples arawak du Haut Rio Negro avant la colonisation mais ceux recensés par Wright (2005a : 14-19 ; 74-78) s'accordent au moins sur un point : ces groupes étaient insérés dans un vaste système régional d'interactions, tantôt appelé « système régional d'intégration », tantôt « système d'interdépendance régional » ou « sphère d'interaction »¹³⁶. En d'autres termes, ces populations arawak entretenaient, à travers divers types de rapports (commerce, alliances politiques, guerre, échange de matières premières et d'objets manufacturés, de connaissances, de services, etc.), des liens non seulement avec leurs voisins du Haut Rio Negro, mais aussi avec des sociétés plus distantes, de l'Orénoque jusqu'au Bas Rio Negro, voire à l'Amazone.

Les historiennes Vidal et Zucchi postulent même l'existence, entre le XV^{ème} et le XVII^{ème} siècle, de « macrosystèmes » politiques indigènes dans le nord de l'Amazonie (Vidal & Zucchi, 1996 : 113). Ceux-ci auraient, en dépit de leur diversité ethnolinguistique, partagé les caractéristiques suivantes :

« 1.) la multiethnicité, 2.) des hiérarchies interethniques et entre les villages, 3.) des territoires clairement définis, avec des zones tampon et des villages ou postes frontières fortifiés occupés par des guerriers et destinés à la surveillance et à la défense, 4.) l'autorité et le pouvoir des leaders suprêmes définis par le contrôle sur les ressources humaines, la main d'œuvre et l'autorité politique d'un groupe ou

¹³⁶ Les trois expressions sont, selon Wright (2005a : 16-17), issues respectivement de l'ethnologie des années 1980 (en particulier Jackson, 1983), du travail des ethnologues vénézuéliens Morales et Arvelo-Jiménez (1981) et de celui de l'archéologue Alberta Zucchi (2002).

secteur sur les autres populations, 5) la spécialisation économique et la production d'excédents pour les échanges intra et inter macrosystèmes, 6.) l'interdépendance socioéconomique entre les groupes riverains et ceux qui habitaient les zones interfluviales du macrosystème, et 7.) une ethnicité qui pouvait transcender les frontières économiques, politiques et linguistiques. » (*idem* : 116).

Selon ces auteures, les peuples du Haut Rio Negro auraient appartenu au « macrosystème de Manoa », (*idem* : 113), qui s'étendait « de la rive gauche de l'Amazone, entre la rive droite du bas [Rio] Negro et du Japurá, et comprenait tout le cours du [Rio] Negro, du [Rio] Branco, haut Japurá, Vaupés [Uaupés], Isana [Içana], Guáinia, Inírida, Casiquiare et haut Orinoco [Orénoque] ». Ce territoire aurait lui-même été divisé en trois grandes « provinces ». Les deux historiennes ont appelé celle incluant le bassin de l'Içana, qui englobait la région comprise entre l'embouchure du Uaupés et le fleuve Inírida, « *province des ymaguaris* » (*idem* : 115), en s'inspirant de la terminologie employée par les premiers chroniqueurs des sociétés amazoniennes.

Wright signale cependant qu'il n'existe aucune preuve archéologique ou issue de sources écrites primaires permettant d'étayer ces hypothèses, notamment l'idée que les peuples du Haut Rio Negro appartenaient à des systèmes politiques centralisés, hiérarchisés et dirigés par des « chefs suprêmes ». Leur appartenance à de vastes réseaux de commerce incluant les Manao (peuples arawak de l'Amazone) et les peuples du Solimões serait en revanche confirmée par des sources écrites et les « traditions orales » locales (Wright, 2005 : 76). En outre, nous pouvons noter que certains traits des macrosystèmes indigènes relevés par Vidal et Zucchi, tels la multiethnicité, les hiérarchies interethniques, la spécialisation économique et la production d'excédents pour les échanges, ou encore l'interdépendance socioéconomique entre les groupes riverains et ceux qui habitent les zones interfluviales sont toujours des caractéristiques actuelles des peuples du Haut Rio Negro.

L'élaboration de modèles théoriques permettant de penser la formation des sociétés régionales est pour l'heure, comme nous pouvons le voir, fortement entravée par une carence de sources. Il me semblait néanmoins important de mentionner ces données sur l'époque précoloniale afin de souligner la profondeur historique de l'occupation de la région par une population pluriethnique qui, loin de vivre repliée sur elle-même, entretient des liens avec de nombreux autres groupes du nord-ouest amazonien. L'isolement géographique du Haut Rio Negro n'a ainsi, semble-t-il, jamais été synonyme d'isolement pour ses habitants, même avant la conquête européenne.

La colonisation du Rio Negro : déportation, esclavage et guerres interethniques

Les premiers Européens à pénétrer au cœur de ce qui est aujourd'hui l'État de l'Amazonas brésilien sont les membres de l'expédition menée par l'Espagnol Francisco de Orellana qui, en 1541-1542, descend l'Amazone en partant des Andes. La colonisation de l'Amazonie ne débute néanmoins qu'au début du XVII^{ème} siècle, lorsque les Portugais décident de s'aventurer à leur tour sur ce territoire inconnu. Installés à l'embouchure du grand fleuve, ils s'efforcent à l'époque d'affirmer leur suprématie face aux incursions répétées de corsaires flamands, anglais et français dans cette zone. Cherchant à imposer leur souveraineté et à tirer profit des ressources naturelles de la région, ils commencent à explorer puis coloniser le cours de l'Amazone. Les indiens qui se trouvent sur leur route sont réduits en esclavage et utilisés pour cultiver ou collecter les « *drogas do sertão* »¹³⁷, lorsqu'ils ne sont pas décimés par les maladies exogènes ou par les armes des envahisseurs. En remontant fleuves et rivières depuis le littoral, les Portugais laissent s'installer des colons le long des rives, les encourageant à se métisser avec la population locale afin de créer de nouveaux foyers de peuplement et de garantir leur contrôle territorial. Leur implantation est suivie, parfois même précédée par celle de missionnaires jésuites qui contribuent au regroupement et à l'exploitation des indiens.

Du fait de son isolement, le Haut Rio Negro n'est annexé que tardivement au Brésil colonial. L'embouchure du Rio Negro est identifiée par les Portugais en 1639¹³⁸, lors de l'expédition de Pedro Teixeira, qui remonte l'Amazone jusqu'aux pieds des Andes et il faut attendre 1657 pour que soit réalisée la première *entrada*, à l'occasion de laquelle environ 600 indiens auraient été « déportés »¹³⁹ en Basse Amazonie pour être utilisés comme main d'œuvre (ISA/FOIRN : 2006 : 74). Commence alors une saignée démographique des populations de la région, capturées pour être réduites en esclavage ou décimées par les épidémies.

Des jésuites prennent part aux premières incursions des troupes armées portugaises ou « *tropas de resgate* » et commencent à établir des missions, qui portent alors le nom de « *aldeias* » ou « *aldeamentos* », le long du Rio Negro. Comme le note Décio de Alencar Guzmán :

« Les aldeias jésuites ne sont pas le résultat de la conservation des villages indigènes maintenus intacts dans leurs espaces traditionnels, dirigés par des

¹³⁷ Produits très recherchés sur le marché européen tels que le cacao, la vanille, le clou de girofle ou la salsepareille.

¹³⁸ Bien que Gaspar de Carvajal, le chapelain de l'expédition de Francisco de Orellana, mentionne déjà l'existence du Rio Negro en 1542.

¹³⁹ L'opération consistant à capturer des indiens pour les emmener dans des missions ou des exploitations de l'aval est appelée « *descimento* » en portugais, mot qui renvoie à la « descente » des fleuves. J'ai choisi de le traduire par déportation car ce terme évoque plus nettement le déplacement forcé de personnes hors de leur territoire d'origine.

missionnaires ‘volants’ [itinérants]. Dans la majeure partie des cas, les différents groupes natifs étaient *déplacés* [deslocados] et postérieurement *concentrés* dans un lieu précis, différent de celui où ils habitaient avant, où ils étaient *fixés*. [...] Après la concentration des différents groupements indigènes de traditions culturelles parfois ennemies, surgit l’aldeia : un espace *homogénéisant* et centralisé dans lequel différentes cultures, langues et cosmologies natives seront amalgamées et amenées à se soumettre à la culture, langue et cosmologie chrétiennes. » (2008 : 107-108).

À la fin du XVII^{ème} siècle, alors que plusieurs ordres religieux se disputent l’évangélisation de l’Amazonie, le roi du Portugal Dom João II attribue à chacun d’entre eux un territoire d’action. En vertu de cette « répartition des *aldeias* », le Rio Negro passe en 1695 sous l’autorité des carmélites. Ceux-ci poursuivent le travail entrepris par les jésuites et établissent au début du XVIII^{ème} siècle les premiers *aldeamentos* dans le haut Rio Negro, aux environs de l’actuel emplacement de São Gabriel da Cachoeira.

Le début des années 1720 est marqué par le soulèvement des indiens Manao du bas Rio Negro, suivi d’une féroce répression des Portugais, menée dans le cadre des « guerres justes », qui provoque le dépeuplement brutal de cette zone. Avec le dépeuplement progressif des zones de l’aval, les expéditions de capture d’indiens se multiplient dans le Haut Rio Negro. Wright estime qu’environ 20 000 indiens de la région auraient été déportés vers le Pará pour la seule décennie de 1740 (1991 : 162). Un registre portant sur la période 1739-1755 indiquerait que des Baniwa, des Maku, des Baré, des Manoa et des Tukano, entre autres, figuraient parmi les captifs (ISA/FOIRN, 2006 : 77). Il semble que ce soit à cette époque que l’ethnonyme « Baniwa » commence à apparaître dans les sources coloniales¹⁴⁰. Wright a notamment exhumé le rapport d’un père jésuite¹⁴¹ datant de 1749 qui contient des informations exhaustives sur la géographie et les habitants du Haut Rio Negro dans lequel les Baniwa sont mentionnés plusieurs fois. Ce document signale qu’ils sont présents dans l’Içana mais aussi dans le Uaupés :

« Au-dessus des rapides, le premier fleuve à gauche est le Cajari [Uaupés], sur les rives duquel vivent les Chapuenas, les Kuevanas, puis les Baniva, puis les Boapés, qui occupent le haut cours du fleuve et sont la dernière population, même au-delà de la source.
[...]

¹⁴⁰ Le terme a alors de nombreuses variantes orthographiques : Baniua, Baniva, Baniba, Maniva, Pamigua, etc. Selon Journet, sa première occurrence apparaît dans le récit du jésuite Juan Rivero intitulé *Historia de las Misiones de los Llanos de Casanares y lors rios Orinoco y Meta*, qui date de 1733. Le jésuite y mentionne l’information, qu’il tient de seconde main, selon laquelle « vers l’amont du Guaviare (ou peut-être de l’Inirida) vit la ‘nation bamigua’ » (Journet, 1995 : 15-17).

¹⁴¹ Il s’agit d’un document intitulé *Seqüente Notitiade de Rio Negro* rédigé par le père Ignacio Szentmartonyi disponible à la Bibliothèque Nationale de Rio de Janeiro (Wright, 2005a : 27).

Après le Cajari, [à] peut-être quatre jours de voyage, vient l'Içana, où vivent les Baniwa et dont le chef était Makupi. » (Szentmartonyi, 1749, *apud* Wright 2005a : 35)¹⁴².

Plus loin, le jésuite ajoute que :

« Les peuples à gauche du Cajari ne mangent pas de chair humaine, mais ceux de la rive droite en mangent. A droite du Cajari il y a le Shiviari [Yaviary], distant de trois jours de l'embouchure. Il est habité par les Baniva. » (*idem* : 42).

Il semble donc que les Baniwa résident le long du fleuve Içana et de certains de ses affluents comme le « Yaviari » au moins depuis le XVIII^{ème} siècle, époque à laquelle ils étaient également présents dans la région du Uaupés, à l'instar d'un autre peuple de langue arawak, les Tariana.

Si les Baniwa de l'Içana sont alors moins affectés par les expéditions de capture que les habitants du Uaupés ou d'autres populations de l'aval, il est fort possible qu'ils aient souffert indirectement de la présence des Européens du fait de la propagation rapide des maladies exogènes. Buchillet signale par exemple que l'épidémie de variole qui a ravagé le Haut Rio Negro en 1740 a probablement atteint des peuples qui n'avaient aucun contact avec les Portugais (1995 : 4). Entre 1749 et 1763, de nouvelles épidémies de variole et de rougeole frappent la région. Celle de 1749 est si meurtrière qu'elle prendra le nom de « grande rougeole » (*ibid.*).

Sur le cours du Rio Negro comme dans le reste de l'Amazonie, l'asservissement graduel des populations indigènes est mené par des militaires et des commerçants mais aussi par des missionnaires, qui participent activement à la déportation massive d'indiens vers l'aval. À cet égard, le témoignage d'un jésuite, le Père José de Moraes, qui en 1759, présente avec enthousiasme la région du Rio Negro comme un abondant réservoir de main d'œuvre pour les Portugais du Pará comme pour les *aldeias* de la Compagnie de Jésus, est éloquent :

« La fertilité de ce fleuve et des terres avoisinantes en termes de population est admirable ; en effet depuis le début [de la colonisation] et jusqu'à aujourd'hui, les Portugais ont continué à prélever des Indiens de cette contrée [*sertão*] ; et ce sont au moins vingt mille âmes que les Portugais du Pará ont prélevées de ce fleuve et de son voisinage en tant qu'esclaves et que nos Missionnaires [ont déportées] pour leurs besoins lors de *descimentos*, avec lesquelles nous avons fourni nos *aldeias*. »¹⁴³ (Padre José de Moraes, 1860 [1759] : 527).

¹⁴² Cette traduction en français est basée sur la traduction en portugais et la transcription du texte par Wright. C'est lui qui précise entre crochets que le « Cajari » correspond au Uaupés.

¹⁴³ « *He admiravel a fertilidade de gente que produz este rio e terras vizinhas a elle ; pois desde o seu principio até hoje continuarão os Portuguezes a tirar Indios deste sertão ; e na melhor opinião paixão de vinte mil almas as que deste rio e suas vizinhanças tem tirado os Portuguezes do Pará em escravos e os nossos Missionarios em descimentos quanto baste, com que se tem fornecido as nossas aldeias.* »

Il n'est pas surprenant, dès lors, que certaines rébellions indigènes aient eu pour cible des missionnaires. C'est le cas de la révolte de Lamalonga, une localité du moyen Rio Negro dont les leaders indiens se soulèvent en 1757 contre les autorités religieuses. Comme le montre Sampaio (2011), les enjeux de ce conflit sont complexes, mais la nature des actions commises par les indiens dénote clairement un rejet de la domination chrétienne. La révolte éclate à l'initiative du chef de Lamalonga qui, apparemment contrarié par l'intervention d'un missionnaire qui l'incitait à abandonner l'une de ses femmes, s'allie à d'autres leaders indigènes et attaque la maison du religieux, puis la chapelle, avant de mettre le feu à tout le village (*idem*). Trois mois plus tard, après avoir réuni des renforts, les insurgés envahissent un autre village, incendient l'église et tuent plusieurs personnes dont un missionnaire carmélite. Ils marchent dans la foulée sur une troisième *aldeia* où ils profanent l'église, décapitent une icône de Santa Rosa puis brûlent à nouveau une partie de la localité (ISA/FOIRN, 2006 : 79 ; Sampaio, 2011), détruisant ainsi les symboles de l'autorité chrétienne de ce secteur.

Durant la seconde moitié du XVIII^{ème}, les réformes pombalines entraînent une reconfiguration du pouvoir colonial en Amazonie. Manœuvre politique destinée à résoudre les conflits entre missionnaires et colons, la loi qui met formellement fin à l'esclavage des indiens en 1758 n'améliore guère le sort des populations indigènes. L'expulsion des jésuites et le transfert du pouvoir des missionnaires à des autorités séculières, les « directeurs », entraînent en revanche des changements politiques et administratifs jusque dans le Haut Rio Negro.

Les villages indiens créés par les missionnaires passent sous le contrôle de civils ou de militaires, et les plus prospères acquièrent le statut de « *povoado* » ou « *vila* ». Le Haut Rio Negro constitue alors une région stratégique, d'une part parce qu'elle est située à la frontière entre les Empires espagnol et portugais, et d'autre part parce qu'elle recèle encore un grand nombre d'indiens, contrairement aux zones situées en aval¹⁴⁴. Au début des années 1760, des détachements militaires s'installent sur les rives du fleuve afin de protéger le secteur contre d'éventuelles invasions étrangères. C'est dans ce contexte qu'est érigé le fort qui prendra le nom de São Gabriel, sur un promontoire rocheux dominant des rapides. Il sert de base pour des expéditions d'exploration ou de « chasse aux indiens ». Avec l'intensification de ces dernières, la région se vide peu à peu de ses habitants. Malgré les nombreuses fugues d'indiens captifs, quelques révoltes contre les envahisseurs, ainsi qu'un déclin des activités

¹⁴⁴ L'importation par la Compagnie Générale du Grão Pará et Maranhão de plus de 15 000 esclaves africains au XVIII^{ème} siècle contribue à repeupler certaines régions d'où les indiens avaient été éliminés (Droulers, 2004 : 34) sans pour autant mettre un terme aux ponctions démographiques effectuées dans le Haut Rio Negro.

missionnaires à la fin du XVIII^{ème} (ISA/FOIRN, 2006 : 79), l'oppression des populations autochtones se perpétue au XIX^{ème} siècle. Militaires, commerçants et religieux continuent à œuvrer conjointement au déplacement forcé des indiens, qui sont envoyés vers l'aval pour travailler dans la construction des villes coloniales, dans l'agriculture ou dans la collecte des produits forestiers. Conjuguée à des épidémies répétées, la terreur qu'inspirent les « *regatões* », expéditions de négociants en quête de main d'œuvre réputés pour leurs méthodes barbares, pousse de nombreux indiens à se réfugier dans des zones inaccessibles (*idem* : 85).

Au cours du XIX^{ème} siècle, des dirigeants issus de trois ordres religieux se succèdent à la tête de l'action missionnaire dans le Haut Rio Negro : un carmélite (1832-1852), un capucin (1852-1854) et des franciscains (1880-1883) (*idem* : 84). Le premier n'aurait eu qu'une influence minime sur les pratiques religieuses indigènes et si le second, le frère Gregório José Maria de Bene, s'enorgueillit d'avoir baptisé plus de 700 individus sur le Uaupés et l'Içana, célébré 50 mariages et attribué des noms de saints aux chapelles construites dans 24 villages (Wright, 2005a : 110-112), il faut relativiser son succès dans la zone de l'Içana. De fait, non seulement ces rites chrétiens ne sont pratiqués par les missionnaires que lors de voyages ponctuels, mais les villages concernés sont souvent fortement dépeuplés.

Deux siècles après les premières incursions portugaises, la présence missionnaire demeure donc discontinuée dans la région de l'Içana et l'évangélisation des indiens, partielle.

Par ailleurs, le fait que la colonisation portugaise constitue, d'un point de vue historiographique, le phénomène le plus « visible » de l'histoire régionale entre les XVII^{ème} et XIX^{ème} siècles ne doit pas occulter que des dynamiques interethniques ou intra-régionales sont également à l'œuvre durant cette période. Les affrontements qui modèlent la physionomie des groupes et des territoires du XVII^{ème} au XIX^{ème} siècle ne sont pas uniquement des luttes entre colonisés et colonisateurs, mais aussi des guerres entre différents groupes ethnolinguistiques ou différents clans¹⁴⁵. L'extrême rareté des sources écrites sur ce sujet pour la région du Haut Rio Negro ne permet pas de reconstituer ces conflits. Wright et Journet s'y sont toutefois intéressés à partir des traditions orales baniwa et coripaco afin d'essayer de saisir leurs caractéristiques.

¹⁴⁵ Notons également que durant les débuts de la colonisation, des factions « mixtes » formées par des alliances entre Européens et groupes indigènes ont parfois vu le jour. Ce fut par exemple le cas vers 1730 lorsque les Portugais recrutèrent des chefs Baré comme alliés et partenaires commerciaux pour s'imposer face aux Espagnols (Santos-Granero, 2002 : 33-34).

Tous deux notent que les Baniwa ont la réputation d'être belliqueux et anthropophages aussi bien dans les sources anciennes que dans les traditions orales indigènes (Wright, 2005a : 83, 97, Journet 1995 : 167). Selon Wright, la guerre en tant qu'institution était en effet beaucoup plus développée parmi les peuples de langue arawak que parmi les Tukano (Wright, 1992 : 261). Les deux auteurs s'accordent sur plusieurs points : d'après eux, la guerre chez les Baniwa et les Coripaco était une forme structurée d'hostilité envers des groupes de la périphérie de la société (par opposition aux clans d'une même phratrie et aux affins proches¹⁴⁶) dont la finalité théorique était l'anéantissement total¹⁴⁷ des ennemis, condition d'un retour à la paix (Journet, 1995 : 170, 173, Wright 1992 : 261 ; 2005a : 94). Or le moteur de la guerre était la vengeance, dynamique elle-même fondée sur un principe de réciprocité appelé « *koda* ». La notion de « *koda* » fait référence aux meurtres et à d'autres actes commis « en retour » d'une agression initiale. Elle inclut notamment l'enlèvement d'enfants chez les ennemis, pratique destinée à remplacer la perte d'un individu par un autre. Elle peut être définie comme l'exigence d'une compensation pour un tort subi. Puisqu'elle suppose que certaines actions peuvent en « réparer » d'autres, elle était invoquée tantôt pour poursuivre un conflit (un meurtre doit être payé par un autre), tantôt pour l'interrompre (un meurtre commis rachète le meurtre précédent), régulant de la sorte l'impulsion guerrière qui visait à anéantir l'ennemi. C'est, d'après Journet, une notion subjective qui ne reposait pas sur un système d'équivalence partagé par tous les belligérants si bien qu'elle ne faisait que limiter la vengeance sans régler les contentieux (1995 : 188). Si l'on poursuit ce raisonnement, en modérant les pertes infligées au groupe adverse, elle tendait en outre à prolonger indéfiniment les hostilités. Journet affirme ainsi que la guerre n'était pas conçue par les Coripaco comme un accident mais qu'elle représentait un « état de société ». Plus précisément, s'appuyant sur l'idée que l'enlèvement des enfants au cours d'interactions guerrières était le fait exclusif des hommes, il y voit un mode de reproduction de la société exclusivement masculin « qui se passe des femmes et rend secondaire le mariage et les relations d'alliances qui en découlent » (*idem* : 207).

Sans entrer davantage dans les détails de ce raisonnement, notons que Wright convient avec Journet que le modèle guerrier baniwa et coripaco est conçu dans la tradition orale comme un

¹⁴⁶ Cette hypothèse rejoint celle de Santos-Granero, qui considère que la guerre endogène était moins répandue chez les peuples de langue arawak que chez d'autres populations (cf. présentation générale) mais il se peut que l'opposition entre pratiques guerrières endo et exogènes n'ait pas été si tranchée car certaines traditions orales font état de conflits entre des clans (Journet, 1995 : 170).

¹⁴⁷ Objectif bien rendu en portugais par l'expression « *acabar com* », qui figure dans les récits oraux recueillis par Wright et Journet et qui signifie en effet « en finir avec ».

état de société antérieur à la formation d'alliances sociales par mariage, dans lequel la violence est encadrée par des règles (Wright, 1992 : 261).

Quant aux pratiques anthropophages dont il est question dans les récits oraux baniwa et coripaco et dans certaines sources coloniales, leur étude est aussi problématique que celle des guerres intra-régionales. Pour Wright, puisqu'elles sont mentionnées dans la tradition orale baniwa « il n'y a pas de raison de douter de leur existence dans le passé » (2005a : 55). L'anthropologue américain souligne en revanche qu'il faut se méfier des accusations de cannibalisme présentes dans les sources coloniales car celles-ci s'inscrivent dans un discours idéologique visant à justifier la conquête. Les « *tropas de resgate* », littéralement « troupes de sauvetage » alléguaient par exemple que les indiens qu'elles capturaient étaient des prisonniers de guerre rachetés à des peuples ennemis afin de les soustraire à l'appétit cannibale de ces derniers (*idem* : 53). Pour Journet, en revanche, l'anthropophagie apparaît dans les souvenirs de guerre coripaco de manière si sporadique que l'on peut douter de son historicité (1995 : 191). Les deux anthropologues se contentent ainsi dans leurs travaux d'étudier des aspects symboliques de ce phénomène qu'ils présentent comme « la forme la plus achevée de la guerre » (*ibid.*) ou « une forme extrême de vengeance » (Wright, 2005a : 97), c'est-à-dire une pratique ayant potentiellement existé dans certains contextes précis et en aucun cas une activité généralisée, comme le suggèrent les sources coloniales.

Dans les discours contemporains des indiens du Haut Rio Negro, l'anthropophagie et la guerre sont associées à un passé lointain et indéterminé. Il semblerait que chez les Baniwa et les Coripaco, les derniers épisodes guerriers se soient produits au XIX^{ème} ou au début du XX^{ème} siècle (*idem* : 85, 102). Selon Wright, il est clair que l'interruption de la guerre est liée en premier lieu à une « dynamique intergroupe » et en second lieu aux « guerres organisées par les blancs contre les indiens du Haut Rio Negro » (*idem* : 100-101) qui, dans la vision de l'histoire des Baniwa, sont venues se substituer aux conflits interethniques. Du point de vue de l'organisation sociale, l'abandon des pratiques guerrières n'a pas signé la fin des relations hostiles entre les groupes ou les clans ennemis. Comme le signale l'anthropologue américain, celles-ci ont continué à se manifester à travers des vengeances par empoisonnement et à travers la sorcellerie. En outre, la fin de la guerre aurait entraîné, au moins depuis le milieu du XIX^{ème} siècle, une diminution de l'influence des chefs guerriers au profit de celle des chamans (*idem* : 102).

Dans la perspective qui nous intéresse, celle de l'étude de la construction des rapports entre blancs et indiens et de l'apparition du christianisme dans le Haut Rio Negro, ce bref examen

de la période coloniale met en évidence plusieurs dynamiques. Tout d'abord, l'histoire régionale est marquée par une colonisation portugaise tardive qui, en dépit des ravages qu'elle entraîne chez les populations indigènes, ne conduit pas à leur disparition complète, comme cela a pu être le cas pour certains peuples du littoral, exposés aux envahisseurs dès le début du XVI^{ème} siècle. Les Portugais progressent de l'aval vers l'amont et globalement, plus l'on remonte le cours de l'Amazone et du Rio Negro, plus les contacts entre blancs et indiens sont récents. À l'échelle régionale, on observe un phénomène similaire : les indiens les plus affectés par la colonisation sont ceux du moyen cours du Rio Negro (notamment les Baré aujourd'hui considéré comme les indiens le plus métissés de la région), puis ceux du haut cours de ce fleuve et enfin, ceux de ses affluents. Établis dans la zone reculée de l'Içana, les Baniwa font donc partie des populations les plus tardivement touchées par l'oppression coloniale. Toutefois, si la vague ne les atteint pas de plein fouet, elle s'insinue progressivement sur leur territoire au XVIII^{ème} siècle, à mesure que la demande de main d'œuvre s'accroît dans les centres coloniaux. Les Baniwa de l'Içana sont alors, à l'instar des autres peuples de la région, confrontés aux expéditions de capture ou de « chasse aux indiens », à la déportation vers des exploitations extractivistes, des missions, ou des agglomérations urbaines, au travail forcé, aux violentes représailles qui sanctionnent les tentatives de fuite ou de rébellion et aux exactions commises par les militaires et les commerçants. Alliés aux épidémies, ces multiples formes d'asservissement et de violences provoquent non seulement un dépeuplement de la région de l'Içana, mais aussi une forte déstructuration sociale et économique. Wright signale qu'en 1857, les Baniwa de l'Içana se sont plaints aux autorités « de leur conditions de vie extrêmement misérables, de la faim, de l'exploitation des commerçants et des abus militaires » (2005a : 118).

Dans le cadre de la conquête portugaise, les acteurs religieux jouent un rôle majeur : non seulement ils accompagnent les premières expéditions militaires, dont ils sont souvent les chroniqueurs, mais il arrive qu'ils les devancent, ce qui fait parfois d'eux les premiers interlocuteurs des indiens. Les arguments religieux sont, rappelons-le aux fondements même de l'entreprise coloniale puisqu'il s'agit pour les Portugais d'étendre la chrétienté, puis, plus spécifiquement, le catholicisme au Nouveau Monde. C'est ainsi que les missionnaires issus des différents ordres qui se succèdent à la tête des missions du Haut Rio Negro prennent part à la déportation, au regroupement et à l'exploitation des indiens. Si certains dénoncent les atrocités commises par les autorités séculières¹⁴⁸, la plupart sont pleinement impliqués dans

¹⁴⁸ À ce sujet, voir par exemple le témoignage d'un père jésuite datant de 1744 présenté dans *Povos indígenas do Rio Negro* (ISA/FOIRN, 2006 : 78).

l'oppression des populations indigènes. Jusqu'au XIX^{ème} siècle, le christianisme représente ainsi clairement l'une des formes de la domination coloniale.

Néanmoins, dans le Haut Rio Negro, l'activité missionnaire se développe de façon inconstante. Tandis qu'en certains endroits, des « fêtes de saints »¹⁴⁹ – événements qui témoignent d'un degré relativement important d'appropriation du christianisme par les populations locales – sont célébrées dès le XVIII^{ème} siècle (ISA/FOIRN, 2006 : 85), dans d'autres, les indiens n'ont que des contacts restreints avec la religion chrétienne. C'est le cas des Baniwa puisque aucune mission n'a été implantée dans la région de l'Içana avant le milieu du XX^{ème} siècle.

Pour les Baniwa, la période coloniale est également marquée par des guerres intra et interethniques qu'il est certes impossible de reconstituer, faute de sources, mais qui contribuent à façonner les frontières et l'organisation sociale du groupe. Ces conflits semblent se dissiper à mesure que les confrontations avec les blancs deviennent plus fréquentes, comme si la brutalité de la domination coloniale éclipsait, tout au moins dans la mémoire collective, les violences antérieures.

L'économie du caoutchouc : un nouveau cycle d'asservissement

La collecte de produits forestiers à des fins commerciales ou « extractivisme » a été développée par les Européens dès le début de la colonisation grâce à l'exploitation de la main d'œuvre indigène. Le XIX^{ème} siècle et le début du XX^{ème} siècle correspondent cependant à une intensification sans précédent de cette activité économique, un phénomène qui dans le Haut Rio Negro comme dans d'autres régions amazoniennes, forge un type de rapports particulier entre blancs et indiens.

Au XIX^{ème} siècle, les produits collectés dans le Haut Rio Negro, aussi bien du côté brésilien que du côté vénézuélien, sont le cacao, la salsepareille, la *piaçava*¹⁵⁰, le *puxuri*¹⁵¹, le latex puis le caoutchouc, entre autres (Meira, 1996 : 174). Selon la géographe Droulers, jusqu'en 1860, l'exploitation de l'hévéa en Amazonie est « intégrée dans le système d'agriculture familiale dont elle constitue le complément. » (2004 : 45). À la fin du XIX^{ème} siècle, l'industrie naissante des pneumatiques et la généralisation de l'automobile entraîne un boom du caoutchouc qui propulse le bassin amazonien dans l'économie internationale. Les réseaux de négociants s'étendent vers l'ouest amazonien et bien que les ressources en hévéa du Haut Rio

¹⁴⁹ Fêtes populaires organisées en hommage à des saints catholiques. Pour une description détaillée des fêtes de saints en Basse Amazonie, voir Galvão (1976 [1955]). cf. également chapitre 8.

¹⁵⁰ « *Piaçava* » ou « *piçaba* » : nom populaire d'espèces de palmiers dont les fibres sont utilisées dans la fabrication de balais.

¹⁵¹ Plante à usage médicinal (*Licaria puchury major*).

Negro soient peu importantes, de nombreux exploitants de moyenne envergure parviennent à en tirer profit grâce, encore une fois, à l'utilisation des travailleurs indigènes.

Celui qui a le plus d'influence parmi les Baniwa est un commerçant espagnol du nom de Germano Garrido y Otero. Cet homme, qui s'installe près de l'embouchure de l'Içana dans les années 1870, contrôlera l'ensemble du commerce extractiviste sur le haut cours du Rio Negro et sur une grande partie de l'Içana jusqu'à sa mort en 1921 (Wright, 1999 : 161). Pour assurer son emprise sur la région, il nomme des « inspecteurs » indigènes et envoie ses fils avec les indiens de l'Içana dans les *seringais* tandis que lui se charge de l'acheminement du caoutchouc vers des sociétés d'exportation de Manaus (*idem* : 162). L'anthropologue Márcio Meira, qui s'est intéressé à l'histoire récente du Haut Rio Negro, a recueilli à ce sujet le précieux témoignage d'un petit-fils de Garrido. J'ai choisi de le retranscrire ici en français car il me semble très éclairant pour saisir les rapports qu'entretenaient les Baniwa avec les commerçants et le regard que ceux-ci posaient sur les indiens à cette époque.

« Mon grand-père est arrivé ici à 20 ans, le sítio de São Felipe lui a plu alors il l'a acheté aux gens et s'est marié avec une femme de Marabitanas¹⁵². Et voilà ! Il est resté, il a gagné beaucoup d'argent, c'était un puissant commerçant d'ici, c'était lui qui approvisionnait tout l'Içana, parce qu'en ce temps les Içaneiros, comme les habitants du Xié, allaient nus, comme ça juste avec un cache-sexe [*cueiozinho*], j'ai pu voir ça... les femmes ne [portaient] que ces petits pagnes noirâtres tout sales, et les hommes [avaient] un cache-sexe, les garçons aussi, sur le Xié et sur le fleuve Içana. C'était des endroits... il n'y avait pas de commerce, leur commerce était très restreint. [...] Alors mon grand-père approvisionnait tout l'Içana, les gens venaient pour acheter de petites choses chez lui, du sel, du savon, c'était une personne très riche. Il faisait des voyages en amont [Rio Negro, Içana et Xié] et il envoyait ses fils, parce qu'il a eu beaucoup d'enfants. Il n'a pas eu qu'une seule femme, il en a eu plusieurs le vieux tuchaua¹⁵³ d'ici du Rio Negro, le vieil espagnol. Il est arrivé par ici et il s'est enrichi, à vrai dire, parce qu'il faisait venir de la marchandise de là-bas, de sa terre, pour la vendre. Parce qu'il approvisionnait tout, à vrai dire *tout l'Içana était à lui*. Il commandait ainsi tout cela et les Albuquerque [Manduca] commandaient ici sur le fleuve Uaupés à cette époque. Mais ils étaient barbares, ils maltraièrent beaucoup les indiens... »¹⁵⁴ (un petit-fils de Garrido, *apud* Meira, 1996 : 178).

Au tournant du XX^{ème} siècle, les rapports que les blancs entretiennent avec les Baniwa semblent essentiellement d'ordre mercantile. Comme l'indique la référence insistante à la

¹⁵² Marabitanas est le nom d'un fort bâti à la même époque que celui de São Gabriel à proximité de Cucuí, actuel poste frontière situé à la jonction du Brésil, du Venezuela et de la Colombie. Dans cet entretien, le terme désigne par extension les environs de cet ancien fort, aujourd'hui en ruines.

¹⁵³ *Tuchaua* ou *tuxáua* : terme issu du tupi désignant les chefs indiens (synonyme de *cacique* ou *capitão*, il est aujourd'hui tombé en désuétude dans le Haut Rio Negro). Il est manifestement employé ici en référence à l'autorité de Garrido et à son « enracinement » dans la région.

¹⁵⁴ Les italiques sont de Meira ainsi que les précisions au sujet des fleuves et du surnom d'Albuquerque, « Manduca ».

nudité et à la saleté supposée des indiens, les commerçants perçoivent alors les *Içaneiros*, habitants de l'Içana, comme des individus primitifs, dépourvus des attributs des hommes « civilisés » (pudeur, vêtements, marchandises issues du monde des blancs, mais aussi capacité à développer le commerce). Par contraste, ils se considèrent comme les pourvoyeurs providentiels des denrées qui font défaut aux populations locales.

Or loin d'être vendues de manière équitable, ces marchandises sont « avancées » aux indiens qui en les acceptant, contractent une dette à l'égard des commerçants. En vertu de cette dette initiale, ceux-ci s'érigent en « patrons » et obligent leurs « clients » à travailler pour leur compte jusqu'au remboursement complet du crédit. Fournisseurs exclusifs des outils de travail et de nombreux biens de première nécessité, il leur est aisé de fixer des tarifs ou des conditions empêchant les indiens de s'acquitter de leur dû, ce qui leur permet de les maintenir à leur merci pour un temps indéterminé.

Ce système de domination par l'endettement est connu au Brésil sous le nom d'« *aviamento* ». S'il commence à être mis en œuvre en Amazonie au cours de la période coloniale, il se consolide avec l'essor de l'économie du caoutchouc et atteint son apogée durant la première moitié du XX^{ème} siècle. Son impact sur les sociétés amazoniennes est tel que l'anthropologue Charles Wagley y voit dans les années 1950 le principal élément structurel régulant les relations sociales en Amazonie¹⁵⁵. Basé sur le monopole commercial des patrons, qui contrôlent la circulation des marchandises entre les centres urbains, les villages ruraux et les exploitations forestières, l'*aviamento* repose également sur des rapports de type paternaliste, qui s'instaurent à travers des liens de parenté et de compérage.

Wright note à ce propos que parmi les Baniwa, qui ne recevaient que rarement la visite de missionnaires, il était fréquent que des commerçants soient sollicités pour baptiser les enfants (1999 : 165). Régnant sur une vaste progéniture qu'il conçoit avec des femmes indiennes ou métisses, mêlant rapports familiaux et rapports professionnels et bâtissant son pouvoir à travers la domination socioéconomique plutôt que par l'usage de la force brute, Garrido lui-même incarne l'archétype de la figure paternaliste.

À partir de l'étude de témoignages d'indiens du Haut Rio Negro, Meira fait apparaître deux *modus operandi* dans l'imposition du régime extractiviste. Le premier, pratiqué notamment par la famille Albuquerque, qui domine le Uaupés, est fondé sur une « culture de la terreur »¹⁵⁶, tandis que le second repose sur ce que l'auteur appelle une « culture de la

¹⁵⁵ Wagley, 1957 : 146, *apud* Aramburu (1992).

¹⁵⁶ La « culture de la terreur » atteint son paroxysme dans la région du Putumayo, à la frontière de la Colombie et du Pérou, où la Peruvian Amazon Company, plus connue sous le nom de Casa Arana, réduit en esclavage des

violence bienveillante », dans laquelle « le pouvoir politique et économique est exercé à travers des liens de parenté et de compérage, ce qui garantit au commerçant une image de ‘bon patron’ » (1996 : 185-186). L’anthropologue observe que dans le Haut Rio Negro, seuls les patrons ayant opté pour la seconde stratégie, tel Garrido, sont parvenus à transmettre leur pouvoir sur plusieurs générations (*ibid.*).

Dans l’Içana, en grande partie gouverné par Garrido, il semble que le second système ait prédominé pendant plusieurs décennies. À titre d’exemple, dans un entretien réalisé par Adélia Oliveira en 1971, un homme baniwa relate qu’à l’âge de 15 ans, il est parti travailler à l’extraction du latex en Colombie, avec un patron brésilien dénommé João Garrido – vraisemblablement parent de Germano Garrido – qui l’a « traité comme son fils » (Oliveira, 1979, *apud* Meira, 1996 : 180). Cet informateur d’Oliveira évoque toutefois une jeunesse marquée non par un seul épisode de travail pour un patron mais par plusieurs. Comme le relève Meira (1996 : 180-181), dans les récits de vie relatifs à cette époque, les étapes de l’existence sont organisées autour des rapports entretenus avec de nombreux commerçants ou *regatões*. Ils sont marqués par l’égrènement des déplacements incessants et des travaux effectués de part et d’autre de la frontière pour différents patrons, tantôt « bons », tantôt « mauvais ».

Le régime extractiviste perdure dans le Haut Rio Negro durant la majeure partie du XX^{ème} siècle. Suite aux règnes d’Albuquerque, dit Manduca, et de Garrido, qui se disputent le contrôle des zones situées en amont de São Gabriel, une nouvelle vague de commerçants colombiens, brésiliens et péruviens envahit la région dans les années 1920 (Wright, 1999 : 166) malgré les importantes fluctuations du marché du caoutchouc. L’économie caoutchoutière amazonienne entre en effet en crise dès la fin des années 1910 à cause, entre autres, de la concurrence sud-asiatique, avant de connaître un regain d’activité dans les années 1940, dû à la Seconde Guerre Mondiale. Selon Aramburu, l’essoufflement du modèle extractiviste fondé sur l’*aviamento*, lié à divers facteurs macroéconomiques, intervient dans les années 1980 (1992 & 1996).

Les rapports entre blancs et indiens qui s’établissent durant le régime extractiviste sont donc encore fortement empreints de violence. Le début du XX^{ème} siècle est pourtant marqué par l’entrée en scène de deux institutions dont les politiques vont tempérer la brutalité de la

milliers d’indiens et commet de véritables massacres en torturant et assassinant un grand nombre d’entre eux. (À ce sujet, cf par exemple Gómez López, 1988 : 135-136). Il semble qu’au début du XX^{ème} siècle, une partie du Uaupés ait été sous l’influence de cette firme caoutchoutière (ISA/FOIRN, 2006 : 89).

domination exercée par les commerçants : le Service de Protection des Indiens (SPI) et la Mission salésienne.

Fondé en 1910 par le Maréchal Rondon afin de protéger les populations indigènes brésiliennes de l'avancée des fronts pionniers, le SPI est l'organe étatique en charge des affaires indiennes jusqu'en 1967, date à laquelle il est substitué par la FUNAI. Dans la plupart des régions où il s'implante, le SPI faillit néanmoins à sa mission. Tantôt par incompetence ou négligence, tantôt faute de moyens ou par appât du gain, ses fonctionnaires contribuent largement aux actions dévastatrices (déplacements et sédentarisation forcés des indiens, exposition aux épidémies par manque de précautions, exploitation, massacres perpétrés par les agents des compagnies extractivistes, spoliation territoriale, entre autres) qu'ils sont censés combattre, des méfaits dénoncés à la fin des années 1960 dans le « rapport Figueiredo », qui dévoile les crimes commis par cette institution contre les indiens.

Dans le Haut Rio Negro, l'action du SPI n'a effectivement qu'une portée très limitée puisqu'il se contente généralement, à partir de la fin des années 1920, de prendre note des abus les plus sérieux et de réguler le trafic d'indiens en obligeant les commerçants à tenir un registre des personnes qu'ils font sortir du Brésil – lorsqu'il ne se fait pas lui-même complice de l'exploitation des populations indigènes (Wright, 1999 : 166, 173). Du reste, s'il implante plusieurs « postes » dans la région du Uaupés, il semble qu'il n'ait jamais eu d'antenne dans celle de l'Içana.

À l'instar du SPI, la Mission salésienne est initialement créée dans le Haut Rio Negro pour améliorer le sort des populations indigènes. En 1908, alors qu'il effectue un voyage pastoral dans la région, l'évêque de Manaus s'émeut du sort des indiens, totalement à la merci des commerçants et des militaires. Ce voyage serait à l'origine de la décision du pape Pie X de fonder, six ans plus tard, la « *Prefeitura Apostólica* » du Rio Negro¹⁵⁷ et d'attribuer à l'ordre des salésiens la responsabilité de prendre en charge et de catéchiser ses habitants (ISA/FOIRN, 2006 : 91).

Les missionnaires salésiens se distinguent de leurs prédécesseurs par leur démarche méthodique et par la pérennité des infrastructures et du projet d'évangélisation qu'ils mettent en place. Le développement urbain de São Gabriel, désignée comme siège des opérations, débute à leur arrivée. Ils s'y implantent en 1914 avant de déployer leurs missions en plusieurs points stratégiques du Haut Rio Negro : dans la région du Uaupés à Taracúá (1923), à Iauaretê (1929) et Pari-Cachoeira (1940), sur le moyen Rio Negro à Santa Isabel (1942) et enfin dans

¹⁵⁷ Cette circonscription ecclésiastique est élevée au rang de diocèse en 1980.

le bas Içana, à Assunção da Cachoeira (1952) (*idem* : 93). Rapidement, ils réagissent contre les exactions commises par les commerçants et les militaires et libèrent peu à peu les indiens du travail forcé. Cette lutte contre l'emprise des autorités séculières sur les populations indigènes va cependant de pair avec l'imposition de nouvelles formes de domination. L'entreprise de « catéchèse et civilisation » des salésiens repose en effet sur un programme d'acculturation systématique destiné à intégrer les indiens à la société brésilienne. Ce programme passe, entre autres, par la destruction des dernières *malocas* au profit de maisons séparées, par l'interdiction rigoureuse de l'usage des langues natives et par un combat acharné contre les pratiques rituelles indigènes. Les missionnaires prohibent ainsi les rituels d'initiation et la consommation de boissons hallucinogènes, entreprennent des campagnes de diffamation des activités des *pajés* et s'emparent des instruments de musiques et des parures cérémonielles des indiens (*idem* : 96).

Pour mener à bien leur projet, les salésiens misent sur une activité qui est la spécialité de leur ordre : l'éducation des enfants et des jeunes. Imbus de leur rôle « civilisateur », ils n'hésitent pas à retirer les enfants de leurs familles pour les soumettre à une stricte éducation religieuse dans les internats dont ils dotent chacune de leurs missions. À ces élèves coupés de leur environnement familial, ils imposent une discipline sévère, une séparation des filles et des garçons, l'observance d'horaires fixes et d'autres habitudes complètement étrangères aux routines locales. Bien organisés et disposant d'un budget conséquent, ils étendent progressivement leurs activités. Durant la majeure partie du XX^{ème} siècle, ils contrôleront ainsi non seulement le système éducatif mais aussi les infrastructures sanitaires et une partie du commerce régional.

Aujourd'hui, ces dirigeants ecclésiastiques ont une attitude beaucoup plus conciliante à l'égard des pratiques culturelles indigènes. Selon Lasmar, les missionnaires auraient réorienté leur action à partir des années 1980, lorsqu'ils ont été accusés d'ethnocide devant le Tribunal Russell d'Amsterdam. Ils auraient alors adopté la politique progressiste de l'Église catholique, et plus spécifiquement la politique indigéniste déterminée par le Conseil Indigéniste Missionnaire (CIMI)¹⁵⁸ (2002 : 16-17). Il semble qu'ils aient également été influencés par la ligne d'action définie lors de la Conférence épiscopale de Puebla en 1979 dont le mot d'ordre était « l'option préférentielle pour les pauvres ». De fait, j'ai assisté en 2008 à une cérémonie

¹⁵⁸ Fondé en 1972, le CIMI est, au Brésil, l'organe officiel de l'Église catholique qui s'occupe des questions relatives aux indiens (Rufino, 2006 : 236).

de restitution d'objets sacrés aux Tukano¹⁵⁹ au cours de laquelle une sœur salésienne évoquait avec insistance « l'option préférentielle » de sa congrégation pour le « monde indigène » du Haut Rio Negro. Si cette missionnaire avait tendance à minimiser le rôle des salésiens dans la destruction et la confiscation des objets culturels tukano, elle promouvait résolument la préservation de la « culture indigène » (Capredon, 2008 : 30-32).

De la même manière, il n'est pas rare actuellement que certains prêtres, lors d'événement festifs, acceptent de se faire peindre le visage ou de participer à des danses indigènes, des activités qu'ils condamnaient auparavant avec virulence. L'évêque nommé à la tête du diocèse de São Gabriel en 2009, Dom Edson Damian, qui a célébré son ordination paré d'un diadème de plumes chatoyant, se veut également très respectueux des modes de vie locaux. Voici comment il répondait, peu de temps après son investiture, à la question d'un journaliste au sujet de sa vision de la « spiritualité des peuples indigènes » :

« Je viens d'arriver et j'ai encore un long chemin à parcourir et un vaste monde à découvrir. C'est pourquoi le jour de mon ordination, j'ai demandé l'autorisation aux peuples indigènes pour fouler leur sol sacré et [pour] qu'ils m'accueillent comme un hôte qui prétend être un frère et un serviteur. Il y a déjà eu un chemin [parcouru] par les missionnaires. Cependant, Dieu est présent dans toutes les cultures et nous devons respecter la culture des peuples indigènes sans la violenter et ainsi, transmettre l'Évangile. »¹⁶⁰

Bien entendu, il ne s'agit pas pour ce religieux de remettre en cause sa mission fondamentale, mais de la mener à bien dans le respect de la « culture » des indiens, avec beaucoup plus d'humilité que ses prédécesseurs. La politique d'acculturation des populations autochtones mise en œuvre par les missionnaires salésiens cède ainsi la place, à la fin du XX^{ème} siècle, à une stratégie d'évangélisation inspirée de celle développée par le Conseil Indigéniste Missionnaire qui promeut la diffusion du message chrétien par le biais de « l'inculturation »¹⁶¹. Ce changement d'orientation s'accompagne d'un déclin des institutions salésiennes qui, en raison de la suppression des subventions fédérales dont elles jouissaient

¹⁵⁹ Les Tukano réclamaient depuis plusieurs années la restitution d'objets sacrés qui leur avaient été dérobés et qui étaient conservés au Musée de l'Indien de Manaus. Ayant obtenu gain de cause, ils ont organisé cette cérémonie en avril 2008 dans la *maloca* de la FOIRN afin d'officialiser le transfert des objets.

¹⁶⁰ Extrait d'une interview réalisée pour une revue en ligne produite par un institut jésuite brésilien. Cette interview est publiée sur le site officiel du CIMI :

<http://www.cimi.org.br/site/pt-br/index.php?system=news&action=read&id=3884>

¹⁶¹ Ce terme, apparu dans les milieux missionnaires catholiques à la fin des années 1950, est une « notion-clé en missiologie » qui signifie « incarner le christianisme dans chaque culture de manière à ce qu'il s'y exprime dans les termes propres de celle-ci. » (Clémentin-Ojha, 2010 : 535). Les théologiens qui l'élaborent empruntent aux sciences sociales et en particulier à l'anthropologie l'idée que le christianisme prend des formes différentes en fonction des contextes culturels (*idem* : 538-539). Au Brésil, la notion émerge au début des années 1990 comme « nom de baptême d'un second moment de la pastorale indigéniste » qui fait suite au courant de la Théologie de la Libération. Elle est théorisée et promue essentiellement par le CIMI (Rufino, 2006).

jusqu'alors, ferment peu à peu leurs internats dans les années 1980 et perdent le monopole de l'éducation dans la région.

Dans l'Içana, l'épopée salésienne n'a que peu de répercussions. Comme nous l'avons vu, les salésiens implantent une mission sur le bas cours du fleuve en 1952, dans le village d'Assunção. Ils tentent alors de contrecarrer l'influence des missionnaires protestants et plus particulièrement l'entreprise de conversion menée par Sophie Muller, que nous décrirons en détails ultérieurement. Malgré le soutien du SPI et de la Force Aérienne Brésilienne (FAB), avec qui ils s'allient pour expulser les intrus, leur projet de conquête des âmes baniwa est loin de connaître le succès escompté. La mission souffre d'un manque d'approvisionnement, l'auditoire, lors des messes, est très clairsemé et l'internat, qui ouvre ses portes en 1961, périclité rapidement (Wright, 1999 : 181). Un inspecteur salésien qui visite le site en 1969 déplore son état de délabrement et qualifie l'Içana de « fleuve infesté par l'hérésie protestante » (Diários salesianos, 1969, *apud* Wright, 1999 : 182).

La période du régime extractiviste, qui débute à la fin du XIX^{ème} siècle et se poursuit durant la majeure partie du XX^{ème} siècle correspond ainsi, pour les peuples du Haut Rio Negro, à un nouveau cycle d'asservissement. Les commerçants brésiliens et étrangers qui développent leurs activités à la faveur des deux booms du caoutchouc exercent une puissante domination sur les indiens, contre qui ils commettent fréquemment toutes sortes de violences. Ces derniers répliquent parfois en usant du même langage, comme en témoignent les registres du SPI des années 1920 et 1930 qui selon Wright, regorgeraient d'exemples « d'atrocités mutuelles » (*idem* : 166). Si les Baniwa de l'Içana semblent échapper à ces brutalités, ils subissent l'oppression plus feutrée du paternalisme et de la dépendance économique instaurés par Garrido et ses descendants. En outre, dans la mesure où les salésiens ne sont pas intervenus dans leur région avant la seconde moitié du XX^{ème} siècle, il semble que leur expérience du travail pour « patrons » ait été plus longue que celle des indiens se trouvant dans l'aire d'influence des missions catholiques (ISA, 2006 : 96).

Ce long épisode de déplacements incessants liés aux activités extractivistes a plusieurs effets sur l'organisation socio-économique des Baniwa. Tout d'abord, leur existence s'articule autour de leurs rapports avec les patrons et des travaux saisonniers qu'ils doivent effectuer pour eux. Œuvrant des mois durant au service des colons, ils n'ont pas le temps de s'occuper de leurs *roças* et de nombreux villages souffrent de pénurie alimentaire, à tel point que le bas

Içana est appelé par les Brésiliens « le fleuve de la faim », comme le note l'ethnologue allemand Theodor Koch-Grünberg en 1903 (2005 : 66 [1909]).

Curt Nimuendajú, qui marche sur les traces de son compatriote deux décennies plus tard, en 1927, confirme cette impression. Dans la plupart des villages où il s'arrête, lorsqu'il parvient à rencontrer les habitants et tente de s'approvisionner auprès d'eux, il s'entend répéter la même phrase : « Ici il n'y a rien » (1950 [1927]). En outre, entre les voyages des deux ethnographes allemands, de nouvelles épidémies s'abattent sur les indiens du Haut Rio Negro et font drastiquement chuter la population de l'Içana. Nimuendajú indique en effet qu'en 24 ans, le nombre d'habitants dans la région de l'Içana, estimé à 2000 ou 3000 par Koch-Grünberg, aurait diminué de moitié, voire aurait été réduit au tiers puisqu'il l'estime en 1927 à 1055 âmes (*idem* : 162). À ces effets dramatiques du régime extractiviste s'ajoute une conséquence prévisible, particulièrement patente dans le récit de Nimuendajú : les Baniwa font preuve d'une méfiance extrême à l'égard des blancs. Tout au long de son périple dans l'Içana, l'ethnologue germano-brésilien se heurte à des interlocuteurs réticents à l'accueillir, terrorisés par sa présence, qui, le plus souvent, fuient à l'approche de son embarcation (*idem*).

Si l'organisation socioéconomique des Baniwa apparaît ainsi considérablement affaiblie durant le « temps des patrons », peut-on en dire autant de leurs pratiques et de leurs représentations religieuses ?

Rien n'est moins sûr. D'une part, comme nous l'avons vu, ni les missionnaires de l'époque coloniale ni les salésiens ne parviennent à convertir les habitants de l'Içana au catholicisme. D'autre part, les travaux de Wright attestent plutôt d'une exacerbation du sentiment religieux durant la période extractiviste qui se manifeste par des mouvements messianiques. Entre les années 1850 et les années 1970, au moins trois grands chamans baniwa exercent une influence sur les fleuves Içana et Aiari, tandis qu'une dizaine d'autres « prophètes » indigènes drainent des fidèles en divers endroits du Haut Rio Negro (2005a : 157). Ces mouvements messianiques intègrent des éléments du christianisme et forment, sous certains aspects, le terreau fertile de l'avènement de l'évangélisme, nous y reviendrons ultérieurement. Pour l'heure, notons simplement que le régime extractiviste n'entraîne pas la disparition des leaders religieux chez les Baniwa. L'accroissement de leur pouvoir au détriment de celui des chefs politiques, amorcé avec la fin des guerres indigènes, semble au contraire s'accroître avec la domination des patrons, qui achève de déposséder les chefs des villages de toute autorité politique. Enfin, l'ethnographie de Koch-Grünberg, qui fait état de la pratique de nombreux

rites et cérémonies religieuses indigènes, montre que la destructuration socioéconomique n'a pas, au début du XX^{ème} siècle, altéré en profondeur le système religieux baniwa.

C'est ce système que nous allons tenter d'appréhender dans le chapitre suivant. La cosmologie et les pratiques religieuses baniwa ne forment pas un ensemble figé, qui aurait traversé les siècles depuis l'époque précoloniale sans subir aucune transformation. Il est néanmoins extrêmement difficile de reconstituer leurs mutations sur le long terme car elles n'ont commencé à être documentées qu'à partir du début du XX^{ème} siècle. Les phénomènes que je décrirai en m'appuyant sur plusieurs études ethnographiques – notamment sur les récits de voyage de Koch-Grünberg et sur les travaux de Wright – se rapporteront globalement au XX^{ème} siècle, même si beaucoup d'entre eux sont assurément antérieurs à cette période. Il faut également garder à l'esprit qu'à partir du milieu du XX^{ème} siècle, période à laquelle Sophie Muller parcourt l'Içana, les pratiques relevant du chamanisme sont progressivement abandonnées sous l'influence de la missionnaire et ne demeurent en usage que dans quelques communautés non-converties.

Chapitre 2. Formes historiques de *pajelança* baniwa

Theodor Koch-Grünberg est le premier ethnographe à s'intéresser aux pratiques religieuses baniwa, dont il nous lègue des descriptions mêlées au récit de son séjour dans la région de l'Içana. Vient ensuite Curt Nimuendajú, qui livre, disséminées dans son rapport de 1927, quelques informations à ce sujet, puis, en 1959, l'anthropologue brésilien Eduardo Galvão, qui consacre un chapitre de son ouvrage sur l'acculturation des peuples du Rio Negro à l'étude de la vie religieuse.

Ces écrits ethnographiques initiaux n'ont pas vocation à donner une vue d'ensemble du système religieux baniwa et il faut attendre le début des années 1980 pour que Robin Wright, suite à sa première enquête de terrain à la fin des années 1970, fournisse une étude approfondie de la cosmologie et du chamanisme baniwa à travers sa thèse. L'anthropologue américain continue, depuis lors, à se pencher sur les manifestations de la religiosité baniwa. Dans les années 2000, Luiza Garnelo, une anthropologue de la santé brésilienne, a également réuni une série de données sur la cosmologie et les pratiques thérapeutico-rituelles baniwa dans ses publications sur la conception du bien-être et de la maladie chez les Baniwa. À partir de ces travaux et d'autres références bibliographiques sur les chamanismes amérindiens, nous tenterons dans ce chapitre de dégager les principales caractéristiques des anciens usages religieux baniwa afin de disposer de points de comparaison pour étudier les manifestations

contemporaines de la *pajelança*. Dans cette perspective, nous nous intéresserons à trois grands aspects du système religieux baniwa : la cosmologie, les principaux rites qui rythment le cours de l'existence et les individus chargés d'orchestrer la vie religieuse : les chamans ou *pajés*. Nous terminerons cette exploration par une réflexion terminologique destinée à justifier l'emploi des notions de « chamanisme » et de « *pajelança* ».

Cosmologie et rapport « animiste » à l'environnement

Éléments de mythologie

La cosmologie baniwa préchrétienne peut être appréhendée à travers une série de mythes fondateurs qui expliquent l'origine des humains, des peuples du Haut Rio Negro, des institutions baniwa ou encore de certains lieux et phénomènes naturels. Actuellement, parmi la population baniwa de São Gabriel da Cachoeira, ces récits ont en grande partie sombré dans l'oubli. Lors de mes enquêtes de terrain, la plupart de mes interlocuteurs affirmaient qu'ils ne « savaient rien » ou que « très peu de choses » de ces mythes, généralement appelés « connaissances » ou « histoires des ancêtres ». Ils ne m'en livraient que des bribes, tel le nom des principaux protagonistes des récits.

Les rares personnes détentrices d'un savoir mythologique sont désignées dans le Haut Rio Negro sous le nom de « *conhecedores* », c'est-à-dire « connaisseurs » ou « savants ». Le terme englobe tous les hommes âgés possédant des connaissances relatives à des domaines considérés comme « traditionnels » : la mythologie, les chants et les danses, le chamanisme, les plantes médicinales, ou encore, parfois, la chasse et la pêche. Un *conhecedor* peut être un chaman mais le plus souvent, c'est un individu dépositaire de savoirs anciens qui ne sont plus mis en application. C'est ainsi qu'il existe quelques *conhecedores* dans les villages évangéliques de l'Içana, ce statut n'entrant pas en conflit avec les interdits religieux, qui visent avant tout des pratiques¹⁶². La majeure partie des « connaisseurs » baniwa sont cependant originaires des communautés non converties du fleuve Aiari.

En 1995, la FOIRN a lancé, avec le soutien de l'ISA, la collection « Narrateurs Indigènes du Rio Negro », une série de livres consacrés aux mythologies des peuples de la région dont la troisième publication est un recueil de narrations baniwa (ACIRA/FOIRN, 1999). Ces récits mythiques ont été collectés par Robin Wright dans les années 1970 auprès de sept habitants de l'Aiari, dont deux seulement étaient encore vivants au moment de la parution de l'ouvrage.

¹⁶² À Tunuí, communauté évangélique du Moyen Içana, les organisateurs d'une formation sur la santé ont par exemple sollicité en 2009 des *conhecedores* ou « vieux » (*velhos*) pour qu'ils transmettent leur savoir sur l'origine mythique des maladies et sur les remèdes « traditionnels » (Xavier, 2013 : 22). Selon Xavier, le sujet était néanmoins traité avec « beaucoup de précautions » (*ibid.*).

Il est ainsi de plus en plus difficile de rencontrer des Baniwa qui connaissent de manière approfondie la mythologie de leur groupe, malgré les efforts qui sont faits dans le cadre de projets de revitalisation culturelle pour transmettre ce savoir aux jeunes générations¹⁶³.

Les éléments de la mythologie baniwa que nous présentons ici sont donc essentiellement issus des travaux des anthropologues Wright et Garnelo¹⁶⁴. Comme dans de nombreuses traditions orales, les mythes baniwa forment un corpus complexe de récits sujets à des variations en fonction des narrateurs. Dans un souci de concision, nous n'examinerons que quelques figures et épisodes importants de cette mythologie.

Selon Garnelo, la cosmologie baniwa peut être découpée en trois cycles (Garnelo & Buchillet, 2006 : 234). Le premier met en scène les conflits qui se déroulent dans un monde primordial entre des « proto-humains » et des animaux-esprits animés d'une agressivité sans limite (*ibid.*). Dans ce monde temporellement et spatialement indifférencié, peuplé d'êtres dépourvus de culture et de sexe (*ibid.*), les ancêtres des humains sont perpétuellement menacés par des prédateurs (peuples de jaguars, de serpents-poissons, de singes, etc.) qui se livrent de manière effrénée au meurtre et au cannibalisme. Cet état de chaos et d'hostilité persiste jusqu'à l'apparition de Yaperikuli¹⁶⁵, héros créateur dont les actions vont peu à peu transformer et élargir le monde. Dans un premier temps, Yaperikuli et ses frères établissent un commencement d'ordre social en combattant de diverses manières les forces destructrices incarnées par les animaux-esprits. Ne parvenant à réprimer complètement le pouvoir de ces dangereuses entités, le monde qu'ils lèguèrent à l'humanité, dont ils préparent l'avènement, sera imparfait. Ils échouent ainsi à faire disparaître la mort, la souffrance et la maladie (*ibid.*). Le second cycle de la mythologie baniwa a trait à l'instauration des fondements de la société par Yaperikuli et sa famille. Les événements qui s'y produisent signent la consolidation de

¹⁶³ Suite à la publication de plusieurs recueils de mythes indigènes par la FOIRN dans les années 1990, d'autres projets ont été mis en place dans le Haut Rio Negro pour valoriser les mythes et les savoirs « traditionnels » indigènes. L'un des plus importants pour les Baniwa est le lancement, en 2005, d'une « mythothèque », un fonds d'enregistrements audio de mythes baniwa, narrés et recueillis par des Baniwa, dans leur langue, destiné à être divulgué en priorité dans les écoles indigènes (ISA, 2005). Citons également le mémoire de Carlos Leal Xavier, qui porte sur les pétroglyphes de l'Içana et leur interprétation par les Baniwa, une ethnographie en partie réalisée en réponse à une demande d'André Baniwa, qui souhaitait inventorier les sites sacrés de l'Içana et les histoires liées à ces lieux (Xavier, 2008 : 11-12).

¹⁶⁴ Par ailleurs, au moins trois auteurs abordent dans leur travail, de façon plus ou moins exhaustive, la mythologie coripaco, similaire à celle des Baniwa : les anthropologues Journet (1995) et Xavier (2008), ainsi que le Colombien Rojas Sabana (1997), lui-même fils d'une indienne coripaco.

¹⁶⁵ Il existe d'innombrables variantes orthographiques du nom de Yaperikuli : Inapíri-kúri (Galvão, 1959), Inapirikuli, Iapédzai-kuri, Nápiruli (Márquez & Pérez, 1983), Iapirikuri (Journet, 1995), Nhâpirikuli (ACIRA/FOIRN, 1999), Niâpirikoli (Garnelo 2007), Ñapirikoli (Xavier, 2008), Napirikuri (Figueiredo, 2009), Yampiricuri (Luciano, 2011 : 121), etc. J'ai choisi l'une des graphies les plus simples, celle utilisée par Wright (1996).

deux principes : la distinction entre consanguins et affins et la différenciation entre les hommes et les femmes (*idem* : 234-235). Les héros mythiques y déterminent également la nature des rapports entre les êtres humains, les animaux et les esprits, ainsi que les conditions de reproduction de la société, notamment le mode de transmission des institutions sociales aux générations futures (Wright, 1996 : 68). Cette séquence est centrée sur le personnage de Kowai, fils de Yaperikuli et d'Amaru, la femme primordiale.

Figure ambiguë, Kowai est doté de pouvoirs à la fois créateurs et destructeurs. D'une part, sa naissance amorce le cycle de la reproduction (Wright, 1996 : 157). Kowai n'est pas le fruit d'une union sexuelle, il est conçu par la pensée et le savoir de Yaperikuli. Celui-ci consomme de l'*ipadu*¹⁶⁶ et envoie sa pensée à sa « tante »¹⁶⁷, Amaru, qui tombe alors enceinte. Amaru ne possédant pas de vagin, Yaperikuli s'empare d'un tronc de *pataud*¹⁶⁸ pour ouvrir dans son corps un passage à son fils. La naissance de Kowai déclenche alors l'expansion du monde. Ce personnage est en effet un être extraordinaire dont le corps, fait de « tous les éléments du monde » (*idem* : 68), émet des vrombissements et des chants qui font surgir les composantes de l'environnement dans lequel les humains vivront : fleuves, forêts, espèces animales et végétales, etc. C'est lui qui enseigne à l'humanité les rites post-natals et les rites d'initiation, ainsi que les cantiques magiques, appelés *kalidzamai*, qui leur sont associés. Au terme d'un de ces rites, il est tué par Yaperikuli qui le jette dans un brasier. Cet événement est à l'origine de l'apparition de certaines maladies et du *manhene*, source des affections considérées comme les plus graves par les Baniwa (Garnelo & Buchillet, 2006 : 235). Le terme *manhene* désigne à la fois un empoisonnement – qui peut être provoquée par un sort ou par l'absorption de plantes toxiques¹⁶⁹ – le poison lui-même, et les maux qu'il occasionne chez la victime.

D'autre part, la mort de Kowai fait surgir les plantes qui permettent de confectionner les flûtes sacrées utilisées pendant les rites d'initiation masculine, ainsi que les plantes médicinales, principale ressource thérapeutique des Baniwa (*ibid.*).

Selon Garnelo, le troisième cycle mythologique correspond à la domestication du feu et à la conquête d'artefacts magiques et technologiques, de plantes comestibles et d'ustensiles

¹⁶⁶ Feuilles de coca séchées et réduites en poudre. Utilisée en particulier par certaines catégories de spécialistes rituels, cette poudre, parfois mélangée à des cendres qui « servent de catalyseur de l'alcaloïde contenu dans les feuilles de coca, la cocaïne » est réputée renforcer l'endurance physique, la faculté de concentration, l'acuité de la pensée et la mémoire (Buchillet, 1987a, note de bas de page n°11).

¹⁶⁷ Wright note que le fait que Kowai soit issu d'une relation incestueuse n'est pas significatif dans le mythe de sa naissance. Les termes de parenté signalent dans cette séquence la proximité des protagonistes qui vivent encore dans un monde primordial pré-sexuel (1996 : 155).

¹⁶⁸ Palmier amazonien dont les fruits sont comestibles (*Oenocarpus bataua* ou *Jessenia bataua*).

¹⁶⁹ À propos des poisons végétaux utilisés par les Baniwa et de leur difficile identification, cf Wright (1996 : 220-221).

domestiques (*ibid.*). À titre d'exemple, nous pouvons citer le mythe de Kaali, qui, dans une de ses versions (ACIRA/ISA, 1999 : 112-114)¹⁷⁰, explique l'origine des aliments issus de la *roça* et en particulier du manioc. Poussé lui aussi dans un feu par l'un de ses fils, Kaali meurt brûlé et sa destruction génère l'apparition d'une *roça* opulente, couverte de plantes comestibles. Des restes de son corps enterrés dans le sol naissent les tubercules de manioc, qui alimenteront les humains.

Si, comme nous l'avons signalé, la plupart des Baniwa ignorent les détails de ces récits, certains protagonistes mythologiques demeurent des figures connues, jouant parfois un rôle dans les pratiques religieuses ou culturelles des membres du groupe établis en ville et dans les communautés périurbaines. À ce titre, ces personnages mythiques méritent que l'on s'attarde un instant sur leur nature et leurs caractéristiques.

Yaperikuli, nous l'avons vu, est une figure centrale de la cosmologie baniwa. En langue native, son nom signifie « Celui dans l'os » (*Ele dentro do osso*), en référence au matériau duquel il est né : l'os d'une personne démembrée, victime des animaux-esprits (Wright, 1996 : 56). Dans le mythe de sa naissance, il apparaît tout d'abord sous une forme plurielle, celle des Yaperikunai, incarnés par trois grillons, aussi appelés Hekwapinai, c'est à dire les « Gens Univers ». À travers l'analyse d'une des versions de cette histoire, Wright montre que Yaperikuli est doté d'une capacité illimitée à créer (*onificência*) et à se transformer lui-même, qu'il est omniscient, permanent, et transcendant (*idem* : 62-63).

Selon l'anthropologue, le cosmos baniwa peut être représenté comme un axe vertical reliant plusieurs mondes, de celui du soleil, au sommet, où siège Yaperikuli, au monde des morts et des esprits de la forêt (*idem*, 81-90). Responsable de « la forme et de l'essence » du monde, associé au plus haut niveau du cosmos, Yaperikuli est, pour Wright, « l'Être Suprême de la religion baniwa ». L'auteur le qualifie dans son dernier ouvrage, qui synthétise une grande partie de ses travaux sur le système baniwa préchrétien, tantôt de « déité », tantôt de « déité soleil », ou « dieu soleil » (2013). Sous l'influence du christianisme, Yaperikuli a parfois été, comme nous le verrons plus loin, associé au dieu chrétien ou au Christ. Cependant, dans sa version préchrétienne, il n'était pas l'objet d'un culte, si bien que nous préférons le désigner par le terme de « héros culturel », tel que l'a défini Métraux :

« Le Héros culturel ne fait pas l'objet d'un culte ; il est davantage un personnage mythique qu'une déité. Il est un transformateur par excellence, qui sillonna le territoire tribal en orchestrant toutes sortes de changements dans la nature. Il est

¹⁷⁰ Pour une étude plus approfondie de la symbolique de Kaali, figure représentée par un arbre géant, cf Wright (2013 : 168).

également un donneur d'ordres qui enseigna aux hommes comment vivre en société et comment obtenir les faveurs des êtres surnaturels. » (2013 [1946a] : 68).

Si Yaperikuli a conçu le monde, certaines activités plus spécifiques sont attribuées dans les mythes à des membres de sa famille. Les « Gens Univers » précédant la forme individuelle du créateur incluent les deux frères de Yaperikuli : Dzooli (ou Dzuliferi) et Eeri (parfois appelé Kuwaikaniri). Frère aîné de Yaperikuli, Dzooli est considéré comme le chaman primordial et le « maître »¹⁷¹ des plantes sacrées, utilisées pour acquérir des connaissances, soigner ou effectuer des rites propitiatoires et prophylactiques : le tabac, le *paricá*¹⁷² et le piment (Wright, 2005a : 171, 2013 : 177). La figure du frère cadet, Eeri, serait quant à elle associée à la première personne à succomber à la mort par empoisonnement (*manhene*), voire, plus largement à l'introduction de la mort dans le monde (Wright, 2013 : 130, 180).

Des figures féminines interviennent également dans ces épisodes liés à la création du monde. Les principales sont les Amaronai, filles d'Amaru, (Xavier, 2008 : 22) qui, suite à la mort de Kowai, s'emparent des flûtes sacrées, instruments symbolisant la connaissance, la reproduction sociale, mais aussi la richesse et les savoir-faire liés à la fabrication de toutes sortes d'outils et de marchandises. Dans la plupart des versions de ce mythe, Yaperikuli parvient à récupérer les flûtes après avoir poursuivi les Amaronai et cette lutte pour le contrôle des instruments sacrés aboutit à l'instauration de la domination masculine sur les femmes (Wright & Garnelo, 2001 : 274). Exilées hors du territoire baniwa par le héros créateur, les Amaronai se dispersent vers les quatre points cardinaux et deviennent les mères ancestrales des blancs, à qui elles enseignent le secret de la fabrication des biens industrialisés (*idem* : 275). Dans une version recueillie par Xavier, elles transmettent des richesses et « la connaissance de la fabrication de tout type de matériel et d'équipement qui existe aujourd'hui » aux blancs précisément parce qu'elles ont réussi à conserver les flûtes sacrées (*op. cit.* : 100-101).

Ces instruments, rappelons-le, ont été confectionnés à partir du corps de Kowai, détruit par le feu. Il semble que pour les narrateurs baniwa, les flûtes ne soient pas un simple symbole du héros mythique, au sens d'une représentation, mais qu'elles soient Kowai lui-même, comme le souligne Xavier (*idem* : 124). Fait de toutes les choses du monde (éléments naturels mais

¹⁷¹ Le terme, que l'on peut aussi traduire par « gardien », fait référence au contrôle que Dzooli exerce sur les plantes sacrées. Nous reviendrons ultérieurement sur cette notion, qui a une acception particulière chez les populations amérindiennes d'Amazonie (cf. Fausto, 2008).

¹⁷² Selon Wright, le « Pariká est une poudre cristalline faite de l'exsudat rouge sang de l'écorce interne des arbres *Virola theidora* et *Anandananthera peregrina* que l'on trouve dans la région du nord-ouest de l'Amazonie. Son principe actif est le DMT (dymethytriptamine). » (2013 : 26). Elle est consommée par inhalation.

aussi produits manufacturés, maladies, poison, etc.), le corps de Kowai est plein de trous et ses innombrables parties produisent chacune un son – tantôt présenté comme un bourdonnement, tantôt comme une mélodie ou un chant – différent. L'un des informateurs de l'anthropologue affirme que lorsqu'elles « chantent toutes ensemble, elles produisent le son puissant qui a créé le monde » (*idem* : 120). C'est ainsi que pendant les rites d'initiation, lorsque les hommes jouent ensemble des flûtes sacrées qui matérialisent les parties du corps de Kowai dans le monde humain, ils font sonner la « voix » du héros, et sont en quelque sorte investis de son pouvoir créateur.

Polymorphe et doté de nombreuses aptitudes, le personnage de Kowai est extrêmement complexe. Nous ne retiendrons ici que deux de ses caractéristiques. Tout d'abord, son rôle fondamental dans l'avènement d'une humanité capable de se reproduire sexuellement – la naissance de Kowai amorce le cycle de la reproduction sexuée – et socialement – l'instauration des rites d'initiation masculine et le legs des flûtes sacrées permettent de transmettre les règles de la vie en société aux nouvelles générations. Ensuite, son rôle ambigu de maître des maladies et du poison, des plantes médicinales et des incantations thérapeutiques et agressives (Garnelo & Buchillet, 2006 : 235). Ce statut fait de lui, à l'instar de Dzooli, un interlocuteur privilégié des chamans lorsqu'ils procèdent à des rites thérapeutiques.

Ces épisodes mythiques, et bien d'autres encore, tels ceux centrés sur la figure des Eeonai (« singes-tonnerre»), sur celle d'Omáwali (serpent primordial, « père » des serpents et des poissons, figure représentant le désordre et la sexualité débridée) ou sur celle d'Inyaimé (esprit des morts, parfois l'un des avatars démoniaques de Kowai), constituaient pour les Baniwa, avant l'introduction d'autres systèmes interprétatifs – en particulier du christianisme – par les blancs, une grille de lecture du monde social, mais aussi de l'environnement géographique. Avant de nous intéresser, à travers l'étude des rites de passage, à la façon dont la cosmologie s'articule aux pratiques sociales, nous verrons ainsi comment les récits mythiques des Baniwa s'inscrivent sur leur territoire, et plus largement, dans l'environnement du Haut Rio Negro.

Écologie symbolique

Comme nous l'avons mentionné dans la présentation générale, les modèles théoriques de l'animisme (Descola, 2005) et du perspectivisme (Viveiros de Castro, 1996, 2009) ne sont pas les plus adéquats pour appréhender les pratiques religieuses contemporaines des Baniwa

établis dans la zone urbaine. On peut en revanche leur trouver une application limitée dans le domaine des récits et des principes qui orientent traditionnellement les rapports à l'environnement. Il arrive en effet que certains de ces principes, tels que l'idée qu'il existe des lieux sacrés et que de nombreux être non-humains sont doués d'intention, soient encore évoqués ponctuellement par les Baniwa de São Gabriel et des villages périurbains, notamment lorsqu'il s'agit d'expliquer des maladies.

Tous les Baniwa ne s'accordent pas sur la localisation des sites sacrés ni ne leur associent une signification précise, mais l'idée que la géographie locale comporte des endroits « qu'il ne faut pas troubler »¹⁷³, est relativement répandue, y compris chez les indiens citadins.

Selon Wright, la « cartographie ethnographique » montre qu'il existe une vaste géographie sacrée s'étendant sur le territoire des Baniwa, des Coripaco et des Wakuenai, dans la région tri-frontalière Brésil-Colombie-Venezuela, consistant en « des lieux importants des traditions de création des Arawak septentrionaux » (*ibid.*). Outre l'expression « géographie sacrée », l'anthropologue emploie la notion de « *mythscape* » pour désigner cet ensemble de lieux, au sens d'un « vaste paysage doté de sites ayant à voir avec les traditions de création » (2013 : 210). Les lieux concernés, qui sont des monts et des collines, des formations rocheuses, des pierres ornées de pétroglyphes, des cours d'eau, des rapides, des lacs, des îles ou des grottes, portent en effet, d'après ses enquêtes hohodene, les traces de personnages et d'événements mythologiques.

Les principaux sont ceux qui sont associés à la création du monde et à l'origine des peuples. Pour les Hohodene, le centre de l'univers est situé à Hipana, rapides du fleuve Aiari au niveau desquels le village de Uaupui a été bâti. À la saison de la décrue, le fleuve dévoile des trous dans les roches de son lit qui, dans les mythes, correspondent aux cavités d'où ont émergé les ancêtres des différents peuples de la région. C'est du plus grand de ces trous, appelé « la marmite¹⁷⁴ du soleil » que Yaperikuli a fait surgir les premiers Hohodene. Dans certaines versions mythiques, l'endroit apparaît également comme le lieu de naissance de Kowai et des flûtes sacrées (ACIRA/FOIRN, 1999 : 82). Il semble que ce « centre du monde » soit aussi conçu comme un cordon ombilical reliant les mondes du bas, notamment Wapinakwa (« le lieu de nos os »), le monde des humains et les mondes célestes (Wright, 2013 : 109, 157).

¹⁷³ Interrogé par Xavier sur l'existence de lieux sacrés dans l'Içana, André Baniwa les décrit comme des résidences « d'êtres vivants, d'âmes principalement » susceptibles d'envoyer des maladies aux humains qui viennent les déranger. Ce sont également pour lui des lieux de reproduction des animaux. C'est pourquoi « il ne faut pas les troubler » (« *não pode mexer ali* ») (Xavier, 2008 : 19).

¹⁷⁴ « *Panela* » en portugais : littéralement, casserole. J'ai choisi de traduire le terme par « marmite » pour son double sens de récipient de cuisine et de « cavité circulaire creusée dans le lit rocheux d'un cours d'eau » (Trésor de la Langue Française Informatisé), phénomène géologique qui semble correspondre à la morphologie du lieu.

Cette représentation hohodene du cosmos ne fait cependant pas l'unanimité à l'échelle régionale. Pour les Baniwa¹⁷⁵ du haut cours du Rio Negro par exemple, le lieu d'émergence de l'humanité se trouverait sur le fleuve Cuiari (Vidal 1987 : 139, *apud* Wright, 2013 : 210), tandis que pour les Baniwa et les Coripaco du Haut Içana, le centre du monde serait la « Grande Cité » de Yaperikuli, un site de la rive gauche de l'*igarapé* Iauiali (Xavier 2008 : 88-89), ce qui révèle des visions ethnocentriques du paysage¹⁷⁶.

Wright recense, en sus de ces « centres du monde », de nombreux autres endroits associés à des épisodes mythologiques, comme par exemple le mont de Tunui¹⁷⁷, qui correspondrait au lieu d'origine des poissons (2013 : 209).

Quant à Xavier, qui a mené une recherche sur les pétroglyphes avant de s'intéresser à l'évangélisme des Coripaco, il a répertorié une douzaine de sites le long de l'Içana. Jusqu'à présent, les rares investigations en archéologie réalisées dans le Haut Rio Negro n'ont pas permis de dater les pétroglyphes¹⁷⁸ ni d'identifier leurs auteurs. L'anthropologue brésilien montre dans son mémoire que les Baniwa et les Coripaco rattachent généralement ces signes à Yaperikuli. Selon certains de ses informateurs, les spirales, les dessins géométriques et les figures zoo et anthropomorphiques gravés dans les roches de l'Içana ont été tracés par le héros créateur lorsqu'il poursuivait les Amaronai pour récupérer les flûtes sacrées (Xavier, 2008)¹⁷⁹. Cette interprétation, tout comme la kyrielle de figures et d'événements mythiques que l'enquête sur les pétroglyphes a fait resurgir de la mémoire des habitants du Haut Içana, font toutefois débat. Pour de nombreux *crentes*, ce sont des « choses du diable » dont il vaut mieux ne pas parler (*idem* : 103-104).

Cette grille de lecture du paysage fondée sur la mythologie est loin d'être propre aux Baniwa. En 1949, Métraux signalait que « Partout en Amérique du Sud, les objets et les phénomènes naturels sont personnifiés ou bien considérés comme les demeures ou les manifestations d'êtres surnaturels. » (2013 [1949] : 134). Concernant le nord-ouest amazonien,

¹⁷⁵ Les Baniwa sont un groupe de langue arawak du haut Guainía (*i. e.* haut cours du Rio Negro, situé à la frontière de la Colombie et du Venezuela) établi aux alentours de Maroa, une petite localité vénézuélienne (Wright, 2013 : 210).

¹⁷⁶ Les différents « centres du monde » sont en effet situés à proximité des lieux de résidence des groupes qui les considèrent comme tels.

¹⁷⁷ La communauté éponyme située au pied de ce mont, au niveau de rapides difficiles à franchir, est l'un des plus gros villages baniwa. Elle marque la frontière entre le Moyen et le Bas Içana.

¹⁷⁸ L'Içana n'est pas la seule zone riche en pétroglyphes : d'autres sites régionaux, notamment dans le Uaupés, présentent ces signes inscrits dans la roche (ISA/FOIRN, 2006 : 55).

¹⁷⁹ Au début du XX^{ème} siècle, les informateurs de Koch-Grünberg attribuent eux aussi les dessins à Yaperikuli (2005 [1909] : 223).

l'anthropologue suédois Århem a montré que le mode de subsistance des Makuna¹⁸⁰ reposait sur une « cosmologie convertie en écologie », c'est-à-dire sur une gestion des ressources naturelles inspirée de la mythologie. Il utilise ainsi le concept d'« écosmologie » (2001a : 214 ; 2001b : 270) pour désigner les « modèles cosmologiques – tels ceux des indigènes amazoniens – qui stipulent une relation étroite de continuité et de contiguïté entre le social et le naturel. » (2001b : 270-271). Descola a pour sa part employé l'expression de « socialisation symbolique de la nature » (1986) puis a élaboré le concept d'animisme¹⁸¹ pour désigner la façon dont les Achuar et d'autres populations amérindiennes se représentaient leur insertion dans leur environnement. Dans tous les cas, ces notions renvoient à des conceptions cosmologiques qui ne s'appliquent pas seulement au paysage, mais aussi à des phénomènes météorologiques, des objets, des animaux et des végétaux.

Chez les Baniwa, les anciens mythes font état d'une vision semblable de certains éléments non-humains, qui étaient considérés comme animés et doués d'intentions. Les orages sont par exemple traditionnellement associés aux Eemonai, les singes-tonnerre, ou aux chamans. Parfois conçus comme le signe du passage du chaman d'un monde à un autre (Wright, 2013 : 41), le tonnerre et les éclairs sont perçus de manière plus générale comme des indices d'une activité chamanique menaçante. Quant aux étoiles et aux arcs-en-ciel, ils sont réputés, respectivement, être susceptibles de causer des affections par l'envoi de fléchettes empoisonnées (Wright & Garnelo, 2001 : 277) et augurer la maladie¹⁸².

Parmi les animaux, certains sont liés à des figures mythologiques, tel le paresseux noir, associé à Kowai (Wright, 2013 : 189), ou les grands serpents, rattachés à Omáwali. Ces derniers ayant engendré, dans les mythes, les différentes espèces de poissons, ils sont considérés comme les « pères » et les « mères » des créatures aquatiques (Garnelo, 2007 : 198)¹⁸³. Plusieurs types d'animaux et de végétaux possèdent ainsi une sorte d'ancêtre responsable de la survie de leur espèce.

Très répandues chez les populations amérindiennes, ces figures tutélaires animales ou végétales sont aussi connues dans la littérature amazoniste sous le nom de « maîtres », la plus

¹⁸⁰ Groupe de langue tukano oriental de la zone du fleuve Pirá-Paraná, en Amazonie colombienne.

¹⁸¹ La notion d'animisme n'est pas nouvelle en anthropologie (songeons notamment à Tylor, l'un des pionniers de la discipline, qui l'emploie pour désigner le premier stade de la religion dans une perspective évolutionniste) mais Descola l'a enrichie en montrant que les Achuar et d'autres amérindiens ne se contentaient pas d'attribuer une « âme » à divers éléments de leur environnement mais leur imputaient aussi une sociabilité et des traits culturels semblables à ceux des humains (2005).

¹⁸² La connotation « malfaisante » de l'arc-en-ciel, qui est tenu pour responsable de maladies, est répandue chez de nombreuses populations amérindiennes d'Amérique du Sud (Lévi-Strauss, 1964 : 252).

¹⁸³ D'après Garnelo, les Baniwa classeraient ainsi les serpents et les poissons dans une même niche taxonomique (*ibid.*).

fameuse étant celle du « maître du gibier » (Descola, 2005 : 39). Métraux les définit comme des « gardiens » ou des « protecteurs surnaturels des espèces animales » et signale des cas dans des régions fort diverses de l'Amérique du Sud (*op. cit.* : 137). Pour Descola, les maîtres des animaux, « plus grands et plus beaux, [...] incarnent au mieux les caractéristiques de l'espèce qu'ils représentent et sont donc des interlocuteurs privilégiés des chasseurs qui les prient de bien vouloir leur concéder certains de leurs congénères. » (*ibid.*). Goulard indique que chez les Ticuna de l'Amazonie péruvienne¹⁸⁴, les « 'pères' forment une classe très commune [...] ; ils sont les essences des espèces animales qu'ils représentent, leurs configurations sont connues uniquement par les chamans qui entrent régulièrement en relation avec eux, ce qui n'empêche pas que certains Ticuna aient pu avoir un contact avec eux dans des circonstances spéciales » (2009 : 285-286). Plus récemment, Carlos Fausto a avancé que l'idée qui sous-tend la catégorie de maître est celle de la filiation adoptive car les êtres – humains ou non-humains – protégés par ce type d'entité sont généralement conçus comme ses « enfants » ou ses « animaux familiers » (2008)¹⁸⁵.

Chez les Baniwa, les maîtres des espèces animales et végétales coïncident parfois avec des figures mythologiques importantes, comme c'est le cas d'Omáwali, grand serpent mythique, « père des poissons » ou de Kaali qui, selon Wright, est le « 'Maître de la Terre', [...] le gardien de la subsistance des plantes de la terre, de la nourriture qui [assure] la survie de la société, des festivals d'échange et des offrandes de bière de manioc qui célèbrent la sociabilité entre consanguins et affins. » (2013 : 187). Dans les récits mythiques, la disparition de ce type d'entité apparaît comme un événement à double tranchant. Garnelo note ainsi au sujet d'Omáwali que la mort du grand serpent libère l'accès aux poissons pour les humains, mais représente dans le même temps une perte de la capacité reproductive de l'espèce (*op. cit.* : 201).

Dans les narrations mythiques, qu'ils soient des maîtres ou des spécimens ordinaires, les animaux sont présentés comme des êtres doués d'intention, qui mènent une vie sociale semblable à celle des indiens. La période durant laquelle les poissons se retrouvent pour se reproduire, appelée en portugais *piracema*, est par exemple considérée comme l'équivalent de la fête *podáali* (ou *dabucuri* en nheengatu), événement au cours duquel les créatures aquatiques dansent, chantent et partagent de la bière de manioc comme les humains (Garnelo, *idem* : 202). Les poissons sont également jugés capables de nuire aux êtres humains,

¹⁸⁴ Les Ticuna forment l'un des groupes indigènes les plus nombreux d'Amazonie. Ils sont établis dans la zone trifrontalière Brésil-Colombie-Pérou.

¹⁸⁵ Sur les formes de communication avec les esprits-maîtres, voir aussi Chaumeil (2010).

notamment en leur infligeant des maladies (*idem* : 196). À ce titre, leur capture et leur consommation sont traditionnellement encadrées par un ensemble de prescriptions visant à neutraliser leur pouvoir de nuisance.

Outre des animaux et plantes personnifiés, la cosmologie baniwa répertorie plusieurs sortes d'esprits capables de se manifester dans l'environnement sous diverses formes et d'interagir avec les humains, généralement en leur causant du tort. Les plus courants sont les *yoopinai*, esprits des forêts, de l'air et de l'eau, qui peuvent être incarnés par des plantes, des insectes ou d'autres animaux et dont le « chef » serait le lézard (Wright, 2013 : 290, 344). Selon Wright et Garnelo, ils demeurent en état de guerre latente contre les humains, et jouent le rôle de « censeurs sociaux », car « la non observance de règles d'hygiène traditionnelles, des pensées et des rêves libidineux, le manque de sobriété et d'application des restriction alimentaires, la désobéissance et la jalousie sont des comportements susceptibles de provoquer leur attaque. » (2001 : 277).

Ces conceptions de la géographie et des différents êtres qui peuplent l'environnement local peuvent aisément être qualifiés « d'animistes », au sens descolien. Avant l'avènement du mouvement évangélique, elles orientaient de nombreuses situations de la vie quotidienne (pratiques de la chasse et de la pêche, alimentation, comportement des femmes réglées, soins aux malades, etc.).

C'est cependant dans des moments exceptionnels, lors des grandes étapes de l'existence, que les fondements cosmologiques des pratiques sociales s'exprimaient de la manière la plus forte. Nous nous intéresserons donc dans la section suivante à grands trois moments du cycle de vie – la naissance, la puberté et la mort – et aux rites qui leurs sont associés.

Les rites de passage

Nous désignerons ces pratiques rituelles par l'expression conventionnelle de « rites de passage » qui, depuis Van Gennep (1981 [1909]), renvoie aux opérations par lesquelles on sépare des individus ou des groupes d'un statut pour les agréger à un autre. L'objectif n'étant pas ici de discuter la notion de rituel, sur laquelle nous reviendrons dans la seconde partie en étudiant les cérémonies évangéliques, j'ai en effet choisi de conserver la terminologie employée par les autres ethnographes du Haut Rio Negro¹⁸⁶.

¹⁸⁶ Voir par exemple Wright (1996 : 176, 2013 : 12, 21, 79) ou Hugh-Jones (2011 [1979] : 47, 181, 325).

Rites de naissance

Traditionnellement, la naissance d'un enfant ne fait pas l'objet d'un rite unique, qui se déroulerait au moment de l'accouchement par exemple, mais de plusieurs dispositifs préventifs, dont le plus important est la récitation d'incantations *kalidzamai*.

Durant la grossesse, il semble que les femmes ne soient pas soumises à des restrictions particulières. Selon Koch-Grünberg, qui s'appuie sur des informations collectées auprès d'un chef hohodene, Mandú¹⁸⁷, elles peuvent en effet manger de tout pendant cette période (2005 [1909] : 204). La naissance se déroule ensuite dans la forêt (Wright, 1996 : 261) ou dans la *maloca*, que les hommes quittent lorsque l'heure de l'accouchement approche (Koch-Grünberg, *ibid.*). Dans le second cas, la parturiente est allongée dans son hamac et le coin qu'elle occupe dans l'habitation collective est isolé des regards par un treillis de feuilles de palmier *paxiuba*¹⁸⁸. Au sujet de l'accouchement lui-même, l'ethnologue allemand se contente de noter que « toutes les femmes sont réunies autour de [la parturiente] et l'aident à accoucher » (*ibid.*). La pauvreté de la description s'explique sans doute par le manque de familiarité de son informateur avec un évènement qui ne concerne que les femmes. Signalons cependant qu'un accouchement difficile peut entraîner l'intervention d'un spécialiste rituel, qui énoncera des formules pour permettre la venue au monde de l'enfant (Wright, 1993 : 5). Chez les Desana, ce type d'incantations est récité en silence au-dessus d'une substance visqueuse préparée à partir du suc de certains fruits qui, une fois ingérée par la patiente, est censé lubrifier la matrice maternelle et faciliter l'accouchement (Buchillet, 1987a : 10).

Après la naissance, le placenta et le cordon ombilical sont enterrés sur le lieu de l'évènement et la jeune mère reste enfermée cinq jours avec le nouveau-né, en compagnie de son mari. Le couple ne doit pas se laver ni travailler et n'est autorisé à manger que du *beiju* et du piment, sous peine de porter préjudice à l'enfant (Koch-Grünberg, *ibid.*). Cette période de réclusion incluant l'observance d'interdits par le père aussi bien que par la mère est connu dans la littérature ethnographique sous le nom de couvade¹⁸⁹. C'est, selon Métraux, un phénomène extrêmement répandu en Amérique du Sud où, « dans la plupart des tribus tropicales, les deux parents s'abstiennent de manger certains aliments, généralement de la chair animale » (2013 [1949] : 325). Au terme de la période d'isolement, un spécialiste rituel – dans le récit recueilli

¹⁸⁷ Mandú est un « *tuxaua* » ou chef de village que Koch-Grünberg rencontre lors de son périple sur le fleuve Aiari en 1904 ou 1905. Je le distingue de son homonyme Mandu, chaman baniwa lui aussi originaire de l'Aiari, en écrivant son prénom avec un accent, comme le fait l'explorateur allemand (Mandu est le diminutif de Manuel, prénom relativement courant en portugais).

¹⁸⁸ *Iriartea* sp.

¹⁸⁹ Voir à ce sujet Métraux (2013 : 325-334), Menget (1979) ou, plus récemment, les contributions de plusieurs chercheurs réunies par Philippe Erikson dans un ouvrage publié en hommage à Patrick Menget (Erikson, 2016).

par Koch-Grünberg, il s'agit du père de l'époux – entonne un long chant *kalidzamai* destiné à protéger le nouveau-né et sa famille des esprits de la forêt, de la terre, de l'eau et de l'air, ainsi que du danger que représentent certains aliments, notamment le poisson et le gibier (Wright, 1993 : 7). Ce type d'incantation, accompagnée de fumigations de tabac, se présente sous la forme d'une énumération des noms d'esprits et d'éléments potentiellement dangereux, qu'il s'agit de « chasser » des lieux fréquentés par la famille : du hamac où la mère est étendue, de la *roça* où elle emmènera son enfant, de la rivière où la famille se baignera et de l'environnement forestier où le père ira en quête de nourriture (*ibid.*). De la même manière, le spécialiste rituel nomme les espèces comestibles afin de neutraliser leurs propriétés nocives. L'odeur prononcée du poisson cru ou mal cuit, appelée « *pitiu* », est par exemple associée à Omáwali (Garnelo & Buchillet, 2006 : 239) et considérée comme une source de maladie si elle n'est pas correctement éliminée par le nettoyage soigneux et la cuisson prolongée des prises de pêche. Dans les chants *kalidzamai*, la « neutralisation » des qualités néfastes des aliments s'effectue par le biais de l'évocation du piment, dont la saveur piquante est assimilée à la cuisson par le feu¹⁹⁰.

Selon Wright, l'ensemble de chants postnatals *kalidzmai* le plus élaboré est focalisé sur les poissons et leur ancêtre mythique, l'anaconda Omáwali (Wright, *op. cit.*). C'est en effet aux espèces aquatiques que sont attribuées les problèmes de santé liés à la fécondité et à la reproduction telles que les malformations congénitales de l'enfant, les complications de l'accouchement, les douleurs menstruelles, la stérilité, les fausses couches, ou encore l'insuffisance de lait maternel (Wright, 1993-1994 : 43 ; Garnelo & Buchillet, *op. cit.*).

Une fois les *kalidzmai* proférés, les parents sont autorisés à reprendre leurs activités quotidiennes et à s'alimenter normalement. Leur réclusion prend fin avec le premier bain du nouveau-né.

Selon Koch-Grünberg, c'est également à ce moment-là que l'enfant reçoit un nom, qui lui est attribué par son grand-père paternel. Lorsque l'ethnologue allemand parcourt la région de l'Içana au début du XX^{ème} siècle, les gens qu'il rencontre portent déjà des noms chrétiens, qu'ils « reçoivent lors d'une visite occasionnelle des négociants ou durant leur travail dans les exploitations de caoutchouc » (*op. cit.* : 205). Ils possèdent néanmoins, dans le même temps, des noms indigènes qui, pour la plupart, font référence à des animaux. Koch-Grünberg évoque ainsi un certain Gregório, dont le nom indien est *Utsoli* (vautour), ou un enfant appelé José Manuel, qui ne répondait qu'au nom de *Máderi* (écureuil) (*ibid.*).

¹⁹⁰ Il semble que le spécialiste rituel ne se contente pas de mentionner le piment dans ses chants mais l'utilise aussi concrètement, en l'administrant à la famille à la fin du rituel (Wright, 1993-1994 : 9).

Chez les Baniwa comme chez d'autres populations du Haut Rio Negro¹⁹¹, les rites de naissance constituent ainsi des actions préventives visant à protéger l'enfant et ses parents des affections provoquées par diverses entités hostiles de l'environnement. Ils incluent une période de réclusion, des restrictions alimentaires, et surtout, des incantations récitées par un spécialiste, les *kalidzamai*. L'efficacité des *kalidzamai* repose sur la capacité de l'officiant à énumérer les sources des affections potentielles et à les neutraliser verbalement, en énonçant des actions agressives. Il s'agit par exemple dans les chants de « tuer avec le piment » ou de « couper les têtes » des entités tenues pour responsables des maux (Wright, 1993 : 9). Les entités incriminées correspondent généralement à des espèces animales¹⁹², qu'il convient de citer dans un ordre déterminé, en fonction des catégories auxquelles elles appartiennent (*ibid.*). La taxonomie baniwa des maladies, de la faune et de la flore s'appuyant en grande partie sur la cosmologie, l'ensemble du processus suppose une connaissance approfondie des mythes.

Le rituel d'initiation masculine Kowai ou Jurupari

Comme nous l'avons mentionné dans la présentation générale, le rite d'initiation masculine « Kowai » fait partie d'un complexe rituel plus connu sous le nom de « Jurupari » ou « Yurupari »¹⁹³ largement répandu dans le nord-ouest amazonien¹⁹⁴ et dont l'origine est attribuée aux groupes arawak (Carvalho, 1981 : 22 ; Chaumeil, 1997 : 99). À l'instar d'autres « cultes » secrets masculins amplement diffusés parmi les groupes indigènes des basses terres de l'Amérique du Sud, il est centré sur l'usage d'instruments de musique dont la vue est interdite aux femmes et aux enfants (Hugh-Jones, 2011 [1979] : 32). Considéré comme les « [fêtes] les plus spectaculaires de toutes celles organisées par les tribus amazoniennes » (Métraux, 2013 [1949] : 154), ou comme « le plus sacré » des rites des Baniwa et des autres peuples du Haut Rio Negro (Luciano, 2011 : 121 ; Wright, 2013 : 11), ce complexe cérémoniel a été abondamment commenté dans la littérature ethnographique¹⁹⁵.

¹⁹¹ Des rites de naissance similaires ont été observés par exemple chez les Desana par Buchillet (1987a : 10-14).

¹⁹² Dans l'un des *kalidzamai* qu'il a recueilli, Wright a recensé pas moins de 65 noms d'espèces (*ibid.*).

¹⁹³ Le terme Yurupari vient de la *lingua geral* (Reichel-Dolmatoff, 1973 : 196). Selon Métraux, « son nom a servi à désigner toutes sortes de démons et d'esprits vénérés ou redoutés par un grand nombre de tribus non-tupí des Guyanes et de l'Amazonie » (2013 [1949] : 140).

¹⁹⁴ Selon Chaumeil, son aire de distribution « se concentre aujourd'hui dans l'ouest amazonien, le moyen Orénoque et le Brésil central (région du haut-Xingu notamment). Elle s'étendait autrefois le long de l'Amazonie, dans les llanos de Colombie et dans la vaste région allant du Purus aux savanes de Mojos. » (1997 : 97).

¹⁹⁵ À titre d'exemple, voici quelques auteurs qui se sont penchés sur différentes facettes du Jurupari : Stradelli (1890), Koch-Grünberg (2005 [1909] : 207-211), Métraux (2013 [1949] : 154-155), Galvão (1959 : 45-51), Reichel-Dolmatoff (1973 : 197-202, 1996), Hugh-Jones S. (2011 [1979]), Hugh-Jones C. (2011 [1979]), Journet,

La difficulté des auteurs à s'accorder sur la signification du Jurupari tient sans doute en partie à la polysémie du terme. Celui-ci désigne en effet à la fois un ensemble d'instruments de musique, les entités qu'ils représentent et la cérémonie elle-même.

Les instruments concernés sont des flûtes, des trompettes, parfois des rhombes, joués exclusivement par des hommes dans des contextes rituels. Lorsqu'ils ne sont pas utilisés, ils sont enterrés dans le lit d'une rivière, tant pour les soustraire aux regards indiscrets que pour préserver leurs qualités musicales. Leur vue est strictement interdite aux non-initiés et plus particulièrement aux femmes, sous peine de mort ou de maladie grave. C'est ainsi que dès qu'elles perçoivent le son des instruments sacrés, les femmes se précipitent vers des cachettes, d'où elles ne sortent que lorsque le rituel prend fin.

Les figures représentées par ces instruments sont selon Jean-Pierre Chaumeil des « entités ancestrales (mythiques ou claniques) ou non-humaines (esprit-oiseau par exemple) dont ils incarnent la voix et les os, parfois une partie du corps » (1997 : 97). Effectivement, Jurupari peut faire référence au héros mythique détruit par le feu (Kowai chez les Baniwa), mais aussi à des animaux ou ancêtres. Dans le premier cas, les flûtes matérialisent les différentes parties du corps du personnage. Dans le second, elles sont associées à des animaux (grenouilles, poissons, oiseaux, agoutis, etc.) qui eux-mêmes se rapporteraient aux ancêtres des différents clans (Journet, 1995 : 51). Paulo Maia Figueiredo, qui a mené une enquête ethnographique auprès des Baré du haut cours du Rio Negro, peuple voisin des Baniwa, indique que dans ce groupe, les instruments sont désignés par le terme de *xerimbabos*, c'est-à-dire « animaux familiers ». Lors de leur utilisation, certains, considérés comme solitaires, sont utilisés seuls, d'autres sont convoqués par deux, l'une des flûtes représentant un spécimen femelle, l'autre un mâle. Ils sont tantôt appelés Jurupari, tantôt « bêtes », « animaux familiers » ou « ancêtres ». De fait, les différentes conceptions des flûtes ne s'excluent pas mutuellement. Figueiredo note ainsi que la flûte *Abu*, qui représente une grenouille, est aussi considérée comme le « bâton » de Jurupari, c'est-à-dire son pénis ou son os (2009 : 121). Dans son étude sur les pétroglyphes de l'Içana, Xavier observe un phénomène similaire, à savoir que les dessins gravés dans la roche font l'objet de lectures multiples. Il constate en effet que certains pétroglyphes figurent, pour ses informateurs, à la fois un animal, tel le crapaud Moolito, et une flûte Kowai. Cette ambiguïté pourrait être destinée à confondre les néophytes qui, induits en erreur par un dessin évoquant un batracien, seraient incapables d'y voir Kowai (2008 : 65),

(1995 : 50-52), Chaumeil (1997), Karadimas (2007 & 2008), Figueiredo (2009), Wright (1993, 1996 : 176-194, 1998, 2012, 2013 : 247-276).

tout en fonctionnant pour les initiés comme une sorte d'activateur de mémoire, permettant de relier le signe à des mythes et des connaissances légués par Yaperikuli (*idem* : 111-112). Cependant, dans le cas des flûtes Kowai, la désignation de chaque instrument par une espèce animale semble moins être un leurre à destination des non-initiés qu'une façon d'exprimer certains principes claniques et généalogiques (Journet, *op. cit.*).

En tant que rituel, le Jurupari est une cérémonie dont l'évènement central est la révélation des flûtes aux jeunes hommes. Il se déroule sur plusieurs jours et inclut différentes étapes¹⁹⁶. Le rite, qui marque le passage à l'âge adulte, n'est pas toujours réalisé au moment de la puberté. Métraux signale par exemple que chez les Cubeo, l'âge des initiés variait de 6 à 16 ans (2013 [1949] : 354). L'évènement requérant d'importants préparatifs, il est probable que les officiants attendent de disposer d'un nombre suffisant de candidats pour l'organiser.

Comme le *podáali* ou *dabucuri* dont il est une variante, le Jurupari comporte une phase d'approvisionnement en fruits de saison et autres denrées qui seront échangées et consommées pendant les festivités. Les hommes se rendent en forêt pour pêcher, chasser et collecter des produits sylvestres tandis que les femmes s'affairent au village à la préparation de farine de manioc, de *beiju* et de *caxiri*. Cette étape s'accompagne pour les candidats à l'initiation d'une période de réclusion d'environ un mois et de l'observance d'un comportement ascétique.

Selon Wright, la cérémonie elle-même, qui consiste à « recréer » le premier rite d'initiation réalisé par Kowai, fait intervenir trois ou quatre spécialistes rituels (un maître et ses accompagnateurs) (1996 : 178). Au terme de la réclusion des candidats, ils se réunissent avec ces derniers dans « la maison du rituel » (historiquement, la *maloca*) et entonnent des chants *kalidzamai* durant toute une nuit, après avoir placé devant eux du tabac et du piment, qui sont considéré comme des plantes sacrées.

L'anthropologue ne précise pas à quel moment les flûtes sont exhumées du lit du fleuve et montrées pour la première fois aux jeunes hommes. Si l'on s'en tient aux observations de Hugh-Jones chez les Barasana, celles-ci sont dévoilées aux candidats dans la *maloca*, à l'issue du second jour du rituel (2011 [1979] : 121). Figueiredo décrit en revanche un évènement qui se produit en forêt, à l'écart des lieux d'habitation, et constate que cette séquence fait l'objet d'une savante mise en scène par les initiateurs (2009 : 87-89)¹⁹⁷. Selon lui, après avoir

¹⁹⁶ Pour une description détaillée de ces étapes chez les Barasana, cf. Hugh-Jones (2011 [1979] : 110-149).

¹⁹⁷ Les observations de Figueiredo (2009) sont réalisées dans un contexte très différent de celui auquel était confronté Hugh-Jones puisqu'elles ont été menées beaucoup plus récemment, en 2007, au sein d'un groupe

familiarisé les novices au son d'une ou deux flûtes durant les travaux de collecte de fruit de la forêt, les responsables du rituel les réunissent et leur demandent de patienter dos à eux, en silence. Ils se munissent entre temps de l'ensemble des instruments sacrés et, en un parfait accord, les font résonner subitement en direction du groupe d'initiés, qui s'en trouvent abasourdis. Une fois passée la stupeur de la découverte des flûtes, les objets sont présentés aux jeunes hommes, qui sont invités à en jouer pour la première fois (2009 : 88-90). L'ensemble du groupe revient ensuite vers le village en faisant sonner la « voix » de Jurupari. Quoi qu'il en soit, les femmes sont toujours tenues éloignées de l'opération : si les hommes occupent la *maloca*, elles s'enfuient dans la forêt avec les enfants pour ne pas voir les instruments sacrés (Reichel-Dolmatoff, 1973 : 199, Hugh-Jones, *op. cit.* : 114), et s'ils investissent la place du village, comme dans le cas décrit par Figueiredo, elles s'enferment dans un bâtiment.

Selon Wright, pendant que les spécialistes rituels entonnent des chants *kalidzamai*, les hommes initiés jouent des flûtes sacrées en dansant autour du centre de la *maloca*. Ces séquences alternent avec des moments de conversation et de consommation de *caxiri* (1996 : 178). Chez les Barasana, les participants consomment également plusieurs produits psychoactifs tels que la poudre de coca, le « *rapé* »¹⁹⁸ et le « *yagé* »¹⁹⁹ (ceux-ci sont connus du côté brésilien de la frontière sous le nom d'*ipadu*, *paricá* et *caapi*, respectivement).

Lorsque tous les *kalidzamai* appropriés ont été récités²⁰⁰, les jeunes hommes reçoivent des « conseils » de la part de leurs aînés et sont soumis à des épreuves. Les « conseils » forment un bagage de connaissances destiné à assurer leur réussite sociale en tant qu'adultes. Wright qui, rappelons-le, a travaillé essentiellement auprès des membres de la phratrie Hohodene – résume la teneur des savoirs transmis aux garçons comme suit :

« Le contenu des lois pour les Hohodene est à peu près le même que pour les Wakuenai et les Kuripako : Ne révèle jamais l'apparence des instruments, car cela entraînera la mort ; vis et travaille en harmonie ; traite bien [les membres de] ta famille (c'est-à-dire la communauté ou plusieurs communautés d'un même *sib*) et donne-leur à manger. Ne plaisante jamais avec le *manhene* ; c'est mal et ça tue. Obéis à tout ce que tes aînés te demandent. » (2013 : 270).

réputé « acculturé » et dépourvu de *pajés*, chez qui le rituel Jurupari était – tout au moins officiellement – tombé en désuétude. Le rituel auquel assiste Figueiredo est en outre organisé à sa demande et l'ethnographe brésilien se fait lui-même initier.

¹⁹⁸ Poudre à priser préparée à partir de tabac ou d'autres plantes.

¹⁹⁹ Le *yagé* est un breuvage préparé à partir de la liane *Banisteriopsis caapi*. Dans les pays hispanophones, on parle de « *yagé* » ou « d'*ayahuasca* ». Du côté brésilien de la frontière, les indiens utilisent le terme « *caapi* ».

²⁰⁰ Pour une analyse de ces chants, cf. Wright (1996 : 180-197). Ces incantations visent entre autres à « 'faire descendre' Kowai de l'Autre Monde » (Wright, 2013 : 248).

Une fois ces recommandations énoncées, les organisateurs donnent aux initiés un morceau de *beiju* trempé dans du piment, qu'ils doivent ingérer en restant impassibles, puis les soumettent à l'épreuve de l'*adabí*, un rite de flagellation.

Le terme *adabí* désigne « une sorte de fouet taillé dans une liane d'environ deux centimètres de diamètre et de près d'un mètre de long. [...] Après avoir été taillé, tout le corps de l'*adabí*, à l'exception du manche, est couvert de fils de tucum [une fibre de palmier]. » (Figueiredo, *op. cit.* : 87). La « raclée » (*surra*) d'*adabí* n'est pas réservée aux candidats à l'initiation : Hugh-Jones mentionne que chez les Barasana, on commence par fouetter les participants les plus jeunes, puis les chamans se font eux-mêmes flageller par d'autres hommes âgés (*op. cit.* : 123). Au cours du rituel contemporain observé par Figueiredo chez les Baré, les femmes ont ouvert une des sessions d'*adabí* en « défiant » les hommes (*op. cit.* : 103). L'anthropologue baniwa Luciano affirme quant à lui que la flagellation se pratique principalement entre affins (2011 : 122). En dépit de ces variations, le geste et sa signification semblent les mêmes pour tous les groupes : l'épreuve consiste à recevoir stoïquement un coup de fouet dans le dos, bras levés, et a vocation à ôter la paresse et « faire grandir » ceux qui s'y soumettent. Hugh-Jones note qu'autrefois, les jeunes hommes étaient tenus en position horizontale par les mains et par les pieds et qu'ils étaient littéralement « étirés » pendant qu'on leur administrait les coups (*op. cit.* : 271). Idéalement, les coups doivent être donnés avec force, de façon à bien faire claquer le fouet sur le dos et à laisser une marque sur la peau. Selon Wright, les épreuves qui accompagnent les chants *kalidzamai* et les discours rituels « laissent ainsi des marques indélébiles sur les initiés pour qu'ils se souviennent de cela pendant le restant de leur vie » (1996 : 179).

L'anthropologue étatsunien, qui a étudié de façon approfondie les mythes associés au rituel Kowai (1996, 2013), ne donne pas davantage de précisions sur le déroulement de la cérémonie elle-même. D'après Hugh-Jones, chez les Barasana, le rituel se termine par un repas durant lequel les participants masculins ingèrent de petites portions de nourriture « bénites » par des chamans. Après cette réfection, les flûtes sacrées sont enveloppées dans des feuilles fraîches et remisées dans un cours d'eau. La *maloca* est soigneusement nettoyée pour qu'il ne reste aucune trace de la cérémonie (*op. cit.* : 126-127). Les initiés, qui ont été oints d'une teinture noire des pieds à la tête au cours de la cérémonie (*id.* : 117), devront continuer à vivre à l'écart des femmes et à respecter certaines restrictions alimentaires pendant encore un mois. La fin de cette période coïncide avec la disparition de toute trace de teinture sur leur corps (*id.* : 127).

Comme le notait déjà Reichel-Dolmatoff en 1973, le rite de Jurupari a fait l'objet de nombreuses interprétations, tant de la part des ethnologues, voyageurs et missionnaires que des indiens eux-mêmes. Il relève ainsi que « pour divers auteurs, le *yuruparí* est la commémoration d'un héros culturel ou bien un rite de fertilité ou encore, une orgie diabolique et même, une légende romantique pleine de poésie. » (1973 : 201). Lui-même décèle dans le Jurupari pratiqué par les indiens Desana de multiples références érotiques et soutient que le rite est une cérémonie destinée avant tout à garantir la prohibition de l'inceste. Elle ordonnerait symboliquement les rapports de genre entre les membres du groupe en signalant les catégories de partenaires autorisés par la société, assurant de la sorte le maintien de l'exogamie (*op. cit.*). Sans trancher cette dernière question, nous pouvons aisément souscrire à l'idée selon laquelle le Jurupari organise les relations entre les hommes et les femmes. Le mythe de Kowai, qui fait état d'une guerre entre les deux sexes pour la possession des flûtes – considérés comme des instruments de pouvoir et de connaissance – et l'exclusion formelle des femmes de la manipulation des objets sacrés invitent plus précisément à une lecture du rite en termes de rapports de pouvoir. Si plusieurs auteurs ont envisagés la cérémonie comme une expression de la domination masculine²⁰¹, je retiendrai ici l'idée de Hugh-Jones selon laquelle le Jurupari est destiné à « exprimer et renforcer une division fondamentale entre les sexes qui sous-tend presque tous les aspects de la société. » (*op. cit.* : 32-33) et la compléterai par quelques données supplémentaires tirées du travail de Wright.

En sus d'être un instrument de reproduction de la division sexuelle et de transmission de normes morales (« vivre et travailler en harmonie », « bien traiter les membres de sa famille », « leur donner à manger », « ne pas plaisanter avec le *manhene* », qui est une source de malheur), le Jurupari permet selon l'auteur étatsunien de transmettre des savoirs cosmologiques. Wright indique en effet que les organisateurs du rituel dévoilent aux initiés des connaissances relatives à la configuration de « l'Autre Monde » (Wright, 2013 : 247), celui où siègent les esprits et les grandes figures de la cosmologie baniwa. De ce point de vue, la transmission « du pouvoir et du savoir des générations des pères et des grands-pères à celles des fils ou des petits-fils » possède des points communs avec la formation chamanique (*ibid.*).

²⁰¹ Voir par exemple Reichel-Dolmatoff (1996 : 268). Cette interprétation a été discutée par Karadimas (2008 : 127), Journet (2009) ou encore Chaumeil & Hill (2011).

Le rituel d'initiation féminine

Le rite d'initiation féminine ne porte pas, à ma connaissance, de nom spécifique ni n'est aussi fortement associé à une figure mythologique que le rituel Kowai/Jurupari. En *língua geral*, c'est le terme *kariamã* qui est employé mais il désigne aussi bien l'initiation féminine que masculine.

Chez les Baniwa, il se déroule au moment des premières règles des jeunes filles et consiste en une période de réclusion et de jeûne clôturé par une cérémonie publique²⁰². Koch-Grünberg, qui s'appuie sur le témoignage d'un informateur de l'Aiari, relate que lors des premières menstruations d'une adolescente, toute sa chevelure était coupée et son dos peint au genipa. Une première fête de *caxiri* était réalisée et jusqu'aux règles suivantes, la jeune fille était soumise à des restrictions alimentaires. L'échéance atteinte, le père entonnait « un long chant [...], en récitant tous les noms des animaux », c'est-à-dire, vraisemblablement, une incantation *kalidzamai*. Une grande casserole de nourriture était ensuite présentée à l'initiée, dont le corps était à nouveau peint, et une nouvelle fête incluant danses et tournées de *caxiri* avait lieu (2005 [1909] : 203-204). Galvão, qui a assisté à un *kariamã* sur le bas Içana fournit des détails complémentaires au sujet du rite de clôture. Les aliments présentés à la jeune fille sont selon lui préalablement « bénis » par un *pajé*. L'une des tantes de l'initiée profère une longue exhortation pour l'inciter « à ne pas paresser, à faire une *roça* et du *beiju*, en somme à réaliser toutes les tâches d'une femme adulte » (1959 : 50). Après que la jeune fille a consommé la nourriture bénite, les participants qui, dans le cas étudié, sont tous les habitants du village, se livrent à une séance de flagellation.

Luciano mentionne que le rite comporte également une mise à l'épreuve de l'initiée, qui durant la cérémonie finale, doit conserver dans sa bouche un grand piment cuit extrêmement fort, sans gémir ni pleurer, tandis que ses aînés lui prodiguent des recommandations pour bien vivre avec sa famille et sa communauté (2011 : 123). L'anthropologue baniwa met en avant les recommandations morales qui sont prodiguées aux adolescentes, à qui les « responsables de leur éducation profèrent de longs conseils et orientations morales et éthiques qui les accompagneront pour le reste de leur vie » (*idem* : 122). Wright rapporte à ce propos que les organisateurs du rituel encouragent les jeunes filles à « ne dépendre de personne », ce qui

²⁰² Les femmes sont ensuite censées respecter certains interdits à chaque fois qu'elles ont leurs règles. Elles doivent notamment éviter les bains de fleuve. La symbolique qui entoure les menstruations chez les indiens du Haut Rio Negro est complexe mais globalement, les restrictions imposées aux femmes réglées sont justifiées par la dangerosité du sang menstruel (une substance associée au poison) et par le fait que le corps d'une femme qui a ses règles est « ouvert » et donc vulnérable aux attaques des esprits (Hugh-Jones C., 2011 : 179-185 ; Hugh-Jones S., 2011 : 178-185 ; Lasmar, 2002 : 99 ; Wright, 2013 : 65-66).

s'expliquerait par le fait que les initiées sont vouées à se marier et à quitter leur foyer pour s'établir dans le village de leur mari et vivre avec leur belle-famille (2012 : 164).

Goulard, qui a travaillé auprès des Ticuna de l'Amazonie péruvienne, constate que dans cette société, la célébration de la puberté féminine est le rituel qui est actuellement le plus pratiqué (2009 : 154). Parmi les Baniwa, il semble qu'il se soit aussi davantage maintenu que le rite d'initiation masculine. Au cours de mon enquête, plusieurs femmes baniwa, dont Braulina et Cláudia (la sœur cadette et la femme d'André Baniwa, respectivement), qui sont évangéliques, m'ont en effet confié qu'elles avaient été soumises à une initiation dans leur jeunesse. Selon Braulina, « ce n'était plus comme autrefois », mais la jeune fille a tout de même passé dix jours recluse « en ne parlant qu'avec des femmes » au moment de ses premières règles, à l'âge de onze ans. Elle relate qu'au terme de la période de réclusion son père, Fernando, a « béni » (*i. e.* proféré une incantation chamanique sur) de la nourriture qu'elle devait ingérer. Cette nourriture qui, selon elle, est « généralement de la *quiampira* de poisson », doit être consommée « devant toute la famille ». Elle ajoute qu'elle a reçu des conseils de la part de sa mère et de sa grande-tante « pour savoir qu'à partir de là, tu deviens une femme [...], tu dois être responsable, tu dois mener ta vie conformément aux coutumes de la communauté ». Cláudia m'a pour sa part détaillé les conseils donnés aux jeunes filles de la façon suivante :

« [Les conseils sont donnés à la jeune fille] pour qu'elle apprenne... – parce que lorsqu'une personne arrive à la maison, elle doit lui offrir quelque chose à boire, si elle a de la nourriture, elle doit lui en offrir [...]. Si [son mari] est parti tôt de la maison, il n'a rien pris, elle doit lui offrir quelque chose [...]. Pour ne pas laisser son mari avoir faim, pour lui faire à manger, bien s'occuper de lui. Pour aller à la *roça*, ne pas laisser s'épuiser [les réserves] de farine. »

Les recommandations que les deux femmes ont reçues concernent ainsi essentiellement le comportement qu'elles doivent adopter en société : « être responsable », respecter les règles de vie communautaire, assurer un approvisionnement régulier en farine de manioc et autres produits de la *roça*, et prendre soin de ses proches en les nourrissant. Dans la mesure où ces pratiques et ces valeurs n'entrent pas en conflit avec les principes évangéliques, il n'est pas surprenant que ces aspects du rite d'initiation féminine aient pu se maintenir chez certaines familles *crentes*. De façon plus générale, le rite, moins spectaculaire et moins explicitement lié à des entités de la cosmologie native, a sans doute été moins vivement réprimé que le rituel Kowai.

Les rites d'initiation baniwa, qui diffèrent peu de ceux pratiqués par les autres « indiens des fleuves » du nord-ouest amazonien, consistent donc en des cérémonies collectives précédées pour les initiés par une période d'ascèse se déroulant en forêt pour les hommes, dans l'espace domestique pour les femmes. Ils comportent des épreuves telles que la flagellation et la mastication de piment qui visent à développer « la patience et l'autocontrôle » (Luciano, *idem* : 123) des jeunes, mais aussi à graver dans leur mémoire les recommandations que leur prodiguent leurs aînés. Ces conseils sont principalement d'ordre moral : il s'agit d'inculquer aux initiés les règles de bonne conduite garantes de l'harmonie conjugale, familiale et communautaire, des règles qu'ils seront tenus de transmettre à leur tour à leurs enfants.

Enfin, les deux rites font intervenir plusieurs éléments cosmologiques. Les flûtes sacrées – dans le cas de la cérémonie masculine – qui incarnent le héros créateur Kowai dans le monde des humains, les incantations *kalidzamai*, qui servent à prémunir les initiés contre divers dangers mais aussi la mythologie au sens large, dont certains épisodes sont mobilisés pour justifier les règles sociales imposées aux jeunes.

L'interprétation de la mort et les rites funéraires

Dans un « Essai de mythologie comparée » datant de 1948, Métraux avance que « Le concept de mort naturelle semble avoir été étranger à la plupart des tribus sud-américaines : la sorcellerie est tenue pour responsable des décès et de tous les malheurs qui affectent les humains » (2013 [1948] : 38). Sans nous prononcer de façon aussi catégorique sur la conception préchrétienne de la mort chez les Baniwa, nous pouvons noter que l'imputation de ce phénomène à un acte sorcellaire est extrêmement courante dans ce groupe. Les Baniwa incriminent plus particulièrement le *manhene*, poison supposément administré aux victimes par de mystérieux assassins²⁰³. Wright affirme ainsi que « Pour tous les Baniwa, le *manhene* est la forme la plus sérieuse et la plus fréquente de maladie traditionnelle et d'explication de la mort. » (2004b : 8).

Si l'on s'en tient au récit de Koch-Grünberg, les dispositifs qui entouraient la mort chez les Baniwa avant leur conversion au christianisme étaient sophistiqués (2005 [1909] : 182-202). Précisons cependant que la cérémonie funéraire à laquelle l'ethnologue assiste au début du XX^{ème} siècle, dans l'un des plus grands villages du fleuve Aiari, est dédiée à un homme qui manifestement, remplissait encore pleinement son rôle de père de famille et de travailleur dans la communauté, et qui a été terrassé par un mal violent (une pneumonie selon Koch-

²⁰³ Goldman a observé une semblable association de la mort à la notion d'empoisonnement chez les Cubeo (1979 [1963] : 161).

Grünberg). Il est possible que les funérailles organisées pour des individus de rang social plus modeste, ou dont la santé décline depuis longtemps, ne soient pas si solennelles.

Dans le cas décrit par le voyageur allemand, le malade fait d'abord l'objet de soins intensifs par des *pajés* locaux tandis que les membres de la communauté adoptent des peintures corporelles prophylactiques. Nous ne nous intéresserons pas ici aux mesures thérapeutiques mises en œuvre, qui feront l'objet d'un examen dans la partie suivante, consacrée aux spécialistes rituels et à leurs fonctions. Notons juste que leur fréquence et leur intensité vont *crescendo* à mesure que l'état du patient s'aggrave et qu'elles visent principalement à extraire de son corps le « poison » à l'origine du mal.

Lorsque, malgré les efforts des *pajés*, le malade meurt après deux jours d'agonie, une sorte d'hystérie collective s'empare de ses proches qui, réunis dans sa maison, l'invectivent en lui reprochant de les avoir quittés, gesticulent, pleurent bruyamment, et entonnent des chants funèbres. Une vieille femme est violemment prise à partie par l'un des *pajés*, qui accuse sa famille d'être à l'origine de « l'empoisonnement » et menace de la tuer. Puis cette explosion émotionnelle s'interrompt brutalement pour céder la place aux préparatifs de l'enterrement, ce qui fait dire à Koch-Grünberg que toute cette agitation était une « cérémonie creuse » (*idem* : 188). Il s'agit plutôt d'une expression codifiée du deuil, qui sera réitérée les jours suivants.

Après qu'un *pajé* a assuré à l'assistance que l'âme du mort a quitté les lieux, le corps est habillé avec des vêtements²⁰⁴, les pieds et les mains sont attachés et le visage peint puis recouvert d'un masque. Ainsi parée, la dépouille est ligotée dans de vieux chiffons avant d'être déposée dans un cercueil fait de deux pirogues arrimées l'une contre l'autre par des cordes. Certaines affaires du mort sont enterrées avec lui, d'autres remises à son fils qui hérite d'une rame, d'un arc et de flèches, d'une sarbacane, d'un carquois et de parures de plumes, entre autres. Une fois le cercueil placé dans une fosse creusée dans le sol de la maison, les lamentations reprennent de plus belle au-dessus de la tombe. Elles se poursuivent ensuite dix jours durant, plusieurs fois par jour. Les obsèques s'accompagnent de la rupture du jeûne qui doit être respecté entre la mort d'un individu et son ensevelissement. À cette occasion, un officiant, qui est ici le chef du village, récite un long chant dans lequel il énumère la liste des animaux et des aliments qui pourront de nouveau être consommés. Il s'agit probablement, là encore, d'une incantation *kalidzamai*.

Suite à ces cérémonies, deux autres événements notables se déroulent dans le village. Dans la mesure où peu de temps auparavant, deux hommes encore jeunes sont décédés dans une

²⁰⁴ Koch-Grünberg mentionne qu'il est vêtu d'une chemise et d'un pantalon mais que lorsque le défunt était en vie, « il allait nu » (2005 [1909] : 188)

communauté de l'aval, les Hohodene décident qu'il est temps de mettre fin à cette série de morts en dépêchant des émissaires chez de puissants *pajés* de Colombie ou du Venezuela. Ces derniers sont sollicités pour identifier le « coupable » et le mettre hors d'état de nuire en lui envoyant un sort à distance. Il s'agit d'une démarche que Wright appelle la « vengeance chamanique », qui semble avoir été couramment pratiquée par les Baniwa avant leur conversion au christianisme (Wright, 1996 : 216-219).

Cinq jours après l'enterrement, une grande fête de type *podáali* est également organisée dans le village. Les réjouissances (danses et interminables tournées de *caxiri*) y alternent avec des sessions de lamentations autour de la tombe.

Tandis que les vivants procèdent à ces ultimes rites, l'âme du défunt emprunte de son côté le chemin des morts et se dirige vers un au-delà, qui, selon la description de Koch-Grünberg, paraît idyllique. Selon un informateur « Siusí » (Walipere-dakenai) de l'ethnologue, l'âme des morts se rend sur une montagne située en amont de l'affluent Pamáali²⁰⁵ où elle est reçue dans deux grandes *malocas* invisibles, plus belles et plus vastes que celles de l'Aiari : la Maison du Tapir et celle du Surubim²⁰⁶. La population y est nombreuse, les *roças* fertiles et le gibier et la nourriture abondants. Lorsque une nouvelle âme se présente, elle est reçue par des ancêtres qui arborent des peintures corporelles et organisent en son honneur un grand *podáali* (*idem* : 191). Selon l'homme questionné, cet endroit serait néanmoins réservé à des clans de langue arawak apparentés au sien, les autres populations de la région ayant chacune des « au-delà » distincts (*ibid.*).

La cérémonie mortuaire observée par Wright à la fin des années 1970 (Wright, 1996 : 210-216), dans un village de l'Aiari non converti à l'évangélisme est très proche de celle décrite par Koch-Grünberg. On y retrouve les soins prodigués au mourant par des *pajés*, les brusques séances de lamentations, le placement du mort et de quelques objets lui ayant appartenu dans un cercueil fait de pirogues, le jeûne et le projet de représailles contre un ennemi présumé grâce aux redoutés chamans guahibo du Venezuela. Dans le cas relaté par l'anthropologue américain, le corps du défunt est enroulé dans son hamac, une pratique qui, comme l'usage d'embarcations en guise de cercueil, est largement répandue en Amazonie (Métraux, 2013 [1948] : 366 & 378). Wright rapporte en outre qu'avant de mourir, le vieil homme rassemble ses enfants pour leur faire des recommandations et leur léguer quelques objets. Après l'enterrement, les proches du défunt brûlent une résine odorante devant les portes des maisons

²⁰⁵ Affluent de l'Içana.

²⁰⁶ Le *surubim* est un poisson de type silure.

pour en interdire l'accès à son âme et les anciens récitent des incantations pour guider celle-ci sur le « chemin des morts » (*op.cit.* : 214). Les habitants du village ne réalisent pas de cérémonie *podáali* mais profitent de la saison de la pêche pour se disperser et quitter provisoirement la communauté.

D'un point de vue eschatologique, Wright estime que « le destin des morts est considérablement plus complexe » (1996 : 253) que celui évoqué par l'informateur de Koch-Grünberg. S'appuyant sur l'exégèse de mythes et d'incantations hohodene, il affirme que le chemin parcouru par l'âme des défunts, qui implique une « déconstruction régressive de l'identité individuelle et sociale de la personne » (*idem* : 256), ne mène pas à une existence idyllique mais à une vie de claustration et d'aliénation dans le monde primordial indifférencié. Ainsi, « Loin d'être une vie de fêtes et de danses éternelles, ou de plénitude, la vie sur la terre des morts est constituée d'une éternelle répétition et d'activités dépourvues de signification par rapport à la production culturelle des vivants. » (*idem* : 259). Le processus de dépersonnalisation menant au monde des morts étant une sorte de dynamique inversée de celui qui aboutit à la naissance d'un enfant, l'auteur note qu'il est tentant d'y voir un système de réincarnation mais infirme cette hypothèse en montrant que la naissance n'est pas le retour d'une âme individuelle, mais plutôt celui d'une âme ancestrale générique dont la personnalité sera progressivement construite. Journet propose une interprétation similaire en déclarant que « Le procès funéraire représente donc [...] une étape dans l'accomplissement d'un cycle, où la dissociation des éléments de la personne est un préalable à leur récupération par les descendants du mort » (1995 : 199).

Les pratiques funéraires baniwa se caractérisent donc par l'importance accordée à l'empoisonnement, phénomène auquel sont attribués la plupart des décès et qui détermine certaines actions à réaliser avant et après la mort (tentatives de cures du mourant par expulsion du *manhene* et représailles chamaniques) ; par un deuil incluant des épisodes de lamentations codifiées, des dispositifs visant à protéger les vivants du danger que représente l'âme du défunt (jeûne, combustion de résine) ainsi qu'une cérémonie festive de type *podáali* ; et par une eschatologie centrée sur un « au-delà » qui semble moins être une version idéale de la société des vivants qu'une sorte de chaos primordial dans lequel les âmes des morts sont dissoutes pour former « l'âme ancestrale collective – l'esprit/animal/personne Kuwai » (Wright, 1996 : 265) de laquelle émergeront les générations suivantes.

Conclusion

Cette exploration des rites de passage, qui constituent des manifestations majeures de la vie religieuse baniwa préchrétienne, permet d'éclairer la façon dont la cosmologie native s'articule à la vie sociale.

Nous pouvons voir, tout d'abord, que les entités du panthéon ne font pas l'objet de cultes et que les rapports qui sont établis avec elles sont rarement de l'ordre d'une communication directe, qui prendrait par exemple la forme d'une prière ou d'un dialogue. Héros mythiques, ancêtres et esprits animaux, qui bien souvent se confondent, sont pour la plupart hostiles aux hommes ou tout au moins, dangereux. Journet indique à ce propos qu'« entre les esprits et les hommes, l'hostilité est [...] permanente, diffuse, générale, et ses manifestations sont imprévisibles. » (1995 : 196). De ce fait, les actions qui impliquent un contact avec le monde des esprits sont essentiellement des mesures de protection. C'est notamment le cas des *kalidzamai*, « formes préventives d'action » (Wright, 1993 : 7) communes aux trois rites de passage, dont l'objectif est de neutraliser les effets nocifs d'une « nature spiritualisée » (*idem* : 9). Dans ces incantations, les esprits sont évoqués plutôt qu'invoqués, c'est-à-dire qu'ils ne sont pas les allocutaires des officiants. Buchillet observe une construction similaire des incantations thérapeutiques des Desana, les *baye*, qui selon elle « n'utilisent pas un langage injonctif, supplicatif, conjuratoire ou objurgatoire. » (1987 : 12). Les animaux et leurs propriétés énumérés dans ces énoncés sont adjoints à des verbes conjugués à la première personne du singulier détaillant une action réalisée par l'officiant. En « arrachant », « brisant » « lavant », etc. diverses parties ou qualités d'une créature, celui-ci neutralise leurs effets néfastes. Dans les énoncés thérapeutiques desana, « animaux et plantes sont, à tout moment, des instruments passifs de l'acte chamanique » (*idem* : 15).

Ainsi, si ce type d'action rituelle est communément traduite en portugais – par les indiens eux-mêmes – par les verbes « *rezar* » ou « *benzer* », c'est-à-dire « prier » ou « bénir », il s'éloigne considérablement de l'acception de ces termes dans les langues latines.

Les entités cosmologiques sont donc conçues comme des créatures menaçantes, dont il faut avant tout se prémunir. Dans le même temps, certaines d'entre elles, tels Kowai, Dzooli ou encore les esprits « maîtres » des animaux, sont considérées comme détentrices de savoirs et de pouvoirs nécessaires aux humains. Sans qu'elles soient révéérées, telles des saints chrétiens par exemple, il est possible de les consulter pour acquérir des connaissances essentielles à la survie des individus et de la société.

Comme nous l'avons entraperçu au cours de cette analyse, la gestion des rapports avec « l'Autre Monde », celui où siègent les esprits et les héros mythiques, est le plus souvent du ressort de spécialistes rituels. Quiconque s'est intéressé un tant soit peu à ces individus ne manque pas d'être frappé par le grand nombre de termes qui existent, aussi bien dans la littérature ethnographique que dans le langage courant des habitants du Haut Rio Negro, pour les désigner. Cette variété s'explique par la diversité des langues régionales, parfois par une disparité des registres de langue (académique ou courant), mais surtout par des différences de statuts et de fonctions entre ces spécialistes.

Les spécialistes rituels baniwa et leurs fonctions

Si plusieurs ethnologues se sont penchés sur ces distinctions, c'est à Hugh-Jones que revient le mérite de les avoir synthétisées à l'échelle du nord-ouest amazonien et d'avoir mis au jour l'existence, chez les groupes indigènes de cette région, de deux formes de chamanisme opposées et complémentaires, auxquelles correspondent deux types de spécialistes rituels (1996). Selon cet auteur, le chamanisme amazonien peut être divisé en ce qu'il appelle le « chamanisme horizontal » et le « chamanisme vertical ». Le premier, qui renvoie à la forme la plus courante de chamanisme en Amazonie, est associé à des sociétés plutôt égalitaires, établies en milieu forestier, où pouvoir sacré et pouvoir séculier sont dissociés. Il est intimement lié à la pratique de la guerre et de la chasse et implique des phénomènes de transe ou de possession qui peuvent être induits par l'usage de substances hallucinogènes. Il va généralement de pair avec une mythologie relativement peu élaborée dont le contenu fluctue en fonction des narrateurs. Dans cette forme de chamanisme, l'officiant est moralement ambigu et ses activités ne lui confèrent ni statut social élevé, ni prestige important (*idem* : 33). Par contraste, le chamanisme vertical serait lié à des sociétés plus complexes et hiérarchisées, dans lesquelles une petite élite détentrice d'un savoir ésotérique exerce des fonctions à la fois politiques et religieuses. Les chamans de ce type sont moralement irréprochables, jouissent d'un statut important et jouent un rôle-clé dans la reproduction sociale, notamment en conduisant les rites de passage. Relativement circonscrit, leur savoir est fondé sur un « canon mythologique dogmatique et élaboré » (*ibid.*).

Hugh-Jones constate que chez les groupes de langue arawak et tukano du nord-ouest amazonien, ces deux formes de chamanisme cohabitent. Ces groupes distinguent en effet parmi leurs spécialistes rituels les chamans ou *pajés* des « prêtres ». En s'appuyant sur l'étude de la formation qu'ils reçoivent, de leurs méthodes de cure, de leurs attributs, de leurs fonctions et de leur statut social, l'ethnologue élabore le profil type de chacun d'entre eux.

Selon lui, la fonction de *pajé* n'est pas héréditaire, elle peut être transmise par un « maître » chaman à des novices issus d'autres groupes que lui, moyennant un paiement. La formation, qui se déroule à l'écart de la société, implique le jeûne, des purges vomitives et l'abstinence sexuelle. Les apprentis doivent développer durant cette période des pouvoirs visionnaires et extatiques en ayant parfois recours à des hallucinogènes tels que le *caapi*²⁰⁷ ou le *paricá*. Ils doivent également acquérir les outils visibles (tabac, pierres, maracas, etc.) et invisibles (« fléchettes »²⁰⁸ permettant de jeter des sorts) liés à leur tâche et sont encouragés à faire preuve d'autonomie en développant des aptitudes d'expérimentation et d'interprétation personnelles. Par la suite, ils vivent souvent une existence solitaire dans de petites maisons situées en amont des fleuves, dans des zones forestières reculées (*idem* : 39-40). Ils soignent leurs patients en soufflant de la fumée de tabac sur eux, en leur jetant de l'eau parfumée de feuilles aromatiques et en extrayant les substances pathogènes de leur corps par succion et massages. Ils jouent par ailleurs un rôle économique en négociant du gibier et des poissons pour les humains auprès des esprits maîtres des animaux. Craints par la population, ils sont parfois accusés de sorcellerie par leurs rivaux ou par les gens ordinaires et les plus puissants d'entre eux sont réputés pouvoir se transformer en animaux, notamment en jaguar. Ils sont associés au tonnerre, aux éclairs et aux pouvoirs agressifs du jaguar (*op. cit.*).

Le prêtre, que Hugh-Jones choisit d'appeler « *kubu* »²⁰⁹, est quant à lui désigné pour assumer ce rôle au moment de sa naissance et son entraînement débute dès son enfance. Le savoir qu'il acquiert par transmission patrilinéaire est composé de mythes, de « formules de divination, protection, de cure, et d'agression, et d'une longue série de chants utilisés dans les cérémonies collectives » qu'il doit pouvoir réciter de mémoire (*idem* : 41). Il doit également être capable d'établir des connexions entre les séquences mythologiques et l'origine des maladies. Son apprentissage, qui repose sur l'écoute patiente du maître et une restitution fidèle des connaissances, ne laisse pas de place à l'innovation. Il peut s'accompagner de l'ingestion de petites doses de *caapi* mais une fois formé, le *kubu* n'a plus besoin d'y avoir recours. Le principal attribut de ce spécialiste est le banc de bois massif, qui symbolise les qualités associées à sa fonction : réflexion, sagesse, pondération. Ses pouvoirs de divination, de communication avec les ancêtres, de protection et de cure résident dans sa parfaite maîtrise

²⁰⁷ Décoction préparée à partir de la liane *Banisteriopsis caapi* à laquelle on ajoute, selon les recettes, des plantes contenant des alcaloïdes afin d'obtenir des effets psychotropes. Le breuvage est connu dans d'autres régions d'Amazonie sous le nom d'*ayahuasca* (terme quechua signifiant « liane des morts » ou « liane amère ») ou *yagé*.

²⁰⁸ J'emprunte le terme à Descola (2006 [1993]). Hugh-Jones parle de « d'armes-esprits » (*spirit weapons*) (1996 : 40).

²⁰⁹ C'est le terme qu'emploient les Barasana, peuple auprès duquel Hugh-Jones a mené ses recherches. Chez les Desana, on trouve ceux de « *kūbū* » (Buchillet, 1987a) ou « *kumū* » (Lasmay, 2002 : 228-233).

d'incantations verbales. Bien qu'il joue lui aussi un rôle thérapeutique important, sa fonction première est de mener à bien les « transitions – naissance, initiation et mort – qui assurent la socialisation des individus, le passage des générations et ordonne les relations entre les ancêtres et leurs descendants vivants. » (*id.* : 43-44).

Hugh-Jones insiste sur le fait que les catégories de chamanisme « horizontal » et « vertical », auxquelles correspondent, respectivement, celles de *pajé* et *kubu*, ne sont que des types idéaux élaborés à des fins analytiques qui, en pratique, ne sont pas aussi rigidement différenciés (*id.* : 32-33, 45). Nous allons voir dans quelle mesure ils peuvent s'appliquer au chamanisme baniwa.

Pajés et maîtres de chant

Wright a proposé à plusieurs reprises des classifications des spécialistes rituels baniwa (1996 : 50-56, 2012 : 161-164, 2013 : 7-12). Dans sa thèse, antérieure à la synthèse de Hugh-Jones, il établit une distinction entre les *pajés*, dénommés *maliri* en baniwa, et les maîtres de chant, appelés *malikai iminali*²¹⁰, deux spécialistes dont les profils cadrent globalement avec la typologie de l'anthropologue anglais : l'un extrait des objets pathogènes du corps de ses patients, utilise des maracas, prise du *paricá*, obtient des faveurs des esprits, etc. ; le second a principalement recours à des incantations accompagnées de fumigations de tabac pour soigner et maîtriser les chants *kalidzamai* entonnés durant les rites de passage (1996 : 50-55).

Wright analyse longuement le rôle des *pajés* qui selon lui, peuvent être envisagés comme les « gardiens du cosmos ». Le monde des vivants, hérité des héros primordiaux est, rappelons-le, un monde imparfait dans lequel le malheur sous diverses formes menace à tout instant de se répandre et de provoquer l'anéantissement de la société. Seuls les *pajés*, capables d'accéder aux plus hauts niveaux du cosmos sont à même, en mobilisant les savoirs et les pouvoirs des ancêtres mythiques, d'enrayer ce processus. Dans cette perspective, chacune de leurs interventions (progression dans les différentes strates de « l'Autre Monde » pour acquérir des pouvoirs, actions thérapeutiques, accompagnement de l'âme des morts, intercession auprès des esprits pour obtenir des ressources alimentaires, etc.) s'inscrirait dans une démarche plus vaste, consistant à restaurer constamment l'ordre cosmique (Wright, 1996 : 50, 56, 104).

Concernant les maîtres de chant, Wright se focalise sur leur compétence principale : l'action par la parole. Son étude approfondie des *kalidzamai* fait apparaître que dans le cadre de

²¹⁰ En 1959, Galvão signalait qu'il existait chez les Baniwa deux sortes de chamans : « les Maríri, plus puissants, appelés *pajé* de maracas et les Dzuri [...]. Les premiers réalisent des cures à partir de chants rythmés par les maracas et entrent en transe en inhalant la poudre de *paricá*. Les Dzuri utilisent des prières ou des formules magiques et soignent avec des massages et des fumigations de tabac. Ils connaissent également des plantes pour la préparation de remèdes. » (1959 : 51).

l'initiation masculine, ces chants spécialisés ne se résument pas à un inventaire de noms d'esprits dont il faut neutraliser le danger mais reproduisent des épisodes du mythe de Kowai. Chez les Hohodene, ils se composent de seize séquences qui recréent cinq chemins empruntés par Yaperikuli et par les hommes pour récupérer les flûtes dérobées par les Amaronai (1996 : 179). Dans l'une des versions du mythe de Kowai, les femmes, en jouant des instruments sacrés tout au long de leur fuite, « ouvrent » le monde pour lui donner sa taille actuelle. Elles créent ainsi les paysages, lieux de peuplement et confins terrestres. Les maîtres de chants, en reconstituant verbalement ces « voyages » dans les *kalidzamai*, redessineraient à leur tour les contours du cosmos. L'examen des *kalidzamai* révèle de nombreuses références au monde mythique, à la géographie du territoire baniwa, mais aussi à des lieux étrangers tels que le Solimões, l'Orénoque, Bogotá, Caracas, Manaus, Rio de Janeiro, le Portugal, etc. (Wright, 1993). Ainsi, selon l'anthropologue, la « tradition » des voyages de Kowai véhiculée par les *kalidzamai*

« représente avant tout (1) une notion de territorialité [...] ; (2) une notion d'identité collective, de la société Hohodene et des peuples périphériques (groupes affins, Maakunai²¹¹, blancs) [...] et (3) un sens du savoir historique cumulatif incluant les expériences de contact, les réseaux de commerce et de guerre avec d'autres groupes ethniques, qui est toujours ouvert à de nouvelles expériences et interprétations » (Wright, 1993 : 25).

Les maîtres de chants se présenteraient donc comme des spécialistes chargés de donner une signification à des éléments se situant à la périphérie du monde connu (entités, lieux et peuples distants et potentiellement dangereux) en les incorporant à la vision du monde baniwa, elle-même transmise aux générations suivantes par le biais des *kalidzamai*.

Au fil de ses recherches, Wright a enrichi sa classification des spécialistes rituels baniwa. Dans son dernier ouvrage, il recense en sus du *pajé* et du maître de chant, rebaptisés « chaman jaguar » et « chanteur sacerdotal » (*priestly chanter*) trois figures supplémentaires : le sorcier ou maître du poison, le maître de danse et le prophète.

Bien que l'existence concrète du premier nous semble hypothétique, son profil mérite d'être décrit car il fait indéniablement partie du système de représentations baniwa. Selon Wright, le sorcier est un individu qui s'instruit de façon informelle auprès des anciens et continue à apprendre jusqu'à ce qu'il soit en possession d'un savoir suffisant pour tuer des victimes

²¹¹ Les « Maakunai » sont ici les peuples qui ne parlent pas le langage des Hohodene (Wright, 1993 : 15). Pour une analyse approfondie de cette catégorie de l'altérité chez les Coripaco, cf. Journet (1995 : 80-88).

(2013 : 8)²¹². Il maîtrise toutes sortes de poisons et d'antidotes, envoie des maladies, se transforme en animaux prédateurs et sème la discorde dans des familles ou des villages entiers. Agissant dans le plus grand secret, il fuit la compagnie de ses contemporains, attaque de nuit et assassine à distance. Il est considéré comme mû par des sentiments de revanche, de jalousie, de colère ou, dans les cas les plus extrêmes, par une soif de meurtre sans limite. On le tient souvent pour responsable de morts en série et il est réputé s'en prendre aux personnes qui ont réussi socialement, tels les leaders (*op. cit.*).

Les maîtres de danse, comme leur nom l'indique, sont les membres de la communauté, souvent âgés, chargés de conduire les danses collectives lors des *podáli* ou d'autres festivités. Ils savent adapter le répertoire chorégraphique au calendrier et connaissent les pas, la mélodie, les instruments et les parures (accessoires et peintures corporelles) propres à chaque danse (*idem* : 10-11).

Enfin, les prophètes, qui cumuleraient les compétences du chaman jaguar, du maître de chant et du maître de danse, se caractérisent par leur rôle de réformateur de la société. Ils endossent un statut de guide après avoir survécu à une maladie grave, fait un rêve saisissant ou expérimenté la mort ou l'état de divinité lors d'une transe. Familiers de plusieurs contextes socioculturels, ils parlent de nombreuses langues et sont dotés d'un charisme exceptionnel. Doués de clairvoyance et de la capacité à communiquer avec les esprits des niveaux les plus élevés du cosmos, ils annoncent les événements à venir, protègent la communauté ou le groupe et cherchent à bâtir un mode de vie idéal. Leurs pouvoirs sont réputés surpasser ceux de tout autre autorité religieuse ou politique, y compris les forces militaires des blancs (*idem* : 9). Nous verrons quelques exemples historiques de cette figure qui intervient en temps de crise à la fin de ce chapitre.

À cette typologie des spécialistes rituels fondée sur des domaines d'expertise se superpose un second système classificatoire reposant cette fois sur le rang occupé par chaque individu. D'une part, les spécialistes rituels peuvent occuper une position spécifique dans la hiérarchie sociale d'un groupe et d'autre part, les représentants d'une même catégorie peuvent posséder un degré plus ou moins élevé de qualification. Chez les Barasana, ce sont les chefs qui jouissent de la position la plus haute dans le clan, suivis des maîtres de chant et maîtres de danse, puis des guerriers, des chamans et enfin des serviteurs (Hugh-Jones, 1996 : 45). Des

²¹² Certains de mes enquêtes le présentent au contraire comme un chaman aguerri, qui a acquis des compétences thérapeutiques puis a été initié, au stade le plus avancé de sa formation, aux pratiques sorcellaires.

systèmes hiérarchiques similaires semblent avoir existé chez d'autres groupes de langue tukano (*ibid.*) et chez les Baniwa (Wright, 2013 : 298).

Au sein de la catégorie des chamans, il est également possible d'observer un échelonnement des statuts. Les Desana, par exemple, font la distinction entre le chaman-jaguar ou « *ye* » et le chaman-*sakaka*. Associé au monde souterrain, ce dernier est considéré comme le plus dangereux des deux (Buchillet, 1987 : 2). Au sujet des Baniwa, Wright constate qu'il y a un fort sens de la hiérarchie chez les *pajés*. Ceux-ci distingueraient l'apprenti du « semi-chaman », du « vrai chaman », qui possède de nombreuses années d'expérience et du « chaman-jaguar » (2013 : 96).

En revanche, il n'y aurait pas de différence de rang entre le *pajé* et le maître de chant. Selon Wright, leurs spécialisations représenteraient toutes deux des activités chamaniques prestigieuses et rien n'indiquerait – dans la mythologie et dans les descriptions des spécialistes eux-mêmes – que l'une soit plus importante que l'autre (1996 : 55). Dans de nombreux cas, le *pajé* et le maître de chant ne sont d'ailleurs qu'une seule et même personne, exerçant des fonctions complémentaires. Ce constat amène Wright à avancer que le modèle de chamanisme dual proposé par Hugh-Jones n'est pas valide chez les peuples de langue arawak septentrionaux (2013 : 327). La typologie de l'anthropologue anglais peut certes difficilement s'appliquer aux spécialistes rituels en tant qu'individus mais elle demeure à mon sens pertinente pour rendre compte des différents champs d'application du chamanisme baniwa. Avec le système de classification proposé par Wright, elle offrira de précieux points de repères pour étudier les pratiques rituelles et les représentations du chamanisme chez les habitants indiens de la zone urbaine.

Chamanisme ou *pajelança* ?

Le système religieux baniwa tel qu'il apparaît dans la littérature ethnographique est ainsi centré sur la figure du *pajé*, qui joue le rôle d'intermédiaire entre la société et un monde peuplé d'esprits et d'ancêtres mythiques. Non vénérées, ces entités sont pour la plupart dangereuses mais peuvent être sollicitées pour intervenir en faveur des humains. Mythes et incantations sont les supports du savoir religieux, qui ne s'exprime pas dans une doctrine écrite. Leur mémorisation n'est cependant pas suffisante pour acquérir le statut de *pajé*, qui implique une connaissance directe du monde des esprits. Celle-ci s'obtient à travers des trances, généralement facilitées par l'absorption ou l'inhalation de substances psychotropes. Les activités principales du *pajé* sont la cure et la conduite des rites de passage. La première s'effectue, entre autres, grâce à des fumigations de tabac, à l'aspersion du patient d'eau

parfumée et à l'extraction de son corps d'objets pathogènes au moyen de suctions et de massages. Mort et maladies graves sont souvent interprétées comme le résultat d'un empoisonnement sorcellaire. La seconde activité, qui est parfois du ressort d'un spécialiste rituel distinct, le « maître de chant », consiste à neutraliser, grâce aux incantations *kalidzamai*, les menaces du monde des esprits durant les phases de transistion de l'existence humaine et à transmettre aux jeunes générations les valeurs morales essentiels à la reproduction sociale du groupe.

Dans la littérature académique dédiée aux Baniwa, cet ensemble de pratiques et de représentations est généralement dénommé « chamanisme »²¹³. Dans la mesure où il possède de nombreux points communs avec d'autres formations religieuses amérindiennes d'Amazonie envisagées elles aussi comme des « chamanismes » (Métraux, 1967 : 81-101, 2013 [1949] : 173-191 ; Reichel-Dolmatoff, 1973 ; Hugh-Jones, 2011 [1979] ; Chaumeil, 2000 [1983]), je conserverai parfois cette notion anthropologique pour le désigner. De manière générale, je tâcherai néanmoins de privilégier la terminologie locale, c'est-à-dire de parler de *pajelança* et de *pajés* plutôt que de chamanisme et de chamans. Dans le Haut Rio Negro, le terme chamanisme (*xamanismo* en portugais)²¹⁴ n'est connu que par quelques rares leaders qui ont fait des études supérieures ou fréquentent des anthropologues. La plupart des habitants indiens de la région se réfèrent aux pratiques et aux représentations religieuses natives par le terme de *pajelança*. Dans son sens courant, celui-ci englobe les cosmologies, les pratiques rituelles – en particulier le rituel d'initiation masculine – et les activités thérapeutiques d'origine indigène.

Afin de prévenir toute confusion, il convient de préciser que cette signification ne correspond pas à celle que peut avoir le mot *pajelança* dans d'autres régions du Brésil. Dans d'autres zones amazoniennes – notamment en Basse Amazonie – ainsi que dans le Nordeste, le terme, qui est issu du tupi²¹⁵, est fortement associé aux pratiques rituelles des *caboclos* (Laveleye, 2000 : 295 ; Kohler, 2009), c'est-à-dire aux populations métissées. Selon Maués,

« La *pajelança* cabocla est une forme de culte médiumnique constitué d'un ensemble de croyances et de pratiques très répandues en Amazonie [...]. Prenant probablement sa source, selon Galvão (1976), dans la *pajelança* des groupes tupi,

²¹³ Wright (1996, 2013), Garnelo (2002), Hill (1993, 1999), entre autres.

²¹⁴ Le terme a, rappelons-le, été forgé à partir du mot *šaman*, qui est issu du toungouse, une langue sibérienne (Eliade, 1983 [1951] : 21).

²¹⁵ Je ne saurais dire à quelle période apparaît le terme *pajelança* au Brésil mais celui de *pajé* existe au moins depuis le début du XVII^{ème} siècle car il est mentionné par Yves d'Évreux dans le récit de son voyage au nord du Brésil (1613-1614) : « 'ces *pagés* ou Barbiers, qui tiennent parmi les Sauvages le rang de Médiateurs entre les esprits et le reste du peuple, et sont ceux qui ont la plus grande autorité acquise par leurs fraudes, subtilisez et abus, et ont détenu ces gens plus fortement sous le royaume de l'ennemy de Salut...' » (Yves d'Évreux cité par Clastres, 1975 : 42, les italiques sont de Clastres).

ce culte qui s'insère aujourd'hui dans un nouveau système de relations sociales, a incorporé des croyances et des pratiques catholiques, kardecistes²¹⁶ et africaines, et subit actuellement une forte influence de l'umbanda. Ses pratiquants, cependant, ne se voient pas comme adeptes d'une religion différente puisqu'ils se considèrent comme de 'bons catholiques', y compris les *pajés* ou les guérisseurs qui mènent les sessions chamaniques. » (Maués, 1999 : 198).

Dans une thèse sur la *pajelança* du Maranhão, un État du Nordeste brésilien, Gustavo de Britto Freire Pacheco note que l'on trouve des références aux *pajés* et à la *pajelança* dans des contextes non-indigènes dès le XIX^{ème} siècle. Il fournit un exemple particulièrement probant de ce phénomène en citant le cas d'un militaire qui, ayant envahi un *quilombo*²¹⁷ maranhense situé près de la frontière du Pará en 1878, y surprend une cérémonie religieuse d'esclaves marrons, qu'il qualifie ensuite dans le récit de son expédition de « fête de *pajés* » (Pacheco, 2004 : 37).

Dans plusieurs régions du Brésil, le terme *pajelança* est ainsi susceptible de faire référence à des activités religieuses qui mêlent pratiques rituelles d'origine tupi, transe de possession issue des cultes africains et « catholicisme populaire »²¹⁸. Dans ce travail, nous l'emploierons dans son acception *rionegrense*, qui renvoie exclusivement à des activités religieuses indigènes. Outre les notions de chamanisme et de *pajelança*, nous retiendrons celle de « sorcellerie » telle qu'elle est employée par Wright (2004b, 2013), c'est-à-dire au sens de pratiques chamaniques maléfiques.

Cette réflexion a permis de cerner les contours d'un système pratiques et de représentations qui a prédominé chez les Baniwa jusqu'au milieu du XX^{ème} siècle. Dès la seconde moitié du XIX^{ème} siècle, certains *pajés* ont commencé à incorporer à leurs activités religieuses des éléments chrétiens et à s'affirmer comme des leaders capables de mettre un terme à la situation d'oppression – précédemment décrite – vécue par les indiens. Ces chamans sont à l'origine de mouvements millénaristes qui ont éclos par intermittence en divers points de la zone trifrontalière du Brésil, de la Colombie et du Venezuela durant une période coïncidant *grosso modo* avec le régime extractiviste.

²¹⁶ Le kardécisme ou spiritisme est un mouvement religieux brésilien inspiré de la doctrine d'Allan Kardec, un auteur français du XIX^{ème} siècle.

²¹⁷ Communauté d'esclaves fugitifs. Le terme désigne aujourd'hui les villages dont les habitants se considèrent comme les descendants de ces esclaves. Le statut de *quilombola*, habitant d'un *quilombo* donne accès à des droits – fonciers notamment, comme celui d'indien.

²¹⁸ L'expression renvoie, au Brésil comme dans d'autres pays d'Amérique du sud, à une formation religieuse « dont les pratiques spécifiques sont basées sur une dévotion particulière envers les médiateurs que sont les saints (canoniques ou non) de l'univers catholique », par opposition au « catholicisme romain », lié à l'institution centrale (Aubrée, 2001 : 214).

Loin d'être une forme de conversion au catholicisme, ces mouvements, qui interviennent dans un contexte de déclin de l'autorité des chefs politiques et véhiculent une contestation du pouvoir sacerdotal des blancs, correspondent à une phase de renforcement et de rayonnement de l'activité chamanique. Paradoxalement, il est possible qu'ils aient favorisé, comme nous le verrons, l'acceptation de Sophie Muller et le ralliement à son message. Un survol de leurs caractéristiques s'impose ici pour mieux comprendre ce phénomène avant de nous pencher sur les bouleversements entraînés par l'arrivée de la missionnaire américaine dans la région de l'Içana.

Les mouvements messianiques

L'éclosion de mouvements messianiques parmi les Baniwa n'est pas un phénomène exceptionnel. De tels événements sont récurrents dans l'histoire des peuples amérindiens à l'échelle du continent sud-américain, comme l'a montré Métraux. Selon cet auteur, « On constate que ces crises, à la fois mystiques, sociales et politiques, ont pris, à différents moments de l'histoire et en divers pays, une forme très semblable et qu'elles tendent à se multiplier en situation coloniale. » (Métraux, 1967 : 12). Dans la région du Haut Rio Negro, Wright en recense une dizaine entre 1857 et les années 1960-1970, qui éclatent sporadiquement parmi les peuples de langue arawak et se disséminent chez leurs voisins tukanophones (Wright, 2005a : 157-158).

Cette série de mouvements débute avec l'enthousiasme soulevé dans la région de l'Içana et du Guainía par les prédications d'un Baniwa, Venâncio Kamiko, autoproclamé « Christu ». Originaire de la région de San Carlos, un bourg vénézuélien du haut cours du Rio Negro, Venâncio aurait été initié aux croyances et aux rites catholiques par un « *zambo* », c'est-à-dire un métis de noir et d'indien, connu pour ses talents de prédicateur et de chanteur liturgique (Wright & Hill, 1986 : 35). Ayant travaillé au service de plusieurs patrons, il semble qu'il avait contracté de nombreuses dettes, qu'il était incapable de rembourser. Il commence à prêcher au début des années 1850 dans un village du bas Cuiari, souvent en présence d'une croix. Frappé un jour d'une sorte de catalepsie, il attribue sa survie à une intervention divine et affirmera ensuite avoir reçu, durant cette expérience de « mort », des ordres de Dieu. Au nom de ces directives, il exige que ses dettes soient annulées et qu'on lui apporte toutes sortes de biens matériels. Les marques de dévotion qu'il réclame sont, selon Wright et Hill, celles habituellement réservées aux saints catholiques. De fait, il s'identifie lui-même à un saint, avant de se faire appeler « Christu » (*idem* : 36). En contrepartie des présents qu'il reçoit, il promet protection et salut aux indiens de la région. En 1857 et 1858, il prêche dans des

villages de l'Içana et des rumeurs sur ses pouvoirs miraculeux se répandent jusque dans les régions du Guainía et du Uaupés. Il a alors plusieurs centaines d'adeptes parmi les habitants du moyen et bas Içana et du bassin du haut Rio Negro (*ibid.*). Il organise de grandes rencontres au cours desquelles il conduit mariages, baptêmes et confessions publiques, moyennant le paiement de « tributs » par ses fidèles. Ces cérémonies sont suivies de chants, de danses et d'échanges de nourriture s'apparentant aux *podáali*.

Face à une population en proie à la faim et à la domination des blancs, Venâncio prédit un renversement de la situation politique et économique. Il annonce la fin du monde, un événement dont l'imminence rend inutile le remboursement des dettes contractées auprès des patrons ainsi que tout effort pour subvenir aux nécessités quotidiennes. Le cataclysme, assure-t-il, épargnera tous ceux qui se conformeront à ses instructions. Il s'agit pour les fidèles de gagner le salut en dansant jour et nuit et en surmontant la faim par le jeûne rituel. Les aspirants à la vie éternelle doivent également se défaire de leurs biens matériels en faveur du prophète (*idem* : 37).

L'agitation provoquée par le messie dans les villages indigènes alarme les autorités brésiliennes. En 1857, le Directeur des Indiens de l'Içana envoie près de 20 canots de soldats dans une communauté du cours inférieur de ce fleuve. Les militaires mettent fin à la fête que les habitants étaient en train de célébrer, pillent la *maloca* et font prisonniers trois leaders âgés proches de Venâncio. Sur le chemin du retour, ils terrorisent d'autres communautés en leur annonçant qu'un second détachement est en route pour tuer tout le monde. Suite à ce raid, plusieurs centaines d'indiens fuient vers l'amont et se dispersent sur le haut cours de l'Içana et au Venezuela. Venâncio est, semble-t-il, capturé par l'un de ses créanciers à San Carlos et envoyé dans une prison de San Fernando de Atabapo²¹⁹, d'où il parvient à s'échapper. Il se réfugie sur un affluent du Guainía où il poursuit ses activités millénaristes jusqu'en 1902 (*idem* : 37-38 ; Wright, 2005a : 130).

Après son départ de l'Içana, de nombreux récits lui prêtant des pouvoirs surnaturels continuent à circuler sur son compte et d'autres mouvements messianiques éclatent en divers endroits du Haut Rio Negro. Leurs leaders ont tous peu ou prou le même profil : ce sont des *pajés* auxquels sont attribués de formidables pouvoirs de clairvoyance et de guérison. Ils se disent capables d'entrer en communication directe avec les esprits et les figures ancestrales indigènes, tel Yaperikuli, mais aussi avec les saints et le dieu chrétien. Tous prédisent la fin de l'exploitation, de la misère et des épidémies liées aux contacts avec les blancs, et annoncent

²¹⁹ Capitale de la municipalité d'Atabapo dans l'État de l'Amazonas vénézuélien.

l'avènement prochain d'une ère de félicité et d'abondance, à laquelle les indiens doivent se préparer par le jeûne, des chants et des danses. S'étant emparés des fonctions liturgiques des prêtres, ils clament avec leurs adeptes que la présence, même ponctuelle, de missionnaires dans leurs villages est désormais superflue (Hugh-Jones, 1996 : 55-56).

Selon Hugh-Jones, les emprunts de ces mouvements au catholicisme sont superficiels car ils sont réinterprétés à l'aune des croyances populaires *caboclas* et surtout, des croyances et des pratiques indigènes (*idem* : 50). Le baptême chrétien aurait ainsi trouvé un écho dans la pratique de l'aspersion d'eau par les *pajés* et dans celle de la nomination des jeunes enfants, tandis que le thème de l'apocalypse aurait été associé à des motifs analogues de destruction et de régénération du monde présents dans les mythologies locales – tel le mythe de Kowai (*idem* : 52). Wright et Hill suggèrent également que le millénarisme de Venâncio a été envisagé comme un rite de passage dans lequel les indiens ont effectué divers rapprochements symboliques : entre la croix chrétienne et le fouet indigène, symboles de la souffrance rituelle, entre la fête de la St Jean²²⁰ et la « danse sacrée de Kowai », qui évoqueraient la purification par le feu, ou encore entre le Christ et Yaperikuli ou Kowai, qui représenteraient le salut et l'immortalité (1986 : 50).

À plusieurs reprises, ces mouvements ont été étouffés par les autorités brésiliennes, qui envoyaient des détachements militaires mettre un terme aux activités millénaristes, comme ce fut le cas pour Venâncio et ses fidèles. Dans les années 1870, un autre prophète baniwa dénommé Anizetto a déclenché un mouvement dans l'Içana contre lequel deux expéditions punitives ont été envoyées de Manaus. La première s'est soldée par la mort d'un garde national, tué par les indiens. La seconde a abouti à la capture d'Anizetto, qui a été condamné à travailler à la construction de la cathédrale de la capitale de l'Amazonas pendant plus d'un an – avant d'être jugé inoffensif et libéré (Koch-Grünberg, 2005 : 64). De façon similaire, en 1880, un leader prêchant dans le Uaupés, Vicente Christo, est fait prisonnier par « quelques courageux collecteurs de caoutchouc » (*idem* : 65) du Rio Negro qui, craignant un soulèvement indigène, le détiennent quelques jours dans la prison de Barcelos. Par ailleurs, les leaders messianiques ne s'attirent pas seulement l'animosité de commerçants, d'ecclésiastiques et de militaires : ils semblent aussi susciter la réprobation de certains *pajés* et chefs indigènes qui les considèrent comme des rivaux. C'est ainsi que dans certains cas,

²²⁰ Lorsque Venâncio prêche dans la région de l'Içana, il prédit la fin du monde pour le 24 juin 1858. Cette date correspond à la St Jean, célébrée dans le monde catholique – y compris en Amazonie – par des danses autour de grands bûchers, qu'il faut parfois franchir en sautant (Wright & Hill, 1986 : 36-37).

leur perte de pouvoir et leur mort étaient interprétées comme le résultat d’empoisonnements ourdis par des adversaires jaloux (Hugh-Jones, 1996 : 55 ; Wright, 2005a : 196-197).

Durant la période de l’extractivisme, le Haut Rio Negro est ainsi secoué par une série de mouvements millénaristes surgissant épisodiquement en divers points de la région avant d’être réprimés par les autorités non-indiennes. Wright et Hill soulignent qu’en dépit de leurs emprunts au catholicisme, ces mouvements constituent moins des phénomènes syncrétiques que des reformulations des dispositifs religieux indigènes visant à réorienter les relations sociales et économiques afin de trouver une issue à la situation d’oppression vécue par les indiens (1986). Ils représenteraient donc avant tout des tentatives d’affranchissement de la domination exercée par les blancs.

Dans ce contexte de rejet des autorités politiques et religieuses non-indiennes et du renforcement du rôle des *pajés* qui, pour certains, se muent en leaders charismatiques considérés comme de véritables thaumaturges, comment et pourquoi les Baniwa ont-ils soudainement adhéré au projet d’une femme blanche, étrangère de surcroît, qui leur ordonnait de changer radicalement de mode de vie en abandonnant leur fêtes et leurs pratiques rituelles, des activités qui, en ces temps de crise, cristallisaient précisément leurs espoirs d’une vie meilleure ?

Rappelons-le, l’exploitation du travail des indiens, les déplacements forcés et les conflits avec les patrons se poursuivent durant la première moitié du XX^{ème} siècle. La période immédiatement antérieure à l’arrivée de Sophie Muller correspond à une reprise de la demande de caoutchouc liée à la Seconde Guerre mondiale durant laquelle de nombreux Baniwa sont envoyés dans des exploitations d’hévéa colombiennes, avec la complicité du SPI qui, semble-t-il, participe activement au trafic de main d’œuvre (Wright, 1999 : 173). En Colombie, c’est en outre le début de la « Violencia », époque de sanglants affrontements civils qui affecteront le pays pendant près de deux décennies et donneront naissance à plusieurs groupes armés révolutionnaires, dont les célèbres FARC²²¹ (Gilhodès, 1976). À la fin des années 1940, la méfiance extrême des Baniwa à l’égard des blancs – qui avait tant frappé Koch-Grünberg et de Nimuendajú au début du siècle – est toujours aussi vive. Un naturaliste brésilien qui se rend dans l’Içana en 1949 observe que les indiens sont terrorisés par sa présence et fuient à l’approche de son embarcation (Wright, 1999 : 174).

²²¹ Forces Armées Révolutionnaires Colombiennes.

Dès lors, comment Sophie Muller a-t-elle convaincu les Baniwa non seulement d'accepter sa présence, mais aussi de se conformer aux règles d'une nouvelle religion ? Pour répondre à cette question, nous nous appuierons sur plusieurs travaux anthropologiques et historiques, en particulier une étude de Wright (1999) qui, en croisant les discours de la missionnaire américaine, des Baniwa et de prêtres salésiens, a reconstitué la trajectoire et l'action de la missionnaire dans l'Içana. Dans un second temps, nous confronterons plusieurs interprétations du phénomène et montrerons que certaines sont plus plausibles que d'autres.

Chapitre 3. L'introduction et la diffusion de la « parole de Dieu » parmi les Baniwa

Sophie Muller et l'évangélisation de l'Içana

Premiers contacts

Originaire de New York, Sophie Muller est étudiante à la *National Academy of Design* (école des beaux-arts) de cette ville lorsqu'elle décide, suite à une rencontre avec les membres d'un groupe d'étude biblique, d'intégrer le *National Bible Institute* (établissement d'enseignement chrétien). Formant le vœu de se rendre dans une « tribu » ignorant l'existence de Dieu, un projet qu'elle interprète comme une inspiration divine, elle rejoint en 1944 la *New Tribes Mission* (NTM), une organisation créée deux ans auparavant en vue de former des missionnaires spécialisés dans l'évangélisation de « tribus non-atteintes »²²² (Pabón, 2013 : 28, 73). Elle y suit des cours de linguistique et de missiologie ainsi qu'un entraînement physique²²³ avant d'entreprendre un voyage vers ce qui constitue, selon elle, le champ d'action que Dieu lui a assigné : les sylves du sud de la Colombie. Après deux tentatives infructueuses d'installation dans la région du moyen Putumayo et de Leticia, elle poursuit son périple dans le Uaupés colombien, persuadée que Dieu l'a envoyée en Amérique du Sud pour « atteindre une tribu dont la langue [est] inconnue et non-écrite » (Muller, 1953 : 7). Ayant obtenu des informations sur des « tribus encore isolées » auprès de coreligionnaires établis chez les Cubeo, elle reprend sa route et finit par s'installer parmi les Coripaco, à Sejál, une

²²² Pour les évangélistes étatsuniens de la NTM, les populations « non-atteintes » (« *unreached* ») correspondent à des groupes qui, selon leurs critères, vivent dans des lieux reculés, en marge de la civilisation et auxquels il faut faire parvenir le message chrétien. Pour une discussion des usages du terme, cf Pabón, 2013 : 70-82 et note de bas de page n°13.

²²³ Fleming, l'un des fondateurs de la NTM estime en effet que pour atteindre les populations établies dans des « jungles des confins du monde », l'organisation doit « tirer une leçon de l'Armée en ajoutant une approche pratique à la formation missionnaire » (Fleming, 1970, *apud* Pabón, 2013 : 73).

petite localité colombienne proche des frontières brésilienne et vénézuélienne. Elle y est, semble-t-il, reçue avec un grand intérêt par les « natifs » et commence immédiatement à apprendre leur langue (*ibid.*).

Elle œuvrera dans cette zone trifrontalière jusqu'à sa mort en 1994. Durant un demi-siècle, elle y déploiera ses activités d'évangélisation, circulant de groupe en groupe, limitant ses contacts avec les non-indiens et ne retournant que sporadiquement aux États-Unis. « Travailleuse invétérée »²²⁴, persévérante, intransigeante, frugale, elle optera pour le célibat et finira par prendre ses distances avec la NTM. Menant une existence ascétique, ses effets personnels se limitent à du matériel didactique, des médicaments, du lait en poudre, une Bible, quelques vêtements, des galettes de manioc, un hamac et une moustiquaire (Muller, 1952, *apud* Cabrera Becerra, 2007 : 112). Comme le souligne Gabriel Cabrera Becerra, qui a étudié l'action de la NTM en Amazonie (2007), le mouvement déclenché par la missionnaire se distingue par sa vaste portée. Il a touché environ 8 groupes ethniques²²⁵ et plusieurs dizaines de localités, dont au moins 8 coripaco, 5 « Nhengatu » (Baré) et 26 baniwa (*idem* : 115).



Portrait de Sophie Muller (photo de passeport).

Offensive

Sophie Muller pénètre au Brésil en 1948 par le fleuve Cuiari, un affluent de l'Içana, accompagnée par des disciples indigènes colombiens. Elle entre en contact avec les Baniwa,

²²⁴ L'expression est de Ken Johnston, l'un des fondateurs de la New Tribes Mission (préface de *Beyond Civilization*, 1952 : 2-3, *apud* Pabón, 2013 : 74).

²²⁵ Chiffre avancé par Cabrera Becerra (2007 : 178). Celui-ci s'élève à environ 10 si l'on prend en compte les groupes évangélisés par des indiens convertis. La liste serait alors la suivante : Coripaco, Baniwa, Baré, Puinave, Cubeo, Guayabero, Piapoco, Guahibo, Cuiva, Sáliva.

qui sont établis dans cette zone et s'attelle aussitôt à la tâche qui lui est désormais familière d'apprendre les rudiments de la langue de ce groupe, de traduire des passages de la Bible dans cette langue et d'alphabétiser les indiens afin qu'ils puissent lire eux-mêmes le texte sacré. Elle enseigne dans le même temps un nouveau mode d'organisation fondé sur des réunions quotidiennes consacrées à la prière et aux études bibliques. Il semble que lors de son premier séjour au Brésil, elle se soit limitée à ces activités. Lorsqu'elle revient dans la région un an plus tard, son discours se fait plus offensif (Boyer, 2001 : 88, Xavier, 2013 : 248).

Comme dans les autres lieux où elle a séjourné, elle interdit les boissons alcoolisées, le tabac, les psychotropes, tels le *caapi* et le *paricá*, ainsi que les danses et les musiques traditionnelles, autant d'éléments qui occupaient une place centrale dans la vie rituelle et sociale des indiens de la région. À l'instar d'autres missionnaires de la NTM (Cabrera Becerra, *op. cit.* : 130-131), il est probable qu'elle ait aussi condamné l'usage des plantes médicinales et contraceptives. Elle dispense parfois elle-même des soins aux indiens, consciente que l'efficacité des remèdes occidentaux est susceptible de servir sa cause tout en disqualifiant les pratiques thérapeutiques indigènes, déjà mises à l'épreuve par les épidémies récurrentes (*idem* : 168-169, Wright, 1999 : 187).

Ses prescriptions s'étendent également à la sphère familiale et conjugale puisqu'elle interdit la polygynie et enjoint les indiens à ne se marier qu'entre évangéliques (Wright, *idem* : 203), une règle qui perturbe le système d'alliance local fondé sur la prédominance de l'exogamie, la propension au mariage entre cousins croisés et la prise en considération de la hiérarchie entre les clans par les familles qui négocient les unions.

Ce qu'elle combat toutefois avec le plus d'obstination, ce sont les activités rituelles et cérémonielles indigènes, qu'elle assimile à des cultes démoniaques ou à des pratiques sorcellaires²²⁶. Elle s'insurge en outre contre l'empoisonnement, qui est un moyen de vengeance relativement courant. Afin de libérer les indiens des « griffes de Satan » (*idem* : 185), elle intime aux *pajés* et autres spécialistes rituels de se défaire de leurs instruments. Elle fait ainsi détruire flûtes sacrées, pierres, maracas et flacons contenant des psychotropes, qui sont brûlés ou jetés dans les cours d'eau tandis que les troncs de bois évidés servant à la confection du *caxiri* sont brisés à la hache (Cabrera Bacerra, *op. cit.* : 130).

²²⁶ Voir en particulier un extrait de *Beyond Civilization* cité de façon récurrente par les auteurs qui se sont intéressés à sa trajectoire, dans lequel elle compare une danse collective réalisée au son de flûtes à une effrayante « réunion de démons » (Wright, 1999 : 185, Cabrera Becerra, 2007 : 128, Xavier, 2013 : 254, Pabón, 2013 : 151).

Cette répression de coutumes indigènes qui jouaient auparavant un rôle primordial dans le maintien et la reproduction de l'ordre social a parfois rencontré des résistances et n'a pas manqué de générer des conflits. En revanche, elle n'a pas abouti, contrairement à d'autres types d'interactions avec les blancs, à des situations d'anomie. Sophie Muller ne se contentait pas de lutter contre un certain nombre de manifestations socioculturelles locales, elle proposait en contrepartie un nouveau modèle de société et fournissait aux Baniwa les outils nécessaires à sa mise en œuvre.

Modus operandi

La synthèse des méthodes d'évangélisation employées par Muller, établie par Xavier à partir de l'analyse croisée des récits de la voyageuse américaine et de ceux de leaders évangéliques du Haut Içana, donne un bon aperçu des savoirs et des normes qu'elle inculquait à ses hôtes. En voici une version résumée qui servira de canevas pour développer plus amplement la question des apports de la missionnaire à l'organisation sociale des Baniwa. Son *modus operandi* consistait en :

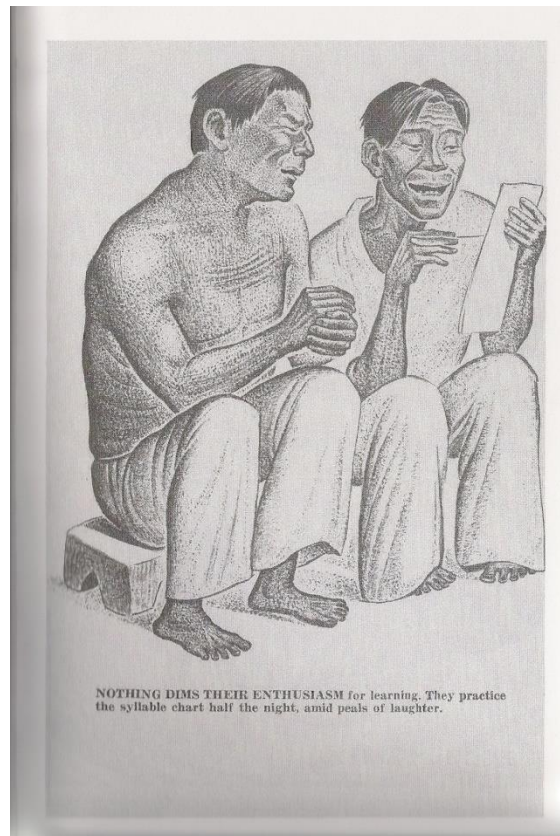
- 1.) « **L'apprentissage de la langue locale** [...].
- 2.) **L'alphabétisation de la population locale dans sa propre langue** au moyen [d'une méthode] de combinaison syllabique et de l'usage de mots locaux, illustrés par des dessins [...].
- 3.) **La traduction du Nouveau Testament en langue locale**, avec l'aide d'interprètes et de collaborateurs indigènes. En sus de cela, l'accent était mis sur la production de matériel didactique, également écrit en langue locale, qui consistait en des brochures de questions et de réponses, des manuels pour les leaders, des résumés de l'Ancien Testament et des recueils de cantiques [...] ²²⁷.
- 4.) **L'enseignement [pregação] de l'Évangile centré sur la figure de Jésus Christ** : prophéties à son sujet, naissance, vie, mort sur la croix, résurrection et promesse d'une seconde venue [...].
- 5.) **L'enseignement des principales idées du christianisme à l'aide de métaphores et de paraboles fondées sur la vie quotidienne des indiens** [...].
- 6.) **Le poids important de la lecture et de la répétition** des textes bibliques et des manuels, en investissant dans la mémorisation pour [faciliter] l'apprentissage et le changement de comportement.

²²⁷ Pour une analyse approfondie des documents écrits utilisés par Muller et des questions soulevées par la traduction de la Bible et les idées chrétiennes dans les langues indigènes, voir le chapitre 4 de la thèse de Xavier, intitulé « L'écriture de Sophie » (2013 : 298-375). Pour sa part, Cabrera Becerra indique que les traductions réalisées par les membres de la NTM souffrent de « fautes flagrantes de forme et de contenu, qui en termes général appauvrissent les langues indigènes » (*op. cit.* : 123).

- 7.) Conjugué à cela, **la mise en place de routines** et de prescriptions à caractère rituel, **de façon à ce que les rencontres, cultes et cérémonies se déroulent de manière organisée et sans interruption**. Ces routines étaient transmises verbalement et inscrites dans de petits livrets.
- 8.) **La consécration de leaders indigènes locaux**, selon des critères de maîtrise [*aproveitamento*] individuelle de la lecture et de l'enseignement, ainsi que de la compréhension de la Bible et de la conduite des cultes et des pratiques d'évangélisation, et non en raison de fonctions ou de positions occupées [...], qu'elles soient politiques ou claniques.
- 9.) **Un discours [*pregação*] radical, d'inspiration fondamentaliste, à l'égard des coutumes indigènes locales**. Une grande insistance sur l'idée de 'péché' et l'exigence explicite de l'abandon de la part des indiens des 'instruments de sorcellerie', des boissons, des danses et du tabac, ainsi que des rapports sexuels extraconjugaux [...].
- 10.) **Des recommandations pour que les indiens évitent au maximum la relation avec 'le monde des blancs'**, ses biens, ses technologies et ses coutumes » (Xavier, 2013 : 274-275)²²⁸.

La force de frappe de Sophie Muller réside en partie dans sa capacité à remplacer d'anciennes pratiques par de nouveaux usages. La missionnaire mise sur des séjours courts mais intenses dans chaque village : à peine arrivée, elle réunit les habitants pour lancer son programme d'évangélisation, mené ensuite tambour battant pendant plusieurs jours. Il s'agit pour elle de profiter de la curiosité que suscite sa présence chez ses hôtes. « Le missionnaire doit capitaliser sur cet intérêt initial et l'utiliser à son profit », affirmait-elle (Muller, 1960 : 16, *apud* Cabrera Becerra, 2007 : 110-111).

²²⁸ C'est moi qui souligne les passages en gras.



Un dessin de Sophie Muller représentant deux hommes s'entraînant à lire avec un tableau de syllabes. La légende dit : « Rien n'entame leur enthousiasme pour l'apprentissage. Ils s'entraînent avec le tableau de syllabes durant la moitié de la nuit, avec de grands éclats de rire ».

Une fois que les membres d'une communauté ont acquis les bases de la nouvelle religion et mis un terme à leurs coutumes « païennes et idolâtres » (Pabón, *op.cit.* : 155), elle désigne parmi eux un ou plusieurs leaders, nommés « *anciãos* » (anciens)²²⁹. Contrairement aux missionnaires catholiques, elle promeut ainsi la formation de dirigeants religieux indigènes. Les *anciãos*, qui sont tous des hommes, ne sont pas nécessairement âgés. Ils sont choisis en fonction de leur motivation et de leurs aptitudes à la lecture et à l'enseignement de la Bible (Pabón, *idem* : 165, Xavier, *op.cit.* : 249)²³⁰. Sophie Muller confie à ces leaders évangéliques des livrets contenant des instructions pour prêcher et mettre en place un calendrier liturgique dans lequel les activités cérémonielles se succèdent « sans interruption » (Xavier, *supra*). Dès

²²⁹ Comme le fait remarquer Xavier, elle choisit ce terme peu courant plutôt que les titres habituels employés dans les Églises protestantes (pasteur, évêque, ministre) vraisemblablement pour renforcer la singularité de l'Église indigène par rapport aux autres dénominations. Elle nommera également des « diacres », titre plus courant attribué aux auxiliaires des *anciãos* (*op.cit.* : 249, note de bas de page n°248).

²³⁰ Il semble que d'anciens *pajés* ayant accepté de détruire leurs objets rituels et de s'amender soient parfois devenus des *anciãos* ou tout au moins de fervents adeptes de l'évangéliste américaine (Pabón, *op.cit.* : 152, 161-162).

le début des années 1950, les offices sont donc réalisés par les Baniwa eux-mêmes (Galvão, 1959 : 17, 53).

À la place des *dabucuri* et des autres célébrations indigènes, la missionnaire instaure les Saintes Cènes et les Conférences, des réunions religieuses régulières rassemblant les habitants de plusieurs localités. Les premières sont des cérémonies mensuelles regroupant les membres de cinq ou six communautés. Chaque localité reçoit à tour de rôle des familles venues des autres villages le temps d'un week-end pour réaliser des cultes, partager des repas et célébrer l'eucharistie. Les secondes fonctionnent selon le même principe mais à une échelle beaucoup plus vaste. Ce sont des événements semestriels de très grande ampleur qui rassemblent des délégations venues de plusieurs dizaines communautés – parfois situées de part et d'autre des trois frontières nationales – autour d'un intense programme d'activités religieuses et de réjouissances. Durant près d'une semaine, on y apprend « *Deo iako* » (la « parole de Dieu », en baniwa), on y écoute les témoignages édifiants des convertis et on y chante des cantiques. C'est aussi l'occasion de célébrer des baptêmes et des mariages, cérémonies conduites par les *anciãos*, qui baptisent les novices en les immergeant dans un cours d'eau et en leur attribuant un nom, et prononcent les discours unissant les jeunes époux.

Le déroulement de ces grandes réunions religieuses est très codifié, en particulier au moment de l'arrivée et du départ des invités. Lorsqu'ils parviennent sur les lieux, ces derniers patientent à l'extérieur du village, en général à proximité du port, jusqu'à ce que leurs hôtes les convient à les rejoindre. La rencontre entre les uns et les autres s'effectue en file indienne, de manière à ce que chaque invité salue d'une poignée de main tous les membres du village-hôte. Les salutations de départ se déroulent de la même façon. Durant la Conférence elle-même, plusieurs hommes, appelés « soldats » sont chargés de veiller au respect des règles de vie commune et des interdits évangéliques. Ce type d'événement requérant plusieurs semaines de préparation, les organisateurs de chaque Conférence sont désignés dès la fin de la précédente assemblée.

Si les Saintes Cènes et les Conférences rompent avec les pratiques festives et rituelles traditionnelles des Baniwa, elles présentent néanmoins plusieurs traits communs avec les *podáali*.

Tout d'abord, elles sont programmées en tenant compte des cycles saisonniers afin d'avoir lieu au moment de la récolte de certains fruits sylvestres ou lors de périodes favorables à la chasse et à la pêche. Elles sont organisées des semaines, voire des mois à l'avance par les membres de la communauté-hôte, qui ne ménagent pas leurs efforts pour accumuler de

grandes quantités de nourriture et accueillir leurs invités dans de bonnes conditions matérielles. Elles donnent lieu à des échanges de biens et de produits comestibles qui sont distribués selon un protocole similaire à celui des *podáali*. En effet, les aliments et les boissons, préparés dans des récipients à forte contenance, sont exposés dans un endroit central avant d'être servis par les adultes – en principe des femmes – qui tâchent de les répartir équitablement entre les convives. Cette abondance de nourriture et sa mise en scène sont des caractéristiques communes aux *podáali* et aux réunions évangéliques.

Ensuite, il est évident que les deux types d'évènement constituent des moments privilégiés de socialisation pour les habitants de villages situés à plusieurs heures ou plusieurs jours de bateau les uns des autres. Les valeurs d'hospitalité et de solidarité ainsi que les liens de parenté, d'amitié ou de voisinage unissant les individus y sont réaffirmés à travers les discours des leaders, les activités collectives et surtout, la commensalité.

Enfin, le caractère très ordonné des assemblées évangéliques et l'étiquette adoptée lors des salutations d'arrivée et de départ sont elles aussi un attribut des *podáali* (Wright, *op. cit.* : 207).

En 1965, soit 20 ans après avoir rencontré pour la première fois les Coripaco de Colombie, Sophie Muller déclare que 28 Conférences ont été réalisées et que 200 églises ont été créées dans la région où elle a œuvré (Cabrera Becerra, *op. cit.* : 122).

Adversaires

La missionnaire décide de baptiser l'ensemble de ces églises les « Églises Bibliques Unies » et fait imprimer plusieurs centaines de plaques pour les fixer sur le fronton de chacune d'entre elles. Cette démarche lui aurait été inspirée par la remarque de coreligionnaires américains qui, lors d'un de ses voyages aux États-Unis, lui ont demandé quel nom elle comptait donner à l'Église des Coripaco, dans l'espoir qu'elle lui apposerait celui d'une dénomination américaine (Xavier, *op. cit.* : 162-163). Muller aurait choisi les « Églises Bibliques Unies » pour obéir à une volonté divine – Dieu lui a, selon ses dires, soufflé cette appellation en rêve – mais aussi pour prévenir toute récupération de cette Église par des institutions évangéliques étrangères.

De fait, son intolérance à l'égard de ceux qui n'adhèrent pas à sa doctrine religieuse ne se limite pas aux adeptes indiens des pratiques chamaniques, elle s'étend à toutes les personnes qui ne partagent pas sa vision du monde, y compris certains évangéliques blancs. Si elle cautionne le travail de missionnaires de la NTM qui lui succèdent dans l'Içana (Xavier, *op. cit.* : 268, 270), elle met en revanche les indiens en garde contre l'ingérence possible de

prédicateurs extérieurs souhaitant imposer leur propre dénomination aux Églises Bibliques Unies. Quiconque s'y essaierait « ne serait pas un envoyé de Dieu », certifie-t-elle aux Coripaco (*idem* : 162-163), une assertion rappelant la thématique des faux prophètes annoncés dans la Bible²³¹.

De manière générale, elle critique le mode de vie des blancs de la région aussi sévèrement que celui des indiens non-convertis. Aux colons, elle reproche leur ivrognerie et les violences qu'ils commettent contre les populations indiennes. Quant aux professeurs envoyés par le gouvernement colombien pour travailler dans les écoles indigènes, elle les accuse d'être pour la plupart « de jeunes hommes athées, fraîchement sortis de l'université, et [la tête] pleine de Karl Marx. » (Muller, 2003 : 156). Soucieuse d'éviter que les indiens de la région contractent les « vices » des colons, ce qui les mènerait à « la condamnation de leurs âmes » (Wright, *op. cit.* : 178-179), elle les encourage à se replier à l'écart du monde des blancs. Elle publiera ultérieurement des préconisations pour que les évangéliques se détournent des « choses offertes par le monde », telles « les fêtes et les bals, le cinéma, la télévision, la musique rock, les romans, les journaux et les revues mondaines, etc. » (Muller, 1994 : 36, *apud* Xavier, *op. cit.* : 284).

Les catholiques sont également l'une de ses cibles de prédilection. À partir de 1951, les missionnaires salésiens se déclarent préoccupés par la propagande qu'elle mène contre eux dans la région, « sapant tout le territoire du fleuve Içana et de ses affluents avec le poison de l'hérésie » (Diários salesianos, *apud* Wright, *op. cit.* : 175). Plusieurs attaques contre les fidèles de l'Église romaine, notamment des profanations d'images saintes, se produisent pendant et après ses séjours au Brésil (*idem* : 176, 191, 202). Ces mouvements iconoclastes sont imputés par les salésiens au « fanatisme » de l'évangéliste américaine et de ses disciples (*id.* : 175, 191-193). Comme nous l'avons vu plus haut, les efforts déployés par les missionnaires catholiques pour reconquérir l'Içana en y implantant une mission en 1952 seront vains.

La vague de conversions déclenchée par Sophie Muller n'alarme pas seulement les salésiens, qui voient leur hégémonie menacée, mais aussi le SPI, qui s'inquiète de la présence croissante de représentants de la NTM dans les zones frontalières. Le SPI estimait à l'époque que ces missionnaires constituaient une menace implicite pour la sécurité nationale (*idem* : 176). En juin 1953, un officier de la police municipale demande à un employé du SPI d'amener Sophie

²³¹ Évangile selon Matthieu, 7 : 15-20, 24 : 24, Deuxième Épître de Pierre, 2 : 1-3, entre autres.

Muller à São Gabriel da Cachoeira pour examiner les plaintes déposées contre elles²³². Mais alors que le fonctionnaire lui ordonne de l'attendre dans un village de l'Içana, l'évangéliste prend la fuite et, avec la complicité de rameurs indiens, gagne le territoire colombien. D'après Wright, la missionnaire n'aurait ensuite jamais remis les pieds au Brésil (*idem* : 177-178). Xavier soutient pour sa part, en s'appuyant sur des témoignages oraux de Coripaco, qu'elle a très probablement effectué d'autres séjours sur le territoire brésilien, dans le Haut Içana, sans les consigner dans ses écrits²³³. Selon l'un de ses enquêtés, elle aurait fait une dernière incursion au Brésil pour assister à une Conférence vers 1985 (Xavier, *op. cit.* : 250). Quoi qu'il en soit, son départ précipité de l'Içana en 1953 marque la fin de ses activités d'évangélisation sur le territoire baniwa.

Héritage et critiques

Une fois de retour en Colombie, elle continue cependant à exercer son influence sur les habitants de l'Içana. D'une part, il est probable que comme les Coripaco de l'amont du fleuve (Xavier, *op. cit.* : 246), certains Baniwa lui rendent visite à Sejál pour étudier avec elle. D'autre part, elle envoie des indiens colombiens dans les communautés baniwa pour désigner des *anciãos* et leur faire parvenir des livrets contenant des recommandations très précises (Boyer, 2001 : 88). Ces livrets incluent :

« des instructions pour la méditation biblique quotidienne, la louange du dimanche matin, la réunion du mercredi soir, les mariages, les soins à donner aux bébés, la prière pour les malades, les enterrements, les baptêmes, la sainte cène, l'ordination des leaders, la consécration des équipes évangélistes et les conférences bibliques semestrielles. » (Muller, 2003 : 86).

L'adhésion à la nouvelle confession suppose ainsi la mise en place d'une routine rythmée par les activités religieuses et l'adoption de règles destinées à orienter tous les actes de la vie courante. Peu d'aspects de l'existence des indiens échappent aux prescriptions de l'exigeante Américaine, si ce n'est le mode de production et certains éléments de la culture matérielle, comme l'illustre ce témoignage d'un *ancião* coripaco recueilli par Xavier :

« Lorsque nous avons entendu et découvert cette bonne parole [traduction littérale de '*iakotti matsiadali*', expression qui possède aussi le sens d'«Évangile»], nous

²³² Plaintes « possiblement déposées par les salésiens, et possiblement parce que [Sophie Muller] ne possédait pas de document pour évangéliser dans le pays » (Wright, *idem* : 177).

²³³ Xavier émet plusieurs hypothèses pour expliquer cette omission : Il est possible que l'imprécision du tracé des frontières à cette époque ait empêché Sophie Muller de déterminer avec certitude dans quel pays elle se trouvait, ou qu'elle n'accorde tout bonnement pas d'importance aux limites nationales dans cette région reculée. Il se peut également qu'elle n'ait pas fait état d'autres séjours au Brésil dans ses écrits parce qu'elle se savait recherchée par les autorités et n'avait pas d'autorisation pour évangéliser les habitants du Haut Içana (*op.cit.* : 250).

avons trouvé une meilleure manière de vivre ensemble ici dans le monde. Nous avons abandonné les fêtes, les boissons, les danses et ainsi nous n'avons plus de disputes ni d'ivrognes. Mais il y a des coutumes que nous n'avons jamais abandonnées. Nous faisons des *cacuri*, des *matapi* [pièges à poissons], des *roças* et des fours pour cuire la farine, des corbeilles, des *tipiti*, beaucoup de choses que nous n'avons jamais cessé de faire et qui nous servent encore aujourd'hui. Cela c'est notre culture. »²³⁴ (Zacarias, *ancião* de Camanaus, cité par Xavier, *op.cit.* : 262).

Ce discours est représentatif de ceux que tiennent les Baniwa évangéliques actuellement lorsqu'ils évoquent les aspects de leur « culture » qui ont été abandonnés et ceux qui ont été préservés après leur conversion à l'évangélisme. L'artisanat, les activités productives traditionnelles et les spécialités culinaires font partie, avec la langue, des rares composantes de la vie sociale présentées comme compatibles avec l'évangélisme de Sophie Muller.

En dépit de la brièveté de ses séjours au Brésil, la missionnaire américaine a ainsi provoqué par son action évangélisatrice de profonds changements dans le mode de vie des indiens de l'Içana. Ces transformations ne se sont pas, bien entendu, produites sans heurts, ni de façon homogènes dans l'ensemble de la région concernée. Les méthodes de Sophie Muller ainsi que la doctrine qu'elle propageait ont parfois suscité des réactions hostiles de la part de plusieurs acteurs sociaux.

Nous avons évoqué celles des missionnaires catholiques qui, alarmés par les proportions que prenait le mouvement dans l'Içana, ont fini par faire expulser la missionnaire du Brésil, sans pour autant parvenir à endiguer la diffusion de la nouvelle foi. Au Venezuela, ce sont la lutte méthodique contre les coutumes natives et le fait qu'elle soit menée par une évangéliste étatsunienne qui causent, quoique plus tardivement, l'indignation d'un sociologue national, Luzardo. Celui-ci soutient en 1981 que :

« Les méthodes de colonisation utilisées dans ces communautés [villages coripaco du Guainía] sont celles de Sophie Müller, auteure de 'Jungle Methods' et 'Beyond Civilization', des livres ethnocides avec des techniques psychologiques de type nazi. » (Luzardo, 1981 : 59).

Tirée d'un article portant sur l'action du *Summer Institute of Linguistics* (SIL)²³⁵ et de la NTM au Venezuela qui prend la forme d'une violente diatribe contre l'impérialisme américain, cette allégation est peu fondée, mais elle est révélatrice d'un autre clivage idéologique que celui qui

²³⁴ Les commentaires entre crochets sont de Xavier.

²³⁵ Organisme missionnaire évangélique fondé aux États-Unis en 1934 dont les membres se consacrent à l'étude de langues « minoritaires » et à la traduction de la Bible.

oppose les catholiques aux évangéliques. Dans le contexte de la guerre froide, l'entreprise de Sophie Muller apparaît à certains acteurs sociaux comme la manifestation d'un expansionnisme américain insidieux, véhiculant une « idéologie de développement capitaliste » (*idem* : 55).

En Colombie, dans les années 1960-1970, alors que le gouvernement met en place un projet « d'intégration à la vie nationale » des populations indiennes frontalières, Sophie Muller est accusée par les enseignants des écoles nouvellement implantées – ceux qu'elle taxait de « communistes » ou de « socialistes » (Pabón, *op.cit.* : 137) – d'entraver le développement de l'éducation publique (*idem* : 134). De leur côté, les indiens colombiens interrogés à l'occasion de ce procès démentent formellement les charges qui lui sont imputées (*id.* : 138), manifestant de la sorte leur loyauté à son égard.

Parmi les Baniwa et les Coripaco de l'Içana et du Guainía, les critiques sont en effet beaucoup moins virulentes et ne portent pas sur les mêmes aspects du projet de Sophie Muller.

Dans le Haut Içana, elles semblent avoir été extrêmement rares. Non seulement les enseignements de la missionnaire américaine y ont été reçus avec enthousiasme, mais les habitants de cette zone avaient anticipé la venue de la prédicatrice : avant même qu'elle ne leur rende visite, ils avaient commencé à apprendre les rudiments de la lecture de l'Évangile et de l'écriture par l'intermédiaire d'indiens déjà convertis (Xavier, *op.cit.* : 258-259). Cette initiative singulière amène Xavier à qualifier leur mouvement d'adhésion à l'évangélisme « d'autoconversion » (*idem* : 518), semblable aux « conversions sans missionnaires » observées dans d'autres régions du monde²³⁶. Par la suite, les leaders des communautés coripaco se seraient concertés pour prendre des mesures afin que les *crentes* ne renouent plus jamais avec les pratiques de leurs ancêtres, une politique ne suscitant pas d'opposition car les *pajés* « n'étaient pas forts », disent les *anciãos* (*id.* : 264).

Dans le reste du bassin de l'Içana, l'acceptation de la nouvelle religion a été moins unanime. Sur le fleuve Aiari, le mode de vie promu par la missionnaire a été accueilli avec circonspection (Wright, *op. cit.* : 203) et finalement, rejeté. Selon Wright, cet échec est dû à « la force des chamans et, en particulier, du prophète hohodene Kudui²³⁷, du village d'Ucuqui [...], qui a contenu l'avancée et la consolidation du mouvement de conversion de Sophie sur le Haut Aiari, comme elle l'a reconnu elle-même dans son livre *Beyond Civilization.* » (*idem* :

²³⁶ Comme par exemple celle des Urapmin, un peuple de Nouvelle-Guinée étudié par Robbins (2004).

²³⁷ Kudui ou Guilherme Garcia est puissant *pajé* décédé dans les années 1970 auquel les Hohodene prêtaient des pouvoirs miraculeux, comme la capacité à prévoir des événements à venir, à l'instar des grands prophètes Baniwa du XIX^{ème} siècle et du début du XX^{ème} siècle (Wright, 2005a : 198-200).

199). L'anthropologue américain fait également état de phénomènes de « déconversions »²³⁸ ou de « semi-adhésions » dans cette zone. Un des motifs invoqués par ses enquêtés pour expliquer leur abandon de la foi est la persistance de l'usage du *manhene*, contre lequel ils se sentent vulnérables lorsqu'ils renoncent aux pratiques thérapeutiques et rituelles permettant de traiter les cas d'empoisonnement (*ibid.*). Un informateur de Wright se dit aussi « semi-crente » parce qu'il a suivi les préceptes de Sophie Muller mais continue à fumer et à boire du *caxiri* (*idem* : 205). Seules quelques communautés sont donc demeurées évangéliques sur ce fleuve. Dans les autres villages, les habitants se disent « catholiques », une appellation qui dénote moins une fidélité sans faille à l'Église romaine qu'une volonté de se distinguer des *crentes*.

Sur le Bas et le Moyen Içana, les habitants de certaines localités ayant été en contact avec des missionnaires catholiques sont restés des adeptes de cette première forme de christianisme – ou le sont devenus au moment de la contre-offensive des salésiens. Dans cette vaste zone, la plupart des communautés ont cependant adhéré massivement au message de la missionnaire américaine. Des critiques ont certes émergé *a posteriori* à propos de la radicalité de Sophie Muller, de ses successeurs de la NTM et des premiers *anciãos*, mais elles ne remettaient pas en cause la légitimité du modèle religieux professé par ces pionniers (Boyer, 2001 : 95 ; Capredon, 2008 : 88-90).

Malgré quelques échecs, Sophie Muller est ainsi parvenue à implanter durablement l'évangélisme dans la majeure partie de la région de l'Içana. Bien que d'autres prédicateurs aient œuvré dans le Haut Rio Negro, ils sont peu nombreux et aucun n'a exercé un ascendant sur les indiens comparable au sien. Il semble que les précurseurs aient été des missionnaires baptistes, qui s'étaient installés près de São Gabriel dès les années 1930. Les salésiens les ont contraints à fermer leur mission très peu de temps après, au début des années 1940 (Wright, *op. cit.* : 175). Plus tard, d'autres prêcheurs se sont aventurés dans l'Içana, sur les pas de Sophie Muller. Certains ont été bien accueillis, tel le pasteur Ernesto Pinaicobo, un Bolivien adoubé par la missionnaire américaine qui a œuvré dans le Haut Içana (Xavier, *op. cit.* : 268), mais nul ne s'est établi de façon permanente parmi les Baniwa, sans doute parce que Sophie Muller avait incité les indiens à rejeter les « prêcheurs de doctrines étrangères » (Muller, 2003 : 166).

²³⁸ Le terme « d'apostasie » ne nous paraît pas approprié pour désigner le renoncement de certains Baniwa à l'évangélisme car il implique un désaveu public de la foi chrétienne, geste étranger aux indiens de l'Içana, qui n'officialisaient ni ne ritualisaient leur désaffiliation au mouvement.

Le clivage entre évangéliques et catholiques

Comme le soulignent de nombreux auteurs²³⁹, l'implantation de l'évangélisme dans l'Içana a créé une division entre les Baniwa, opposant les *crentes*²⁴⁰ aux catholiques. Dans cette région et plus généralement dans le Haut Rio Negro, être « catholique » ne signifie pas nécessairement adhérer à la doctrine du même nom. Cette dénomination est une sorte d'appartenance religieuse par défaut, un terme générique qui désigne tous les non-évangéliques : les catholiques pratiquants mais aussi les personnes qui célèbrent occasionnellement des fêtes de saints et celles qui maintiennent des pratiques chamaniques ou combinent ces différentes options (cf. chapitre 8). Les « catholiques » s'identifient donc comme tels avant tout par opposition aux évangéliques.

Durant les années qui ont suivi la venue de Sophie Muller, les conflits entre les uns et les autres, attisés par les rivalités entre les missionnaires, ont été particulièrement aigus. Lorsqu'il effectue des séjours dans le Haut Rio Negro en 1951 et 1955, Galvão observe que :

« Quoique minoritaires²⁴¹, les convertis à la nouvelle croyance sont agressifs et réformistes, répudiant avec une certaine violence les usages traditionnels comme le *caxirí*, le tabac [*fumo*], la *pajelança* et les flûtes de jurupari. La diffusion du protestantisme et le prosélytisme de ses adeptes a immédiatement entraîné deux conséquences. La première [est] l'intensification des rivalités au sein du village, ou entre les villages, créant un élément supplémentaire de scission dans la structure déjà ébranlée des *sibs* et une désorganisation sociale consécutive. [...] L'autre [est] le renouveau de mouvements messianiques qui, dans le passé, furent fréquents dans l'Içana et donnèrent lieu à des affrontements armés entre les indiens et les troupes coloniales. » (1959 : 53).

On le voit, les convertis ont rapidement repris à leur compte les règles de conduite promues par Sophie Muller. Après son passage, certains usent de propagande pour diaboliser les prêtres et les *pajés*, profanent des représentations de saints catholiques, refusent de partager leur nourriture avec des non-*crentes* ou interdisent l'accès à leurs temples aux personnes qui ne sont pas baptisées (Wright, *op. cit.* : 201-202). Ces conflits se produisent souvent le long de divisions sociales préexistantes, ravivant par exemple des tensions entre des clans ou des querelles impliquant des accusations de sorcellerie et des assassinats inspirés par le désir de vengeance (*idem* : 196, 202). Ils occasionnent parfois la mise à l'écart, voire le déplacement

²³⁹ Galvão (1959 : 10), Knobloch (1974 : 89-90), Journet (1995 : 34), Wright (1999 : 201-202), Garnelo (2002 : 22), Luciano (2011 : 140-141).

²⁴⁰ « *Crentes* » et « évangéliques » sont les (auto)dénominations les plus courantes. Dans les écrits des salésiens et les ethnographies les plus anciennes, on trouve aussi le terme « protestants », non employé par les indiens.

²⁴¹ L'auteur ne précise pas quelle est l'aire géographique et démographique prise en compte. Au regard de la population totale du municípe, ils représentent indéniablement une minorité. Mais il se peut aussi qu'au début des années 1950, les *crentes* soient encore minoritaires dans la région de l'Içana.

de familles qui d'adhèrent pas au mouvement majoritaire dans leur communauté (Galvão, *op. cit.* : 10, Journet, 1995 : 35).

Avec le temps, le clivage entre les deux mouvements s'est répercuté sur la physionomie des communautés. Galvão notait dans les années 1950 que les villages du Moyen et du Bas Içana commençaient à se doter de lieux de culte différents. Dans certaines localités, les habitants érigeaient des chapelles catholiques, qui se distinguaient par une croix fixée au faîte du toit et par un autel accueillant des statuettes de saints, tandis que dans d'autres, ils construisaient des temples évangéliques, reconnaissables à leur écriteau en langue baniwa. Les premières demeuraient fermées en l'absence de missionnaires, alors que les seconds étaient constamment ouverts pour recevoir les réunions dirigées par les indiens (*op. cit.* : 38).

Lors de son enquête menée à la fin des années 1970, Wright constatait plus largement que :

« Les styles des maisons [des évangéliques] étaient différents de ceux des catholiques, tout comme les noms des villages, le système d'autorité religieuse et d'organisation rituelle, l'usage d'argent pour acheter des aliments et des biens [qui s'oppose] aux échanges ; la préférence pour les remèdes occidentaux et le rejet des médicaments traditionnels et catholiques. » (1996 : 330).

Ces différences ont perduré puisque Garnelo indique dans une étude plus récente que globalement, les habitants des communautés évangéliques ont un niveau de vie plus élevé que ceux des villages catholiques. Leurs constructions sont plus soignées et mieux entretenues, leurs conditions sanitaires meilleures et ils possèdent plus de biens matériels. Par ailleurs, les leaders sont mieux informés des dynamiques politiques, ils appliquent les règles morales plus strictement et exercent un contrôle plus important sur les jeunes (2002 : 251).

Pour ces deux derniers auteurs, il ne fait aucun doute que les tensions²⁴² entre évangéliques et « catholiques » se perpétuent aujourd'hui, sous la forme d'un conflit latent susceptible d'être réactivé en diverses circonstances (Garnelo, 2002 : 248, Wright, 2009a, 2013 : 297-324). Comme le signalent ces chercheurs ainsi que d'autres anthropologues, que les querelles religieuses ont également eu un impact sur la naissance des organisations politiques baniwa (Garnelo, *ibid.*, Boyer, 2001 : 96, Wright, 2009a : 210, Luciano, 2011 : 140-141). Nous y reviendrons dans la section consacrée à l'émergence des mobilisations indigènes dans la région.

Avant d'étudier les développements ultérieurs du mouvement évangélique et son articulation à des enjeux politiques plus récents, il convient de revenir sur les motifs de l'adhésion des

²⁴² Wright, Journet et Luciano vont jusqu'à parler métaphoriquement de « guerre » : (Wright, *op. cit.* : 201), Journet (1995 : 34), Luciano (2011 : 140-141).

Baniwa à l'évangélisme de Sophie Muller. Pourquoi la majeure partie des membres de ce groupe ont-ils adopté la foi introduite par la missionnaire et pourquoi les premiers convertis l'ont-ils promue avec tant de véhémence, au risque de semer la discorde dans leurs communautés ? Plusieurs auteurs se sont penchés sur ce phénomène complexe et ont formulé à son sujet des hypothèses éclairantes. En les confrontant entre elles et à des discours rétrospectifs d'enquêtes Baniwa sur la conversion, nous ferons apparaître que certaines interprétations se révèlent plus pertinentes que d'autres.

Les interprétations de la conversion

Wright amorce sa réflexion sur le processus de conversion des Baniwa dans sa thèse (1996) en proposant plusieurs lectures du phénomène. Il retravaille ses premières interprétations dans son foisonnant article de 1999 et les complète, en 2004, par un troisième texte portant sur le rapport entre les « traditions prophétiques » et les « cosmologies 'chrétiennes' » baniwa. Trois hypothèses majeures se dégagent de ces contributions. L'anthropologue envisage la conversion comme une réaction à la situation d'oppression vécue par les Baniwa pendant le régime extractiviste ; comme le fruit d'une rencontre entre deux visions du monde partiellement convergentes ; et comme le résultat de l'assimilation, par les Baniwa, de Sophie Muller à une figure prophétique. Une quatrième explication du succès de l'évangélisme, inspirée des discours des missionnaires, est également évoquée par l'anthropologue sans qu'il n'y souscrive tout à fait : l'idée selon laquelle le changement de religion des Baniwa répondait à une volonté d'en finir avec la sorcellerie et l'usage du *manhene*.

Un mouvement anti-sorcellerie ?

L'association des pratiques et des représentations religieuses indigènes à des cultes démoniaques ou à la sorcellerie est une caractéristique commune aux discours des missionnaires catholiques et évangéliques, bien qu'elle soit plus marquée chez ces derniers, en particulier chez Sophie Muller. De leur point de vue, la conversion au christianisme s'apparente donc à un mouvement anti-sorcellerie, une sorte de libération des indiens qui, par le baptême et d'autres rites témoignant de leur acceptation de la foi chrétienne, doivent se soustraire progressivement à l'influence du diable ou de forces maléfiques. Dans la mesure où les missionnaires qualifiaient toutes les coutumes qu'ils souhaitaient éradiquer de « sorcellerie », de pratiques « païennes et idolâtres » ou de « culte du diable », cette interprétation est difficilement recevable. Certes, certains indiens affirment avoir opté pour l'évangélisme pour mettre fin aux accusations d'empoisonnement et aux actes vindicatifs, qui généraient un « cercle vicieux de soupçons, de peur et de mort » (Xavier, *op. cit.* : 261-

262), mais il ne s'agit pas d'un motif couramment évoqué. La lutte contre l'usage du *manhene* et les pratiques de *pajelança* malveillantes a plutôt été un facteur de « déconversion » car certains Baniwa ont renoncé à l'appartenance évangélique précisément parce que celle-ci les privait des moyens de combattre la sorcellerie (Wright, 1999 : 199). Comme le soulignent des informateurs de Wright, « Sans chaman ou tabac, si un *crente* était touché par [*pegava*] le *manhene*, il pouvait seulement prier ou mourir » (*ibid.*).

L'idée selon laquelle il s'agissait pour les Baniwa de combattre les pratiques d'empoisonnement et d'ensorcellement est donc insuffisante pour comprendre leur adhésion à la foi évangélique.

Des cosmologies convergentes ?

Leur conversion peut-elle alors s'expliquer par l'existence « d'affinités électives » entre leur système de représentations et celui véhiculé par Sophie Muller ? Les données ethnographiques et les écrits de la missionnaire américaine témoignent plutôt des difficultés des indiens et de l'évangéliste à accorder les deux visions du monde.

Ignorant les spécificités des multiples entités de la cosmologie baniwa, Muller les rapporte invariablement à la catégorie des démons. Les figures représentées par les pétroglyphes, les esprits des morts Inyaakaim ou Inyaime, ou encore le héros civilisateur Kowai, sont considérés indistinctement comme des manifestations du diable (*idem* : 185-186).

Pour leur part, les Baniwa s'efforcent de faire des rapprochements entre le dieu chrétien ou Jésus Christ et les personnages qui peuplent leur mythologie mais aucune de ces tentatives n'aboutit à des correspondances stables entre les deux types d'entités. Parfois Dieu ou le Christ sont associés à Yaperikuli ou acquièrent des attributs du créateur baniwa (Wright, 2004a : 396). Parfois le Christ devient dans un mythe le père de Jurupari²⁴³. Parfois encore, Adam, « le premier homme fait de terre », est assimilé à Kaali, le « Maître de la Terre », et Ève, « la mère de tous [les êtres humains] », est comparée à Amaru (Wright, 1999 : 192). Aujourd'hui, certains Baniwa évangéliques essaient toujours d'établir des liens entre les deux systèmes religieux. C'est le cas par exemple de Fernando, le père d'André Baniwa, pour qui la Sainte Trinité est semblable aux « Gens Univers », la forme plurielle du créateur baniwa :

²⁴³ Galvão rapporte plusieurs mythes qui mêlent des personnages chrétiens et baniwa mais il ne précise pas où ils ont été recueillis (1959 : 46-47). L'usage du nom « Jurupari » plutôt que « Kowai » suggère que les récits ont été collectés auprès de locuteurs du *nheengatu*. Il pourrait alors s'agir de manifestations d'un syncrétisme entre le catholicisme et les cosmologies indigènes plutôt qu'entre l'évangélisme de Sophie Muller et ces dernières. Koch-Grünberg relève déjà des signes d'association entre les figures du christianisme et celles de la mythologie baniwa en 1909. Lors de son voyage dans l'Içana, un de ses informateurs lui dit que c'est « Christo » qui est à l'origine des pétroglyphes, un Christ qui s'appelle « Yaperikuli », qui était un « 'Tupána' et en même temps le premier homme, le premier Baniwa. » (2005 [1909] : 223).

« Pour eux [les *pajés*, les Baniwa avant l'arrivée de Sophie Muller], il [le créateur] était trois personnes : Dzooli, Yaperikuli, Eeri, trois. [...] Puis cette femme est venue, qui a apporté la parole de Dieu. [...] Elle a dit qu'elle apportait la parole de Dieu, qui s'appelle Dieu, Jésus et l'Esprit. Alors ils n'ont pas senti de différence car le créateur de la terre, pour eux, est trois [personnes] aussi. ».

Ces analogies entre l'évangélisme de Sophie et la cosmologie baniwa préchrétienne sont cependant loin de faire l'objet d'un consensus. Comme le souligne Journet,

« Faute d'une doctrine unificatrice, ces rapports complexes [entre les figures des panthéons chrétien et indigène] restent l'objet de spéculations purement individuelles et il est clair que dans beaucoup de cas, les convertis ont renoncé à transmettre la mythologie à leurs enfants, faute de pouvoir harmoniser les deux corps de récits. » (1995 : 39).

De ce point de vue, l'évangélisme tel qu'il se développe dans l'Içana, se caractérise par sa très faible dimension synchrétique.

La façon dont les Baniwa ont appréhendé Sophie Muller montre également que l'assignation d'une place à cette femme étrangère dans les catégories sociales natives n'allait pas de soi. Wright répertorie dans son article de 1999 pas moins de six rôles attribués à la missionnaire. Il avance que lors de son premier voyage, elle aurait été vue comme une « guérisseuse », puis qu'un an plus tard, « beaucoup croyaient à son origine divine » (1999 : 188). Il déclare ensuite qu'elle possédait des points communs avec les figures messianiques, notamment avec Venâncio Kamiko. Plus loin, il ajoute qu'elle était tantôt vue comme une « sainte », tantôt comme un « démon », certaines personnes lui prêtant la capacité à se transformer en Inyaime la nuit, lorsqu'elle allait marcher dans la forêt. Certains signes auraient également pu lui valoir d'être associée à Amaru, figure mythologique féminine. Enfin, selon l'anthropologue, sa frugalité, sa chasteté présumée et le fait qu'elle n'ait pas – prétendait-on – de menstruations, auraient fait d'elle une « femme *pajé* » aux yeux des Baniwa (*idem* : 206-207). Guérisseuse, sainte, démon nocturne, prophétesse, femme primordiale mythique, chaman : cette profusion de statuts parfois contradictoires suggère que la missionnaire n'est pas venue occuper une place préexistante dans le monde social baniwa, mais que celle-ci a été progressivement construite, au fil des contacts établis avec les indiens. En somme, ni la cosmologie ni la hiérarchie socioreligieuse baniwa ne semblaient se prêter particulièrement à une transposition des idées et du rôle de la missionnaire dans leurs propres termes.

En dépit de la perplexité manifeste des Baniwa face au système de représentations chrétien et de leur incertitude quant au statut à accorder à la voyageuse américaine, Wright privilégie largement dans ses travaux l'hypothèse d'une concordance entre leur vision du monde et celle

de Sophie Muller. Il postule que la missionnaire a été assimilée à une figure prophétique²⁴⁴. D'après lui, « la conversion des Baniwa ne peut être comprise qu'au prisme de leurs traditions et de leurs expectatives millénaristes et messianiques » (*id.* : 210).

Une résurgence des mouvements messianiques ?

Le chercheur relève plusieurs similitudes entre Sophie Muller et les prophètes baniwa du XIX^{ème} et du début du XX^{ème} siècle. Il note par exemple que la missionnaire demandait aux Baniwa de détruire publiquement leurs instruments rituels, dont les flûtes Kowai dissimulées dans des lieux secrets²⁴⁵, tout en tenant un discours moralisateur. Cette démarche serait proche de celles de Venâncio Kamiko et de son fils Uétu, qui identifiaient les détenteurs de poison, les sermonnaient et les obligeaient à jeter la substance nocive après l'avoir exhibée sur la place du village (2004 : 399)²⁴⁶.

L'évangéliste et les prophètes annonçaient par ailleurs de grands changements. La première prédisait la seconde venue du Christ²⁴⁷ (1999 : 185) et tenait des propos que les Baniwa interprétaient comme une promesse de leur envoyer des marchandises du ciel et de rendre leurs *roças* fertiles (*id.* : 188). Les seconds prophétisaient une inversion des rapports de pouvoir entre blancs et indiens et affirmaient que le *beiju* et la poudre²⁴⁸ tomberaient des cieux. Les uns et les autres prêchaient en allant de village en village, suivis par des flottilles de pirogues (*ibid.*), et prévoyaient l'avènement d'un ordre social caractérisé par le rétablissement d'un mode de vie communautaire et égalitaire. Dans les deux cas, l'accès au nouvel état de société était conditionné par la stricte observance de règles de conduite et la réalisation de nombreux rituels. L'idée de Sophie Muller selon laquelle les Baniwa devaient renoncer au mode de vie de leurs ancêtres pour se préparer aux changements à venir et gagner le salut aurait également fait écho à des thèmes présents dans des mythes natifs mettant en scène des mutations de l'ordre social qui passaient par l'abandon de certaines coutumes

²⁴⁴ Le lien entre les mouvements messianiques baniwa et celui déclenché par Sophie Muller est déjà esquissé par Galvão (cf. *supra*) mais l'anthropologue brésilien ne compare pas directement la missionnaire à un prophète. Il se contente de signaler que vers 1950, un Baniwa colombien, disciple présumé de Sophie Muller, regroupe autour de lui de nombreux disciples en se présentant comme le Christ et se rend jusqu'à l'embouchure de l'Içana, profanant en chemin les chapelles catholiques, avant d'être incarcéré par une équipe du SPI (1959 : 54).

²⁴⁵ Ces actes sacrilèges ont un précédent dans la région : dans les années 1880, des missionnaires franciscains ont dévoilé des masques et des instruments de musique sacrés de Jurupari face à un public de femmes, dans la chapelle catholique d'un village Tariana. Révoltés, les indiens ont expulsé les religieux de leur communauté, ce que n'ont pas fait les Baniwa (Wright, 1992 : 260 ; ISA/FOIRN, 2006 : 90).

²⁴⁶ Selon un enquêteur de Boyer, Sophie Muller sommait elle aussi les détenteurs de *manhene* de détruire le poison en public (2001 : 88).

²⁴⁷ Dans la perspective chrétienne, la seconde venue du Christ ou parousie, annoncée dans la Bible (Évangile selon Matthieu, 24 : 30, 25 : 31, Évangile selon Jean, 14 : 2-3, entre autres), marque la fin des temps et le retour de Jésus Christ sur terre en vue de l'établissement définitif du royaume de Dieu.

²⁴⁸ Pour les armes à feu.

(idem : 210). Selon Wright, la « conscience prophétique » (2004a : 399) qui s'est développée à l'époque des messies indigènes aurait ainsi rendu les Baniwa réceptifs au message de Sophie Muller.

L'anthropologue signale enfin des ressemblances entre l'attitude de l'évangéliste et celle de Venâncio Kamiko à l'égard des blancs. Tous deux défient les autorités et prennent résolument le parti des indiens dans leurs confrontations avec les colons (1999 : 177-179).

Pour le chercheur américain, qui répertorie encore d'autres analogies moins significatives, Sophie Muller aurait été perçue par les Baniwa comme une femme dotée de pouvoirs extraordinaires (2004a : 392, 394). En démontrant sa capacité à parler plusieurs langues et à enseigner aux indiens, à travers sa campagne d'alphabétisation, des compétences pour qu'ils puissent reproduire eux-mêmes la « parole de Dieu », elle aurait incorporé inconsciemment une des fonctions des spécialistes rituels baniwa, « dont les 'paroles' (*Kuwai-iako*, les paroles de *Kuwai*), transmettent le savoir nécessaire à la production de générations de jeunes adultes, pendant l'initiation » (1999 : 205). Wright compare ainsi le phénomène de conversion à un « rite de passage » dans lequel Sophie Muller jouait le rôle de l'officiante rituelle, un parallèle qu'il effectuait déjà dans son analyse du mouvement de Venâncio Kamiko, présenté comme un « rite de passage historique » (Wright & Hill, 1986 : 32).

Quoique stimulants, ces rapprochements entre les deux types de mouvements religieux me semblent parfois excessifs. Comme le souligne Xavier, qui a comparé en détails la trajectoire des prophètes et celle de Sophie Muller, les différences entre le processus de conversion à l'évangélisme et les mouvements messianiques sont bien « plus criantes et décisives » que leurs similitudes (*op. cit.* : 289-290). À l'instar de Pabón (*op. cit.* : 77-78), l'anthropologue brésilien conteste l'idée que la missionnaire ait été considérée comme un messie par ses hôtes indiens²⁴⁹. Il souligne que dans le Haut Içana, ses enquêtés n'ont jamais entendu parler des prophètes baniwa et qu'en outre, les indiens ont rapidement cessé de prêter des pouvoirs surnaturels à Sophie Muller. En effet, la voyageuse américaine avait soin de démentir sa nature divine et de n'accorder de pouvoirs miraculeux qu'à Dieu (*op. cit.* : 289-290). Xavier préfère ainsi la comparer à un apôtre, « humble » émissaire divin qui instaure des Églises et diffuse des instructions précises au sujet des doctrines chrétiennes et des règles de comportement (*idem* : 296).

²⁴⁹ Journet signalait déjà que le caractère millénariste du message de Sophie Muller occupait une place secondaire dans les préoccupations des croyants (1995 : 37).

Parmi les Baniwa et les Coripaco auprès de qui j'ai enquêté – qui résident pour la plupart à São Gabriel et dans des communautés périurbaines mais sont originaires de différentes zones du bassin de l'Içana – personne n'a établi de lien entre Sophie Muller et les prophètes évoqués par Wright, qui semblent méconnus. La dimension millénariste du message évangélique n'était jamais mise en avant non plus, que ce soit sous la forme de références à la seconde venue du Christ, à l'apocalypse ou à n'importe quelle autre transformation majeure qui aurait été annoncée par la missionnaire.

Dans la mesure où plusieurs décennies se sont écoulées depuis la première vague de conversions, cette absence d'indice d'une corrélation entre les mouvements messianiques et celui de Sophie Muller n'invalide pas totalement l'hypothèse de Wright, elle invite simplement à restreindre sa portée. L'initiative de la missionnaire américaine a effectivement pu être interprétée comme un projet similaire à ceux des prophètes baniwa dans les zones où ces spécialistes rituels ont été actifs, c'est-à-dire dans l'Aiari, dans le Bas Içana et dans une partie du Moyen Içana. Certaines analogies entre le comportement de la prédicatrice et celui des prophètes auraient alors facilité l'adhésion des Baniwa à l'évangélisme, avant que le souvenir des leaders religieux indigènes ne disparaisse de la mémoire des générations suivantes.

Si continuité il y a entre les deux catégories de mouvements, il me semble cependant qu'elle se situe moins dans le domaine du religieux (sur le plans des pouvoirs thaumaturgiques, des motifs mythologiques, de la conduite de rituels, des prophéties, etc.) – que dans celui des rapports entre blancs et indiens. Le mouvement qui s'agrége autour de Sophie Muller au milieu du XX^{ème} siècle survient comme ceux déclenchés par les prophètes dans un contexte de crise et offre une alternative à l'oppression et à la dépendance économique subies par les populations indigènes.

Une réaction à l'oppression du régime extractiviste

En 1959, Galvão affirmait que l'acceptation du « protestantisme » par les *Içaneiros* (habitants de l'Içana) était :

« moins due à l'activité exceptionnelle des missionnaires, qu'au sens revendicatif des textes évangéliques qui, traduits et transmis dans la langue native ou en [langue] 'générale'²⁵⁰, insistent sur le salut des faibles et des opprimés, auxquels les Baniwa traumatisés par les expériences avec les patrons s'identifient. » (1959 : 55).

²⁵⁰ Nheengatu.

Journet a objecté que cet aspect de l'évangélisme était un trait général du christianisme qui n'était pas particulièrement inscrit dans les textes protestants et qui était souvent considéré comme douteux par les convertis (*op. cit.* : 39). Pourtant, il considère que :

« La conversion des Curripaco comportait, au moins à ses débuts, un puissant élément de révolte contre l'abandon dans lequel les avaient laissés les missionnaires catholiques face aux pressions exercées par les commerçants et entrepreneurs. » (*idem* : 42).

« L'élément de révolte » ou le caractère protestataire du mouvement d'adhésion à l'évangélisme est un point sur lequel s'accordent tous les auteurs qui se sont intéressés au sujet²⁵¹. Sophie Muller n'avait certes rien d'une leader révolutionnaire poussant les indiens à la confrontation armée avec les blancs, mais en encourageant ses disciples à éviter tout contact avec ces derniers, elle remettait clairement en question le système de domination économique qui prévalait jusqu'alors. Elle-même n'hésitait pas à tenir tête aux patrons blancs en intervenant ponctuellement dans des conflits fonciers²⁵².

Les témoignages d'autorités catholiques et civiles colombiennes réunis par Pabón illustrent bien la dimension subversive du mode de vie qu'elle promouvait. Pour n'en citer qu'un, voici ce que rapporte un prêtre catholique après avoir effectué une mission de deux ans dans la zone d'influence de la missionnaire²⁵³. L'ecclésiastique juge que Muller exerce une « emprise suprême » sur les indiens car elle les pousse à ignorer « les autorités de leur propre pays et leur a pratiquement ôté leur notion de patrie et de nationalité. » (Pabón, *op. cit.* : 113). Il déplore aussi que :

« Comme les indiens passent leur temps à chanter et à suivre les prescriptions de la secte, [...] ils ne peuvent ni ne veulent travailler pour aucun patron blanc. En plus de la paresse qui est instillée par ces pratiques, nous ajoutons le fait que Muller instille la haine des hommes blancs, qu'elle désigne comme des alliés du diable, voire le diable lui-même, et par conséquent, travailler pour eux constitue un péché. En fait, si un indien s'apprête à travailler pour un blanc, il est nécessaire d'avoir l'autorisation de Sophie, ce qui n'est pas facile. » (Rivera, *apud* Pabón, *op. cit.* : 111).

Le prêtre renchérit en mentionnant que dans la région du Guaviare :

« [La terre] reste improductive et la riche pêche du fleuve a été dans une grande mesure perdue à cause du manque de bras. L'année dernière les *colonos* ont dû

²⁵¹ Galvão, cf. *supra* ; Journet, cf. *supra* ; Boyer (2001 : 87) ; Wright, cf. *infra* ; Xavier (2013 : 287).

²⁵² Voir notamment deux épisodes dans lesquels elle se positionne aux côtés des indiens pour récupérer des terres revendiquées par des *fazendeiros* (Wright, 1999 : 178-179) et par un planteur de cacao (Pabón, *op. cit.* : 113).

²⁵³ Ce prêtre, Luis Noel Rivera, a parcouru la région qui s'étend de San Fernando de Atabapo à Mitú, en passant par les fleuves « Atabapo, Guainía, Cuyarí, Isana et Querarí » dans les années 1950 (Pabón, *op. cit.* : 110).

faire venir des pêcheurs du fleuve Magdalena²⁵⁴, tandis que les indiens passaient des semaines ou des mois à se rendre à leurs conférences » (Rivera, *apud* Pabón, *idem* : 112).

L'isolement promu par Sophie Muller et le fait qu'elle incite les indiens à ne pas accumuler de biens matériels, à quitter leurs patrons et à revenir au mode de production indigène reposant sur la chasse, la pêche et l'horticulture (*idem* : 112-116) brisaient les liens de dépendance économique que les blancs avaient institués. C'est, à notre sens, Wright qui synthétise le mieux ce que représentait l'adhésion à l'évangélisme pour les Baniwa dans une perspective socioéconomique :

« Finalement, quoique les Baniwa ne l'aient jamais déclaré de façon aussi explicite, une des répercussions du mouvement évangélique a été de jeter les bases d'une solution à cette situation de dépendance, d'instabilité, de désorganisation et d'exploitation sous le régime extractiviste. En ce sens, il peut être vu comme une révolte contre l'oppression économique et sociale. Si de nombreux Baniwa ont continué à travailler pour les patrons, ils le faisaient librement et non plus parce qu'ils y étaient forcés. Travailler pour les patrons est devenu secondaire par rapport à ce qui était fondamental : le mode de vie communautaire des crentes. L'évangélisme a ramené les Baniwa chez eux après des années de voyages constants vers des terres distantes et hostiles. » (1999 : 183).

En sus de ces quatre lectures de la conversion, parmi lesquelles la dernière nous semble la plus convaincante, deux autres interprétations, sur lesquelles Wright ne s'est pas appesanti, nous paraissent à même d'éclairer l'engouement des Baniwa pour le modèle religieux introduit par Sophie Muller.

Une quête de savoir et d'accès à la « civilisation »

Effleurée par Wright (1999 : 188, 208), la première repose sur l'idée que les enseignements dispensés par la missionnaire américaine représentaient une porte d'accès au savoir des blancs et plus largement au monde « civilisé » pour les premiers convertis. Comme le souligne Pabón, l'acceptation de la nouvelle religion demeure dans leur souvenir étroitement lié à l'alphabétisation :

« Pour la plupart des anciens, des pasteurs et des premiers missionnaires indigènes, devenir chrétien était associé à l'apprentissage de la lecture et de l'écriture dans leur propre langue. Apprendre à lire le Nouveau Testament en Puinave ou en Curripaco était l'une des principales voies d'accès au christianisme. » (Pabón, 2013 : 161).

²⁵⁴ Le Magdalena est le plus grand fleuve de Colombie. Il coule vers le nord, dans une large vallée de la cordillère des Andes.

Les Bibles et autres documents écrits diffusés par la missionnaire suscitaient une grande fascination et sont devenus des objets de prestige (Cabrera Becerra, 2007 : 178), à tel point que Sophie Muller s'inquiétait que la lecture ne devienne « une fin en soi », plutôt qu'un moyen d'assimilation des idées évangéliques (Xavier, *op. cit.* : 304). La découverte des livres et la volonté d'apprendre à les décrypter constituaient parfois des motivations suffisantes pour rejeter le catholicisme au profit de l'évangélisme :

« Quand j'étais dans l'Içana, est arrivée mademoiselle Sofia, de là, de Colombie. [...] 'C'est un livre ! C'est un livre !' 'Qu'est-ce qui s'appelle la Bible ?' [...] 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 regardée 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 le Kuripako [...] là même j'ai étudié deux semaines à lire [...]. À cette époque, j'ai abandonné le catholicisme, à l'instant même. » (Seu Mário, *apud* Boyer, 2001 : 90-91).

Comme le montre cet extrait d'entretien recueilli par Boyer, le savoir neuf symbolisé par les livres éveillait un puissant intérêt chez les Baniwa, qui se joignaient aux réunions organisées par Sophie Muller avant tout pour y être initiés. Aujourd'hui encore, nombre d'entre eux déclarent aller à l'église pour « étudier ». Fernando assure que les *pajés* baniwa avaient prédit qu'une femme étrangère apportant un livre viendrait parmi eux transmettre des connaissances :

« [...] nos grands-pères, autrefois, étaient *pajés* [...] Ils connaissaient toute l'histoire. Avant qu'une professeure américaine [ne vienne], personne ne leur disait mais ils savaient [qu'elle allait venir]. 'Il y a une femme qui vient, il y a une femme qui apporte, qui va enseigner' – ils ont vu qu'elle apporte un petit papier, qu'elle enseigne, qu'elle chante. [...] 'Qu'as-tu vu ?' 'J'ai vu ça, ça, ça : qu'une femme va arriver, qu'elle va apporter un livre... Nos petits-enfants ne seront pas comme nous maintenant, ils seront différents. »

La missionnaire américaine est ici assimilée à une « professeure », une figure qui est devenue plus familière aux Baniwa depuis l'implantation d'écoles gouvernementales dans leur région. C'est une comparaison fréquente selon Laise Lopes Diniz, spécialiste des problématiques éducatives dans l'Içana, qui note que :

« Les adultes et les Baniwa/Coripaco les plus vieux ont coutume d'indiquer que la première expérience qu'ils ont de ce qu'ils définissent comme l'école a débuté avec l'arrivée de la missionnaire américaine Sophie Muller [...]. Les plus âgés affirment ainsi qu'ils ont été scolarisés pour apprendre la parole de Dieu et que c'est seulement après qu'est arrivée l'école pour enseigner d'autres livres. » (Diniz, 2011 : 51).

Avant d'être appréhendé comme un message religieux, l'enseignement de la prédicatrice américaine semble avoir été perçu par les premiers *crentes* comme un savoir propre aux blancs, à l'instar des compétences inculquées postérieurement par les institutions scolaires. Journet indique que pour les Coripaco, « la Bible représente le savoir commun à tous les blancs, qu'ils donnent ou non des signes de croyance et de respect de la religion. » (*op. cit.* : 39). L'attrait des indiens pour l'apprentissage de la lecture et de l'écriture, dont Sophie Muller elle-même fait état (2003 : 33, *apud* Xavier, *op. cit.* : 287), pourrait alors s'expliquer par leur désir de s'emparer des connaissances de ce groupe social dominant. La maîtrise du langage écrit était en effet jusque-là une prérogative des non-indiens qui, depuis la mise en place de l'administration coloniale, ont tenu des registres et élaboré des cartes pour identifier, contrôler et gérer le territoire. S'instruire auprès de Sophie Muller signifiait donc s'approprier un instrument de pouvoir, susceptible d'être utilisé à des fins d'émancipation.

En réalité, l'alphabétisation dans les langues natives avait peu d'impact effectif sur la capacité des indiens à négocier avec les patrons. Elle ne permettait pas, par exemple, de surveiller les comptes tenus par les commerçants qui les accablaient de dettes. L'acquisition de cette nouvelle aptitude possédait en revanche une forte valeur symbolique. L'usage des livres étant, du point de vue des blancs de la région, réservé aux « civilisés » (Cabrera Becerra, *op. cit.* : 123), parvenir à déchiffrer la Bible revenait pour les indiens à acquérir un statut les plaçant « au même niveau que les colons blancs » (Pabón, *op. cit.* : 9) et de manière plus générale, à démentir les stéréotypes – tels que ceux de l'indien sauvage ou ignorant – entretenus par ces derniers à leur égard.

Un retour à des valeurs traditionnelles dans un cadre emprunté à la société dominante ?

Enfin, une dernière interprétation de la conversion, non traitée par Wright, mérite d'être examinée car elle trouve de nombreux échos dans les discours contemporains des Baniwa. Il s'agit d'une vision défendue par Journet, selon laquelle :

« L'évangélisme des Curripaco doit être considéré comme une forme complexe d'acculturation, associant la réaffirmation de valeurs morales traditionnelles, ou du moins, d'une partie d'entre elles, à un mythe et à une liturgie empruntés à la société dominante » (1995 : 40).

Comme les Coripaco (*idem* : 39), les Baniwa connaissent peu les problématiques liées à l'histoire de l'évangélisme, à la théologie ou à l'exégèse biblique et n'en font que rarement

l'objet de leurs sermons. À l'inverse, les aspects moraux de la foi importée par Sophie Muller ont retenu toute leur attention et acquis une place capitale dans leur pratique religieuse. Les *crentes* ont, rappelons-le, rapidement repris à leur compte les règles de conduite énoncées par la missionnaire américaine et veillé à leur rigoureuse observance. Or le zèle dont ils ont fait preuve dans la mise en œuvre de cette stricte discipline évangélique n'est pas le résultat d'une soumission aveugle à l'évangéliste, il relève d'un choix délibéré d'appliquer des principes fortement similaires à ceux de l'ancien *ethos* baniwa. Le mode de vie communautaire promu par Muller s'accordait en effet avec ce que Journet appelle le « holisme villageois »²⁵⁵ des indiens ; l'ascétisme de la missionnaire avec la maîtrise corporelle et émotionnelle attendue des adultes accomplis²⁵⁶ ; sa ferme condamnation de l'adultère et sa pudeur avec la retenue de mise dans les rapports entre les hommes et les femmes ; ou encore, l'obéissance qu'elle exigeait de ses disciples avec l'attachement des indiens au respect de l'autorité des aînés. Après avoir subi l'assujettissement aux patrons et la déstructuration de leur vie sociale, les Baniwa ont probablement vu le mode d'organisation proposé par Sophie Muller comme une opportunité de renouer avec ces valeurs, mises à mal par des décennies de contacts avec les blancs.

Cette interprétation de la conversion est corroborée par les *crentes* baniwa d'aujourd'hui, qui assurent que l'évangélisme véhicule des normes analogues aux principes édictés par leurs ancêtres. André Baniwa estime par exemple que :

« [La religion évangélique] est venue valoriser beaucoup de choses de la partie éthique des Baniwa, qui existait déjà. [...] Elle finit par être utilisée comme un manuel de vie de tous les jours. ».

Pour lui, l'acceptation de la nouvelle religion a été déterminée par cette concordance entre les règles bibliques et « l'éthique » baniwa (André Baniwa, *apud* Xavier, 2008 : 105). Dans un autre entretien que j'ai réalisé avec lui en 2011, il précise sa pensée en déclarant que la discipline est une valeur qui était encore plus « forte » avant l'apparition de l'évangélisme. Les personnes âgées, ajoute-t-il, disent que les prescriptions évangéliques ne se distinguent des principes traditionnels que parce qu'elles sont écrites, consignées dans la Bible :

²⁵⁵ L'auteur ne fournit pas de définition de cette notion mais conformément à l'acception dumontienne du concept « d'holisme », nous l'entendons ici au sens d'une « idéologie qui valorise la totalité sociale et néglige ou subordonne l'individu humain » (Dumont, 1983 : 303).

²⁵⁶ Le chapitre précédent nous a fourni quelques exemples de cette valorisation du contrôle de soi, tels que les comportements ascétiques (restrictions alimentaires, réclusions) qui accompagnent les rites de passage ou le comportement stoïque attendu des jeunes initiés à qui l'on fait ingérer du piment et l'on inflige des coups d'*adabi*.

André : « [Les individus qui ne respectent pas les règles des communautés évangéliques] font l'objet de mesures disciplinaires²⁵⁷. »

Élise : Cela existait avant la religion [évangélique] ?

André : Bien sûr, et de façon encore plus forte. Ce n'est pas une question de religion. Quels sont les arguments des anciens [à ce sujet] ? Qu'avant, ce n'était pas écrit et qu'aujourd'hui c'est écrit, c'est dans la Bible. Ne pas voler, ne pas tuer, bien prendre soin [de ses proches], faire preuve de responsabilité [...]. Tout cela, les Baniwa l'avaient déjà. Mais ce n'était pas basé sur la Bible. À partir de la mythologie, il y a de nombreux cas, épisodes, faits qui surviennent pour justifier ces enseignements. »

Cette conception du phénomène de conversion comme un retour à une « éthique » indigène, fondée sur la volonté de faire primer les intérêts de la communauté sur ceux de l'individu, le respect de l'autorité, la discipline et la maîtrise de soi, n'a pas valeur de vérité historique puisqu'elle s'inscrit dans un discours construit *a posteriori* par les convertis, mais le fait qu'elle soit aujourd'hui amplement invoquée par les *crentes* témoigne de l'importance de la dimension morale du mouvement évangélique tel qu'il s'est développé chez les Baniwa.

Le mouvement d'adhésion à l'évangélisme déclenché par Sophie Muller peut ainsi être envisagé comme le résultat de la conjonction de plusieurs facteurs. Dans un contexte marqué au milieu du XX^{ème} siècle par la dépendance aux patrons des entreprises extractivistes et par la désagrégation des anciens modes de reproduction sociale et économique, la venue d'une femme étrangère qui parlait les langues natives, se positionnait aux côtés des indiens dans leurs conflits avec les colons et enseignait des connaissances considérées comme « la clé du savoir des blancs » (Wright, 1999 : 188), a produit une forte impression et généré des attentes. Si la missionnaire a pu, en raison de certaines caractéristiques, être associée aux spécialistes rituels baniwa, en particulier aux prophètes, et si certains aspects de son message étaient susceptibles de faire écho aux discours de ces derniers, l'action qu'elle a menée dans l'Içana semble avoir été perçue avant tout comme l'opportunité de bâtir un nouvel ordre social en s'affranchissant des liens de subordination instaurés par les non-indiens et en recentrant les efforts des membres du groupe sur la réorganisation de la vie communautaire. Il s'agissait vraisemblablement pour les Baniwa de reformer des unités sociales, idéalement constituées de personnes lettrées, portant des vêtements décents selon les critères évangéliques²⁵⁸ et habitant dans des maisons réservées aux familles nucléaires (Pabón, *op.*

²⁵⁷ « *São disciplinados* ». Le fait de « discipliner » des personnes considérées comme déviantes fait référence à une pratique courante dans les communautés évangéliques sur laquelle nous reviendrons dans le chapitre 6.

²⁵⁸ À l'instar des protestants en général, Sophie Muller réprouvait l'exposition publique de la nudité. Elle considérait que le corps, « temple de Dieu », devait être réservé « seulement pour le mari ou l'épouse » (Pabón, *op.*

cit. : 164), afin de contredire les préjugés des blancs sur la « sauvagerie » ou la « promiscuité » des indiens, tout en recréant des modes de sociabilité conformes aux anciennes valeurs et normes de comportement. L'abandon d'un certain nombre de coutumes, en particulier de la *pajelança* est un prix que la plupart des Baniwa ont à l'époque accepté de payer pour tenter d'atteindre cette « utopie » (Wright, 1999 : 211). Ce sacrifice a, semble-t-il, été d'autant mieux admis que la missionnaire américaine proposait en contrepartie un mode d'organisation fondé sur la pratique active et quotidienne de rituels chrétiens et la réalisation de cérémonies intercommunautaires régulières à même d'assurer les principales fonctions des *podáali*.

Cette aspiration à une vie collective harmonieuse, gouvernée par des principes évangéliques jugés en accord avec la morale traditionnelle et menée à l'écart des blancs dans des communautés autonomes, dotées chacune de leaders religieux indigènes, d'une église et d'un centre communautaire ne s'est pas, bien entendu, pleinement concrétisée. La persistance réelle ou supposée des pratiques de sorcellerie et d'empoisonnement, les conflits avec les non-*crentes* et, plus tard, le rejet de l'isolement économique et politique qu'impliquait ce modèle (Journet, 1995 : 42, Boyer, 2001 : 95-96), ont compromis son accomplissement. À ces difficultés sont ensuite venues se s'ajouter, à partir des années 1970, de nouvelles problématiques, qui ont à leur tour réorienté la vie sociale et religieuse des Baniwa.

Wright, qui en 2004 récapitulait les différentes facettes de la religiosité baniwa documentées dans ses travaux et ceux de quelques autres chercheurs, signalait qu'un « autre facteur qui doit encore être étudié est l'introduction récente d'une série d'autres églises – pentecôtistes (Assemblée de Dieu), Adventistes du Septième Jour et presbytériennes – dans les villages baniwa. » (2004a : 380). En effet, le mouvement évangélique indigène commençait à peine à se structurer dans l'Içana, à travers la constitution de réseaux de Saintes Cène et de Conférences, l'édification de temples et surtout, la transmission en langue baniwa des connaissances bibliques et du savoir-faire liturgique des *anciãos* à leurs descendants, que de nouvelles églises, jusque-là inconnues des indiens, se sont implantées à São Gabriel da Cachoeira et ont cherché à essaimer dans le *município*.

Nous allons donc nous attacher à combler cette lacune de l'histoire religieuse des Baniwa en nous penchant sur la naissance de ces institutions évangéliques importées dans la capitale régionale par des non-indiens. Leur essor, ainsi que les rapports que les Baniwa entretiennent

op. cit. : 206). Si elle ne donnait pas d'indications vestimentaires précises, elle valorisait les tenues couvrantes et interdisait l'usage des robes de soie pour les femmes (*idem* : 164, 114).

avec elles – qui feront l’objet d’une analyse approfondie dans la troisième partie – ne peuvent être compris sans évoquer trois autres dynamiques de la fin du XX^{ème} siècle qui ont affecté les conditions de vie de l’ensemble des populations indigènes du Haut Rio Negro : la croissance urbaine, l’avènement du mouvement indigène et les migrations des indiens vers la ville de São Gabriel. C’est pourquoi nous examinerons au préalable ces trois phénomènes.

Chapitre 4. Les dynamiques régionales de la fin du XX^{ème} siècle

La croissance urbaine

Après avoir connu une brève période de peuplement au moment de la construction du fort à la fin du XVIII^{ème} siècle (Eloy, 2005 : 81), la localité de São Gabriel da Cachoeira semble être tombée en déshérence jusqu’au début du XX^{ème} siècle. Voici comment Koch-Grünberg, qui a parcouru le Haut Rio Negro entre 1903 et 1905, la décrit :

« São Gabriel, ‘capitale’ du haut Rio Negro, est un malheureux hameau, presque inhabité. La majorité de ses maisons sont vides et en ruines. Son unique rue est envahie d’herbe et de broussailles, couvertes d’excréments. Un parc de diversion pour le bétail ! Le sol rocailleux et aride possède seulement une légère couche d’humus et sert tout au plus de pâturage. On y voit quelques bœufs et porcs faméliques qui trouvent refuge dans les ruines. Les rares habitants ne trouvent pas de nourriture non plus. [...] Malgré tout, São Gabriel est le siège de l’administration [*sede del gobierno*], représentée par un directeur avec une école de cinq soldats ou policiers qui passent leur temps à ne rien faire dans une maison à moitié démolie portant l’ostentatoire nom de ‘Caserne’. Les environs du hameau sont somptueux : tout près il y a une colline qui est en réalité une seule roche d’énormes proportions, couronnée par les ruines d’un fort, témoin d’une époque plus prospère. [...] La forteresse a dû être un important poste militaire dans le passé. Située sur une courbe très prononcée du fleuve, elle domine les alentours, dans toutes les directions. [...] Les maisons guillerettes de São Gabriel sont dispersées au pied de la roche ; sur les innombrables îles du fleuve se trouvent des huttes de paille marron. [...] En amont, tonne le torrent de la Cachoeira de Fortaleza, les rapides les plus grands et les plus dangereux du Rio Negro. » (Koch-Grünberg, 1995 : 59-60).

C’est le portrait d’une « ville » décadente, presque à l’abandon, que fait le voyageur allemand. Pourtant, une dizaine d’années plus tard, São Gabriel aura considérablement changé d’apparence. Son développement urbain débute, comme nous l’avons mentionné précédemment, avec l’implantation de la mission salésienne. Les salésiens s’enorgueillissent devant le gouvernement fédéral d’ériger, dans l’ensemble du Rio Negro, des villes et des infrastructures :

« Ces villes ont surgi. Des routes ont été tracées, surtout celles qui devaient contourner les rapides. [...] Des écoles, des internats, des hôpitaux, des dispensaires, etc. ont été ouverts. Aujourd'hui, c'est une nouvelle vie qui souffle avec des chargements successifs d'outils agricoles, de tissus, de semences remontant le Rio Negro [...] et les écoles accueillent des milliers d'enfants, et les champs reçoivent des semences. » (Azevedo, missionnaire salésien, 1950, *apud* Eloy, 2005 : 87, note de bas de page n°85).

En 1938, São Gabriel acquiert officiellement le statut de ville (Lasmar, 2002 : 142-143), alors qu'elle ne compte guère plus de quelques centaines d'habitants. De fait, Galvão estime au début des années 1950 que « moins de 600 âmes » résident dans la localité (1959 : 2). Celle-ci porte à l'époque le nom de « Uaupés »²⁵⁹ et constitue une base pour les patrons qui recrutent des indiens afin de les faire travailler dans des *seringais* du Moyen Rio Negro. La population qui occupe le noyau urbain et sa périphérie proche est formée par les missionnaires et leurs élèves indigènes, par des familles Baré et par des descendants de militaires et de commerçants blancs, souvent des métis que Galvão appelle « *caboclos* » (*idem* : 4).



Une vue aérienne de São Gabriel da Cachoeira en 1972 (peinture murale d'après photo aérienne). Les principaux bâtiments, au centre, sont ceux de la mission salésienne.

Le véritable essor démographique de São Gabriel ne se produit que dans les années 1970, lorsque le gouvernement brésilien met en place un vaste projet d'intégration géopolitique de l'Amazonie au reste du pays. Il s'agit alors pour la dictature militaire d'accélérer le

²⁵⁹ Depuis le XVIII^{ème} siècle, São Gabriel da Cachoeira a changé trois fois d'appellation : Baptisée São Gabriel da Cachoeira, elle devient São Gabriel do Rio Negro en 1891, puis Uaupés en 1943 avant de reprendre son nom initial en 1966.

développement économique du Brésil et de concevoir une stratégie défensive pour assurer la sécurité du territoire national dans le contexte politique incertain de la guerre froide (Le Tourneau, 2007). Avec sa faible densité démographique, l'Amazonie est vue comme une zone « vide » qu'il faut peupler pour dissuader toute intrusion étrangère. Le gouvernement considère en outre que ses ressources (terres et minerais) peuvent être exploitées pour augmenter la production agricole, soulager les tensions rurales et financer le développement national (*idem*).

Dans le Haut Rio Negro, ce projet se concrétise par l'arrivée d'un contingent de militaires du Génie ainsi que de travailleurs d'entreprises engagées pour l'ouverture de deux grands axes de communication : la route BR-307, qui relie São Gabriel à la frontière vénézuélienne, et un tronçon de la BR-210 ou « Perimetral Norte », aujourd'hui abandonné. Entre 1970 et 1980, la population de la ville a presque quadruplé, passant de 785 à 3102 habitants (Lasmar, *op. cit.* : 143). L'afflux d'ouvriers, « *peões* » originaires pour la plupart du Nordeste, et de militaires crée un climat d'effervescence. Des investissements sont réalisés pour garantir l'accès de la population à l'eau et à l'électricité, des routes et de nouveaux quartiers sont construits et la ville se dote de deux agences bancaires, d'une ligne aérienne commerciale, d'une radio, d'une station de télévision ainsi que de bars et de discothèques (*idem* : 145). Les craintes des salésiens, qui redoutaient que les travailleurs, des hommes qui arrivaient seuls²⁶⁰, « fondent sur les jeunes filles comme des vautours » se révèlent en partie fondées : si certaines relations aboutissent à des mariages, de nombreuses indiennes sont victimes d'abus sexuels ou sont abandonnées par leur partenaire lorsqu'elles tombent enceintes (*idem* : 144-145).

En 1977, la fin du chantier de la BR-307 entraîne le retrait des deux entreprises qui étaient en charge du projet et le départ d'une partie des ouvriers, mais le processus d'urbanisation ne s'interrompt pas. Dans les années 1980, trois facteurs l'accélèrent : la mise en œuvre d'un nouveau plan d'intégration de l'Amazonie, baptisé « Calha Norte », la découverte d'or dans le *município* et la fermeture des internats salésiens, qui provoque des migrations de familles indiennes vers la ville sur lesquelles nous reviendrons plus loin.

Plan d'action militaire mis en œuvre pendant la transition démocratique, sous le premier gouvernement qui succède à la dictature, le projet Calha Norte est le fruit de stratégies complexes de politique intérieure et extérieure (Le Tourneau, *op. cit.*). Officiellement, il est destiné à contrer les menaces de déstabilisation politique provenant de la région des

²⁶⁰ À l'exception des militaires haut gradés, autorisés à s'installer à São Gabriel avec leur famille.

Caraïbes²⁶¹, celle des Forces Armées Révolutionnaires Colombiennes (FARC) ainsi que celles que représentent le narcotrafic et la contrebande d'armes, de minerais et de pierres précieuses, en renforçant la présence de l'armée à la frontière septentrionale du Brésil.

Dans le *município* de São Gabriel, il se traduit, entre autres, par le déploiement de pelotons de frontière, par la construction de pistes d'atterrissage et par des campagnes d'introduction de l'élevage bovin²⁶², une activité qui devait permettre le « développement agricole » de la région (Eloy, 2005 : 97). Il entraîne également une intensification de l'action de la FUNAI, dont les postes s'étaient substitués à ceux du SPI.

À la même époque, la découverte de gisements aurifères dans plusieurs zones du *município* provoque une « ruée vers l'or » de *garimpeiros*²⁶³ non-indiens, dont l'activité illégale fournira une justification supplémentaire de la présence des forces armées dans le Haut Rio Negro. Le premier site est repéré dans le haut Içana, à la Serra do Porco, par des Baniwa qui avaient déjà pratiqué l'orpaillage en Colombie (Wright, 2005a : 274). D'autres découvertes suivent, notamment en 1983 dans la région du Uaupés, à la Serra do Traíra, où la concentration d'or est importante. Exploités au départ par les indiens, ces *garimpos*²⁶⁴ attirent rapidement la convoitise d'orpailleurs blancs et de compagnies minières. Deux d'entre elles, les entreprises brésiliennes Paranapanema et Gold Amazon²⁶⁵ obtiennent le soutien des autorités fédérales et étatiques et font alliance pour s'arroger le monopole des gisements de l'Içana et de la Serra do Traíra (Wright, *idem* : 276). Grâce aux milices privées qu'elles maintiennent sur le terrain, elles expulsent les *garimpeiros*, mettant ainsi un terme aux violents conflits que leur « invasion » avait déclenchés avec les indiens. Les relations que les représentants de ces firmes entretiennent avec les leaders indigènes sont contrastées : tantôt ils gagnent leur appui en chassant les orpailleurs, tantôt ils suscitent leur ire, notamment dans l'Içana, lorsque les communautés jugent que les bénéfices que leur rapporte leur collaboration aux activités de la Gold Amazon sont insuffisants ou inexistantes (*idem* : 276-282). Une fois passée cette « fièvre de l'or », après l'épuisement des gisements, les deux compagnies se retirent mais de nombreux *garimpeiros* restent à São Gabriel (Lasmar, *op.cit.* : 146). La population de la ville atteint 4500 habitants en 1985.

²⁶¹ Le Surinam et le Guyana sont jugés « sensibles à l'influence de l'idéologie marxiste » et le Brésil craint un conflit frontalier entre le Venezuela et la Guyana (Buchillet, 1987b : 263-264).

²⁶² Celles-ci s'inscrivent dans la continuité d'autres tentatives d'introduction de cette activité, menées entre autres par les salésiens pour sédentariser les populations indiennes. Tous ces programmes d'introduction de bétail se sont soldés par des échecs (Eloy, 2005 : 96-98).

²⁶³ Chercheur d'or qui travaille de façon artisanale, orpailleur.

²⁶⁴ Exploitation artisanale d'un gisement d'or. Par extension, campement où vivent les orpailleurs.

²⁶⁵ Parfois orthographiée Goldamazon.

Qu'il s'agisse de l'installation de militaires souhaitant créer des colonies agricoles, au mépris de toute considération culturelle ou environnementale²⁶⁶, du déferlement des *garimpeiros*, qui s'enfonçaient jusque dans les zones les plus reculées des territoires indigènes, ou de l'arrivée d'exploitants miniers peu soucieux de partager leurs profits avec les populations locales, ces afflux massifs de travailleurs extérieurs dans les années 1970 et 1980, sont vécus par les indiens du Haut Rio Negro comme des « invasions ». Face à la pénétration de ces étrangers indésirables mettant une fois de plus leur autonomie en péril, ils commencent à réclamer la démarcation de leurs terres, une initiative qui donne le coup d'envoi d'une mobilisation puissante et pérenne : le mouvement indigène régional.

L'avènement du mouvement indigène

Nous entendons par « mouvement indigène du Haut Rio Negro » l'ensemble des actions qui ont été menées, à partir des années 1970, par les indiens de cette région pour faire valoir leurs droits au sein de la société brésilienne²⁶⁷. Si l'expression « mouvement indigène » au singulier, telle qu'elle est maniée par exemple par Belleau dans sa très instructive étude des mobilisations indiennes du Brésil (2007), s'avère discutable à l'échelle nationale – tant les formes prises par ces mobilisations sont variées – son usage nous paraît justifié dans le contexte *rionegrense*. En effet, même s'ils n'ont pas toujours poursuivi des objectifs identiques, les différents peuples du Haut et du Moyen Rio Negro ont développé des initiatives similaires, souvent convergentes, et se sont regroupés en associations, elles-mêmes fédérées au sein de la FOIRN, « la plus grande et la plus prospère organisation indigène brésilienne » (Hugh-Jones, 2010 : 219). Sans être parfaitement homogène et en dépit des tensions qui peuvent exister entre ses membres, le mouvement est donc solidement articulé.

Sa première victoire, l'homologation d'une des plus vastes Terres Indigènes continues du pays en lieu et place des réserves morcelées voulues par le gouvernement, illustre d'ailleurs sa capacité à porter des projets collectifs d'envergure régionale.

²⁶⁶ Le modèle agricole introduit par les promoteurs du projet Calha Norte est non seulement très éloigné des pratiques horticoles indigènes mais il est aussi inadapté aux conditions écologiques du Haut Rio Negro (Eloy, 2005 : 97-100).

²⁶⁷ Pour une réflexion théorique sur le type de mouvement social auquel correspond le mouvement indigène du Haut Rio Negro, cf. Garnelo, 2002 : 354- 363, qui l'analyse au prisme des « Nouveaux Mouvements Sociaux » et de la théorie de la mobilisation des ressources, ou Belleau, qui, dans une perspective plus vaste, étudie le « mouvement indigène brésilien » en s'appuyant sur la théorie anglo-saxonne des processus politiques (Belleau, 2007 : 21-41).

La lutte pour la démarcation des terres

La lutte pour la préservation ou la reconquête d'un territoire est une constante dans les mouvements autochtones brésiliens²⁶⁸ et internationaux²⁶⁹. Elle constitue souvent le point de départ de ces mobilisations et continue aujourd'hui à les alimenter, conjointement à de nouvelles revendications.

Dans le Haut Rio Negro, les premières initiatives de défense des droits fonciers indigènes, encouragées par les missionnaires catholiques, sont menées en 1971 par des leaders du Haut Tiquié et du Uaupés (ISA/FOIRN, 2006 : 98). Elles mettront plus de 25 ans à porter leurs fruits. Dès le départ, les indiens et les anthropologues qui leur offrent une assistance technique²⁷⁰ demandent la délimitation d'une aire indigène unique, commune à plusieurs peuples ou, tout au moins, d'aires contiguës. Les premières requêtes restent sans réponse puis se heurtent au début des années 1980 à l'opposition de l'armée. Dans le cadre du projet Calha Norte, cette dernière refuse que des Terres Indigènes soient délimitées dans une bande de 150 km de largeur le long des frontières nationales, au motif que les troupes doivent pouvoir transiter librement dans ces zones et que certaines ethnies binationales pourraient profiter de la création de ces « réserves » pour réclamer leur autonomie, menaçant de la sorte l'intégrité du territoire national. Elle plaide pour la constitution, à la place, de colonies agricoles et de « réserves forestières », des unités territoriales dans lesquelles des formes d'exploitation des ressources naturelles sont autorisée et l'utilisation de la main d'œuvre indigène, envisagée (Buchillet, 1987b : 266). Buchillet résume les objectifs du Conseil de Sécurité Nationale (CSN), responsable du projet Calha Norte comme suit :

« La non-démarcation des territoires indigènes, leur transformation en colonie agricole et l'organisation d'une force de travail indigène ouvrent un processus de spoliation et d'exploitation destiné à provoquer une assimilation forcée des indiens à la société et à l'économie régionale. Tel est l'objectif des décisions du CSN, décisions parfaitement assumées, d'ailleurs, par la FUNAI, pourtant chargée par la législation en vigueur [...] d'assumer la défense des droits et des intérêts indigènes, et notamment leurs droits territoriaux. » (Buchillet, 1987b : 266).

En charge de toutes les fonctions techniques du processus de démarcation des terres indigènes (Belleau, 2007 : 71), la FUNAI, on le voit, mène une politique contreproductive en alignant ses objectifs sur ceux de l'armée.

²⁶⁸ À titre d'exemple, les premières assemblées indigènes interethniques au Brésil « s'inscrivent dans des mouvements indiens régionaux pour la démarcation [des terres] » (Belleau, 2007 : 221).

²⁶⁹ C'est le cas par exemple des mouvements indigènes colombiens (Jackson, 2002 : 82) ou de celui des Inuits, au Canada (Morin, 2006).

²⁷⁰ Peter Silverwood-Cope, qui travaille alors pour la FUNAI, puis Dominique Buchillet.

Face à cette impasse, les leaders indiens impliqués dans les négociations avec ces deux institutions proposent une mobilisation de grande ampleur. Leur appel donne lieu, à la fin du mois d'avril 1987, à la réalisation de la Seconde Assemblée des Peuples Indigènes du Haut Rio Negro, un événement sans précédent²⁷¹ qui réunit plus de 300 leaders indigènes ainsi que des représentants du gouvernement fédéral et du CSN, du gouvernement de l'État de l'Amazonas, de l'Église catholique, des entreprises minières et des organisations indigénistes. Dans l'immense gymnase des salésiens de São Gabriel da Cachoeira, les intervenants indigènes se succèdent au micro et clament leur indignation face aux projets des « blancs », de la FUNAI et des entreprises minières²⁷² :

« Pour la première fois, les indiens vont faire un traité avec le gouvernement des blancs. Il y a des personnes de l'extérieur qui viennent ici pour voler nos droits. Il y a des personnes [qui viennent] ici pour voler et humilier toute notre descendance. Et nous, nous n'avons pas d'issue. Le monde de São Gabriel est un monde indigène parce que 80 ou 90% de la population, des 40 000 habitants du Rio Negro, nous sommes indigènes. » (Álvaro Tukano, *apud* FOIRN, 2004).

« Ce sont des indiens qui habitent ici, nous sommes en majorité indiens, la FUNAI prétend qu'ici il n'existe pas d'indiens, qu'ici ce n'est pas une aire indigène, [mais] ici c'est le siège [*sede*] des indiens ! Les entreprises promettent l'éducation au bénéfice de notre peuple, [mais] l'éducation, nous l'avons déjà, et nous pouvons en donner à qui n'en a pas. » (Joaquina, *ibid.*)

« Vous [devez] nous respecter aussi, comme nous respectons les blancs, vous devez respecter vous aussi les indiens d'ici, de cette région ! » (Lauriano Campos, *ibid.*)

« Je crois que vous tous, qui êtes présents dans cette assemblée [*plenário*], êtes arrivés au point déterminé [dans lequel] la préoccupation [*anseio*] majeure du peuple indigène du Haut Rio Negro est la démarcation de la terre. » (Pedro Machado, *ibid.*)

« Les entreprises minières, en arrivant sur nos terres, elles doivent demander l'autorisation ! » (Orlando Melgueiro, *ibid.*)

Sous des applaudissements nourris, les leaders indiens réitèrent ainsi leur demande de démarcation d'une unique aire indigène dans le Haut Rio Negro. Ils n'obtiennent pas immédiatement gain de cause mais l'assemblée marque un tournant dans la lutte en entraînant la fondation de la FOIRN.

²⁷¹ L'intitulé de l'évènement suggère qu'une première assemblée avait déjà eu lieu mais sa portée a dû être beaucoup plus réduite car elle n'est pas mentionnée dans les sources sur l'historique du mouvement indigène du Haut Rio Negro.

²⁷² Toutes les citations présentées ici sont tirées du documentaire « Nós, Indígenas do Rio Negro », une vidéo institutionnelle retraçant l'histoire de la FOIRN qui contient des séquences filmées lors de l'assemblée de 1987 (FOIRN, 2004).



Assemblée des peuples indigènes du Rio Negro à São Gabriel da Cachoeira en 1987 (Source : Beto Ricardo/ISA)

Entre 1987 et 1998, les pourparlers se poursuivent, tantôt en faveur des indiens qui ne démordent pas de leur projet d'aire continue, tantôt en faveur des militaires, qui défendent un projet « d'îles », c'est-à-dire de colonies indigènes discontinues, reliées entre elles par des Forêts Nationales (ISA/FOIRN, 2006 : 102). La délimitation physique de cinq terres indigènes contiguës est finalement réalisée entre 1997 et 1998 et leur homologation prononcée le 15 avril 1998, lors de la IV^{ème} Assemblée Générale de la FOIRN, un évènement célébré par les leaders indiens comme une « victoire historique » (*idem* : 114).

Vingt-sept ans après les premières revendications des pionniers du Uaupés et du Haut Tiquié, les leaders indiens obtiennent ainsi la démarcation de la « Terre Indigène Alto Rio Negro », une aire de 7 999 381 ha, à laquelle s'ajoutent quatre TI adjacentes un peu plus petites : celles du Moyen Rio Negro I, du Moyen Rio Negro II, du Rio Apaporis et du Rio Téa. L'ensemble forme l'un des territoires indigènes les plus étendus du Brésil (cf. carte des TI présentée dans l'introduction).

Les organisations indiennes : projets et articulations

La plupart des associations indigènes du Haut Rio Negro sont nées durant ce long processus de démarcation des terres. Elles ont vocation à représenter des communautés établies dans une même zone fluviale, telles par exemple, l'Association des Communautés Indigènes de Taracú et des Fleuves Uaupés et Tiquié (ACITRUT, fondée en 1986), mais aussi des

groupements de femmes, comme l'Association des Femmes d'Assunção do Içana (AMAI, 1990), ou encore des corps de métier, telle l'Association des Agents Indigènes de Santé du Haut Rio Negro (AAISARN, 1996) (ISA/FOIRN, *op. cit.* : 107). Les termes employés pour désigner ces associations et les populations qu'elles représentent semblent indifférents : « association », « union », « organisation », « commission d'articulation », « conseil », etc. de « communautés », « tribus » ou « nation », peu importe les étiquettes car toutes revendiquent leur condition d'organisme « indigène » et s'affilient à la FOIRN, au sein de laquelle elles sont appelées les « Organisations de Base ».

Les débuts de la FOIRN sont difficiles. Suite à l'élection d'un président baré, d'un secrétaire tukano, d'un trésorier baniwa et de leurs trois adjoints à la tête de l'organisation en 1987, une partie des leaders conteste la légitimité du président, devenu entre-temps fonctionnaire de la FUNAI, en lui reprochant d'avoir été coopté par l'institution gouvernementale. La FOIRN est accusée de servir les intérêts du gouvernement et des militaires, voire d'avoir été créée de toutes pièces par ces derniers (Garnelo, 2002 : 363-365). L'équipe de direction est donc refondue et le premier président destitué au profit d'un autre leader baré, Braz de Oliveira França, qui défend l'autonomie de la Fédération :

« L'étendard de notre lutte, c'est l'autonomie, l'autodétermination, donc nous ne pouvons appartenir à aucune institution, nous ne pouvons être l'instrument d'aucune autre institution, que ce soit de l'église, d'une ONG ou de n'importe quelle autre institution gouvernementale. » (Braz França, *apud* FOIRN, 2004).

Face aux difficultés financières de la FOIRN, qui ne dispose d'aucune ressource pour couvrir ses frais de fonctionnement et mettre en place des projets, l'équipe de direction décide néanmoins de sceller des alliances avec des ONG. Elle signe ainsi un accord avec l'Institut pour la Coopération Internationale (IIZ) autrichien²⁷³, qui lui fournit des fonds lui permettant de se doter de locaux à São Gabriel et de se lancer dans diverses actions. Elle développe à la même époque son partenariat avec l'ISA, organisme qui demeure aujourd'hui son collaborateur privilégié. Afin d'améliorer la communication avec les Organisations de Base, qui sont disséminées dans l'ensemble du *município*, elle installe également un réseau de radiotéléphonie.

²⁷³ Le « Institut für Internationale Zusammenarbeit » (IIZ) a désormais fusionné avec d'autres organismes pour former « Horizont 3000 », une ONG autrichienne mandatée par des organisations catholiques de coopération et spécialisée dans « la réalisation de projet et l'envoi d'experts techniques dans des pays en développement ». Cette ONG promeut une « conception chrétienne de l'humanité » et prend en compte dans ses projets « les principes du développement durable et leurs implications au niveau social, écologique, économique et culturel [...] ». (Source : site institutionnel de Horizont 3000).

Une fois les Terres Indigènes homologuées, la FOIRN diversifie ses activités pour offrir des réponses aux problèmes économiques des populations régionales :

« La terre démarquée est une sécurité, mais elle n'est pas encore suffisante pour maintenir la survie physique de la population. Et aujourd'hui, nous devons travailler sur d'autres projets, à même d'offrir cette subsistance économique, sociale et financière de la population. » (Braz França, *apud* FOIRN, 2004).

Certains leaders, tel le Tukano Maximiliano Menezes, estiment en outre que la revitalisation de la « culture », qui figure implicitement dans la devise « Terre et culture » de la Fédération, est un aspect qui est resté en suspens durant les luttes foncières et qui doit être développé (Maximiliano Menezes, *idem*). La FOIRN entreprend alors de promouvoir, avec l'ISA, des projets de pisciculture et de commercialisation d'artisanat ainsi que des programmes d'éducation « différenciée » ou « interculturelle »²⁷⁴. En parallèle, à partir de 2000, elle contribue au déploiement des Districts Sanitaires Spéciaux Indigènes (DSEI), des unités créées par le gouvernement fédéral pour répondre aux attentes spécifiques des populations indiennes en matière de santé, et lance une campagne d'assistance juridique aux communautés indigènes pour accéder à leurs demandes d'obtention de documents d'identité (CPF²⁷⁵ et certificats de naissance, notamment).

Selon Garnelo, l'existence de nombreuses Organisations de Base à même de relayer les revendications des populations locales vers la FOIRN est une spécificité du Haut Rio Negro. Les autres mouvements indigènes brésiliens se caractériseraient au contraire par une tendance à se constituer en « macro-entités marquées par l'idée de pan-indigénisme préconisé par le CIMI » (2002 : 260), c'est-à-dire en structures de portée plus globale mais sans réelle assise locale. Les actuelles 89 Organisations de Base (Garnelo en recensait 46 en 2002) confèrent à la FOIRN un fort ancrage politique régional tout en exerçant un contrôle sur les décisions prises par ses dirigeants. La connexion de la Fédération avec le monde local des communautés rurales, quoique souvent entravée par des problèmes de logistique, est ainsi fermement établie.

Son articulation avec des instances représentatives indigènes de grande envergure est en revanche plus ténue. Pour Garnelo, le caractère « déterritorialisé » des organisations indiennes nationales, tel le Conseil d'Articulation des Peuples et Organisations Indigènes du Brésil (CAPOIB) ou macro-régionales, telles la Coordination des Organisations Indigènes du Bassin

²⁷⁴ Depuis la Constitution de 1988, l'État brésilien reconnaît aux indiens le droit de bénéficier d'une « éducation spécifique, différenciée, interculturelle et bilingue » (Meunier, 2010 : 70).

²⁷⁵ Le Cadastre de Personne Physique (CPF) est une pièce d'identité émise par la « *Receita Federal* », le service des impôts brésilien.

Amazonien (COICA) ou la Coordination des Organisations Indigènes de l'Amazonie Brésilienne (COIAB), est « contraire à la logique des sociétés indigènes, dont les relations de pouvoir sont orientées par des territorialités restreintes et bien définies. » (*idem* : 341). Ces institutions n'ont de ce fait aucune légitimité à l'échelle régionale²⁷⁶, comme le montre le témoignage d'un ex-dirigeant de la FOIRN et de la COIAB interrogé par l'anthropologue brésilienne, qui affirme que la COIAB, qui siège à Manaus, n'a pas de contrôle sur sa « base » et réciproquement, n'est pas contrôlée par celle-ci. Pour ce leader baniwa, cette organisation est tournée vers l'extérieur : on y fait avant tout des voyages à Genève ou à Brasília, loin des communautés. Les réunions n'ont lieu que tous les six mois et les informations ne sont pas relayées vers les organisations régionales ou locales (*idem* : 342). De manière générale, dans le Haut Rio Negro, les habitants des villages ruraux ignorent l'existence même de ces organismes tout comme celle d'une instance représentative des peuples autochtones à l'Organisation des Nations Unies²⁷⁷.

Les Organisations de Base et la FOIRN sont donc peu reliées aux instances indigènes nationales ou transnationales bien que des leaders du Haut Rio Negro aient intégré certaines d'entre elles. Elles tissent par contre de nombreux liens avec des partenaires publics et privés lors de la mise en œuvre de leurs projets. Entreprises susceptibles d'écouler des marchandises agricoles ou artisanales produites par les indiens ou de financer leurs projets de revitalisation culturelle²⁷⁸, ministères et organismes publics pourvoyeurs de subventions, ONG étrangères ou brésiliennes, chercheurs et techniciens affiliés à diverses institutions : de multiples secteurs sociaux sont sollicités pour des accords ponctuels ou durables. La circulation de leurs représentants dans la région est soumise au contrôle de la FOIRN, qui délivre ou refuse les autorisations de séjour sur les TI²⁷⁹.

De tous les partenaires de la Fédération, c'est, nous l'avons vu, l'ISA qui collabore le plus avec elle et avec les Organisations de Base. Cela ne signifie pas que les problématiques écologistes constituent des préoccupations centrales du mouvement indigène *rionegrense*. Dans bien des cas, elles sont subordonnées à des considérations d'ordre pratique, comme

²⁷⁶ Belleau considère que la COIAB est la seule organisation indienne brésilienne qui est parvenue « tout à la fois à fonctionner sur un mode bureaucratique, à être considérée comme légitime, et à fédérer autant de groupes ethniques. » (2007 : 339). Si elle a effectivement pu gagner une certaine légitimité dans les années 1990, lorsqu'elle s'est efforcée de coordonner les luttes des peuples indigènes amazoniens pour la démarcation de leurs terres, sa représentativité est toutefois loin d'être reconnue aujourd'hui au sein des organisations indiennes du Haut Rio Negro.

²⁷⁷ Actuellement baptisée « Instance Permanente sur les Questions Autochtones » (IPQA).

²⁷⁸ La firme de cosmétiques Natura et l'entreprise pétrolière Petrobras ont par exemple collaboré à des projets portés par la FOIRN et l'ISA.

²⁷⁹ Ces autorisations doivent bien entendu faire l'objet d'une validation de la FUNAI mais quiconque essuie un refus de la part de la FOIRN a peu de chances de voir sa requête acceptée par la FUNAI.

lorsque les Baniwa ont brûlé et abattu un vaste pan de forêt pour pouvoir construire une école indigène, au grand dam d'un membre d'une ONG environnementaliste (Garnelo, 2002 : 197). En participant au processus de démarcation des terres, en se montrant à l'écoute des revendications indigènes, en maintenant à São Gabriel des locaux et une équipe de chercheurs et de techniciens disposés à se déplacer dans l'ensemble du *município*, en aidant les associations à trouver des financements et en fournissant à la FOIRN un appui logistique non négligeable, l'ISA s'est cependant attiré la confiance des leaders natifs, d'autant plus qu'elle peut maintenant se prévaloir de l'accomplissement de plusieurs projets collaboratifs. Par ailleurs, le discours environnementaliste fait écho aux inquiétudes de nombreux indiens qui redoutent l'épuisement des ressources naturelles, notamment des stocks halieutiques, nécessaires à la survie des communautés. En outre, quelques acteurs indigènes plus familiers des questions environnementales en raison de leurs liens étroits avec l'ISA se sont approprié les valeurs écologistes au point de former une section régionale du Parti Vert brésilien à São Gabriel da Cachoeira.

Cette collaboration intense entre les organisations indiennes du Haut Rio Negro et l'ISA n'a rien d'exceptionnel. La convergence entre les mouvements indigène et environnementaliste est une tendance internationale (Descola, 1999 : 232-234). En Amazonie, elle se produit à partir de la fin des années 1980 et donne lieu, entre autres, à une alliance entre la COICA et diverses ONG de conservation en 1990 (Fontaine, 2006 : 69). Il ne s'agit pas, selon Fontaine, d'une « récupération » d'un mouvement par un autre, mais plutôt d'une « alliance stratégique ». Comme l'indique le sociologue, les membres des organisations indigènes s'approprient le discours écologiste « pour faire valoir leurs droits sur des territoires qui garantissent leur survie physique et culturelle », tandis que les organismes de conservation et les militants environnementalistes, considèrent les indiens « comme des partenaires de plus en plus incontournables pour faire face aux limites du développement et protéger les espaces qui garantissent en partie la survie de l'espèce humaine. » (*idem* : 73).

Le mouvement indigène du Haut Rio Negro, qui a pris sa source dans la lutte pour la démarcation des terres, se caractérise donc par ses nombreuses Organisations de Base opérant sur des segments de fleuve et par sa Fédération pluriethnique, qui articule ces entités tout en servant d'interface avec l'extérieur. Malgré ses relations avec des organismes indiens plus importants, il ne subit pas ou peu l'influence des politiques élaborées dans ces instances macro-régionales, nationales ou internationales, gérant les intérêts des populations indigènes du *município* de façon indépendante. Il noue en revanche de nombreux partenariats avec des

organismes publics, des entreprises et des ONG dans le cadre du financement et de la mise en œuvre de projets à destination des communautés. Les relations privilégiées qu'il entretient avec l'ISA reflètent une dynamique plus large de convergence des mouvements indigène et environnementaliste à l'échelle de l'Amazonie, où organisations indiennes et écologistes s'associent depuis les années 1990 pour défendre des espaces forestiers considérés par les uns comme indispensables à leur survie et par les autres comme nécessaires à celle de l'humanité dans son ensemble.

Les Baniwa et le mouvement indigène

Comment les Baniwa qui avaient choisi, sur les conseils de Sophie Muller, de se replier dans leurs communautés en marge du monde des blancs et des troubles engendrés par les situations de contact, ont-ils trouvé leur place au sein de ce mouvement ? Garnelo note que les habitants de la région de l'Içana se sont joints tardivement aux mobilisations indiennes. Certains acteurs baniwa, tel Gersem dos Santos Luciano²⁸⁰, se sont engagés dans le mouvement indigène dès les années 1980, mais il s'agissait de participations individuelles qui n'allaient pas de pair avec une adhésion significative des villages de l'Içana et de l'Aiari (2002 : 261).

Créée en 1988, la première Organisation de Base baniwa est l'Association des Communautés Indigènes du Rio Içana (ACIRI). Comme son nom l'indique, elle cherche à embrasser tous les villages du bassin de l'Içana. Or fondée à Assunção, siège de l'unique mission salésienne du territoire baniwa, elle est influencée par la ligne politique du CIMI²⁸¹ et celle de l'Union des Nations Indigènes²⁸², ce qui lui vaut d'être considérée par les évangéliques comme « un truc des prêtres » (*ibid.*). Les communautés *crentes* qui, selon Boyer, « ne se départaient pas de leur réserve, persistant à voir dans la recherche de négociations avec les autorités blanches l'emprise de 'la main du diable' » (2001 : 96), refusent donc d'y adhérer.

Dans le même temps, l'implantation de la Gold Amazon dans le Haut Içana crée des tensions entre les villages séduits par les promesses de retombées économiques et ceux qui sont exclus des tractations avec l'entreprise ou qui n'en tirent aucun bénéfice. Leurs *capitães* désignent et destituent successivement plusieurs leaders pour mener des négociations avec la firme brésilienne puis, excédés de ne pas profiter de la manne que représentent les activités

²⁸⁰ Gersem dos Santos Luciano ou Gersem Baniwa a été élu trésorier de l'équipe de direction de la FOIRN en 1987, puis secrétaire, à nouveau trésorier en 1990 et enfin vice-président en 1993.

²⁸¹ Les salésiens, rappelés-le, adoptent une politique proche de celle du CIMI à partir des années 1980, suite aux accusations d'ethnocide formulées contre leur ordre, cf. *supra*.

²⁸² L'UNI est une organisation pan-ethnique créée en 1980 par des étudiants indigènes à Brasília pour « unifier les efforts des Indiens pour lutter pour une politique indigéniste au Service de l'Indien. » (Belleau, *op. cit.* : 484). Suite à des conflits avec le CIMI et d'autres acteurs, elle cesse d'exister en 1991.

minières, confient à Augusto, un *capitão* de la phratrie Walipere Dakenai, la mission d'expulser tous les travailleurs du *garimpo*. À la tête d'un groupe portant arcs, bâtons, sarbacanes et fusils, ce leader réussit contre toute attente à les déloger en menaçant de les encercler et de faire usage des armes (Garnelo, *idem* : 265-266, Wright, 2005a : 278). Cet épisode redore le blason des Walipere Dakenai qui jusqu'alors, ne parvenaient pas à s'imposer dans les discussions politiques locales. Selon Garnelo, il contribue à hisser les membres de cette phratrie à la tête de l'Organisation Indigène du Bassin de l'Içana (OIBI), la nouvelle organisation baniwa créée pour remédier au manque de représentativité de l'ACIRI (*idem* : 266, 270).

Fondée dans le village catholique de Juivitera (Moyen Içana) en 1992, l'OIBI vise à agréger les communautés catholiques et évangéliques de l'Içana et de l'Aiari autour d'un projet politique commun (*idem* : 267). Il s'agit de surmonter le clivage religieux et les divisions entre les principales phratries (Hohodene, Walipere Dakenai et Dzauinai) pour défendre les intérêts des habitants de cette zone face aux acteurs extérieurs, tels les entreprises minières et les *garimpeiros*, mais aussi face aux groupes tukano qui, déjà dotés de plusieurs associations, jouissent d'un plus grand prestige au sein de la FOIRN (*ibid.*).

Les premières élections portent le leader walipere Bonifácio José à la tête de l'organisation et son frère cadet, André Baniwa, au poste de second trésorier. Trois Hohodene d'Ucuqui Cachoeira, une communauté catholique de l'Aiari sont élus respectivement vice-président, second secrétaire et premier trésorier, et une Dzauinai de Juivitera occupe les fonctions de première secrétaire. Cette dernière renonce cependant à son poste et un autre Hohodene d'Ucuqui prend sa place (*idem* : 268). La première équipe de direction de l'OIBI est donc partagée en deux groupes, composés d'une part de Hohodene catholiques originaires d'Ucuqui, un village important de l'Aiari, et d'autre part, de Walipere Dakenai évangéliques de Tucumã, une communauté influente sur l'Içana. Les membres de chacune des parties possèdent en outre des liens de consanguinité²⁸³.

Cette alliance entre évangéliques et catholiques se révèle intenable et en 1995 les Hohodene, qui se plaignent de ne jamais être consultés dans les décisions prises par les Walipere Dakenai, décident de fonder leur propre organisation, l'Association des Communautés Indigènes du Rio Aiari (ACIRA) (*idem* : 271-272).

²⁸³ Pour plus de détails sur les différentes factions impliquées dans la création de l'OIBI et sur les modalités de l'élection de l'équipe de direction, dont les membres sont choisis en fonction de leur rang dans la hiérarchie locale et de leur degré d'instruction, cf. Garnelo (2002 : 267-272).

D'autres démarches dissidentes aboutissent à la création d'au moins quatre organisations supplémentaires à la fin des années 1990 et au début des années 2000 : l'Organisation Indigène des Coripaco de l'Içana (OICAI), l'Organisation des Communautés Indigènes du District d'Assunção do Içana (OCIDAI), l'Union des Nations Indigènes du Bas Içana (UNIBI) et l'Association Indigène du Bas Rio Içana (AIBRI).

La première, qui représente les Coripaco, est très peu active dans les mobilisations indiennes régionales. Sa portée limitée peut être imputée à l'isolement géographique des communautés du Haut Içana et aux « conceptions religieuses » de ses habitants qui les inclinent plus qu'ailleurs à éviter le contact avec le monde des blancs (Xavier, 2013 : 145).

Quant aux organisations du bas Içana, elles auraient sans doute été plus puissantes si elles s'étaient rassemblées sous une même bannière. Elles se sont au contraire fragmentées en trois organismes, l'UNIBI couvrant des communautés de langue baniwa, l'AIBRI, les villages de langue nheengatu proches de l'embouchure de l'Içana et l'OCIDAI – qui a remplacé la contestée ACIRI en 2000 – la localité d'Assunção et ses environs (Une carte reproduite dans la conclusion de cette partie permet de visualiser la zone d'influence de l'ensemble de ces associations).

De toutes ces associations, c'est incontestablement l'OIBI qui possède le poids politique le plus important. S'étant donné pour mission de garantir l'application des droits constitutionnels relatifs aux indiens, en particulier de leurs droits territoriaux, d'améliorer les conditions de vie des communautés et de promouvoir « la culture des peuples indigènes du Rio Negro » (Garnelo, *op. cit.* : 306-307), elle s'est engagée dans au moins trois types d'activités : le projet Art Baniwa (*Arte Baniwa*), un programme de commercialisation de pièces de vannerie artisanale, l'implantation de l'École Indigène Baniwa et Coripaco (EIBC, aussi appelée école Pamáali, du nom de l'affluent sur lequel elle est située), et la reprise en main des programmes sanitaires destinés aux populations de la région de l'Içana.

Le projet Art Baniwa est le premier succès majeur de l'OIBI. Il a consisté à trouver des débouchés commerciaux pour la vannerie locale et à créer une filière d'acheminement de cette marchandise vers São Paulo et d'autres grandes villes brésiliennes. Reformulé à plusieurs reprises pour rompre complètement avec le modèle de l'*aviamento*, que les artisans tendaient à reproduire en se comportant avec l'organisation comme avec un patron, il a représenté un changement important dans l'économie de la région de l'Içana, tout en suscitant inévitablement des critiques de la part de ceux qui s'en sentaient exclus, deux phénomènes

analysés par Garnelo (*op. cit.* : 307-312) et par Wright (2009)²⁸⁴. Lors de ma dernière enquête de terrain, les locaux de l'OIBI de São Gabriel étaient inoccupés et ce projet semblait s'être essoufflé.

L'École Pamáali, la seconde grande réussite de l'OIBI²⁸⁵ continuait en revanche à se développer, accueillant chaque année des dizaines d'élèves issus des communautés baniwa et coripaco. Premier établissement à offrir un cursus de niveau collège et lycée²⁸⁶, cette école, qui est bâtie dans un lieu spécialement dédié entre deux communautés du Moyen Içana, est un laboratoire d'innovation pédagogique dans lequel les enseignants et leurs collaborateurs tentent de développer une éducation « interculturelle ». Celle-ci passe, entre autres, par une instruction dispensée en langue native, un dialogue entre savoirs « scolaires » et savoirs indigènes, la méthode de l'enseignement par la recherche²⁸⁷, la création de projets de développement durable participatifs²⁸⁸ ou encore l'élaboration d'un calendrier et de modalités d'évaluation spécifiques (Meunier, 2010 ; Diniz, 2011).

Enfin, l'OIBI soutient les Agents Indigènes de Santé et participe activement aux « conseils » locaux ou régionaux au sein desquels sont débattues des problématiques sanitaires. Elle a également promu un projet de « Médecine Traditionnelle » dont l'objectif était de revaloriser les savoirs thérapeutiques indigènes et d'encourager les Agents de Santé à se les réapproprier. Cette initiative, qui a donné lieu à la parution d'un « Manuel des maladies traditionnelles baniwa » (Garnelo, 2001), supposait « le recrutement de connaisseurs [*conhecedores*] natifs des catégories de maladies et des thérapies corrélées, comme le *benzimento*²⁸⁹, le

²⁸⁴ Le projet Art Baniwa est également documenté par un petit film de l'ISA qui rend bien compte des difficultés logistiques rencontrées par les membres de l'OIBI pour assurer le transport des vanneries de l'Içana à São Paulo (ISA, s.d.).

²⁸⁵ L'École Pamáali a été créée grâce au soutien de plusieurs organismes, notamment de la FOIRN et de l'ISA, mais le projet a été conçu au cours de quatre grandes rencontres sur l'éducation scolaire organisées par l'OIBI entre 1996 et 1999 (Diniz, 2011 : 55).

²⁸⁶ « L'enseignement fondamental » (*ensino fundamental*) est divisé au Brésil en deux cycles qui correspondent à l'école primaire et au collège. La Pamáali offre le second cycle de cet enseignement fondamental depuis 2000 et un cursus de lycée depuis 2007.

²⁸⁷ Selon Diniz, conseillère pédagogique de l'ISA, la méthode de l'enseignement par la recherche – Meunier parle aussi de « recherche-action » mais sans définir la notion (2011 : 124, 125) – élaborée par les responsables indigènes de la Pamáali avec l'aide de conseillers pédagogiques vise à rompre avec un cursus scolaire « prisonnier » d'un programme et « obstinément attaché » aux disciplines et aux horaires. Elle est fondée sur « une conception socio-interactionniste de la production du savoir, qui envisage le savoir comme le résultat d'un travail social ». La méthode implique que les connaissances produites à travers la recherche soient divulguées dans les communautés (Diniz, 2011 : 69). Concrètement, cela peut par exemple consister pour les élèves de la Pamáali à mener des enquêtes de terrain sur des thèmes liés à la vie des communautés puis à produire des monographies rédigées dans un premier temps en baniwa afin d'être aisément accessibles aux habitants des villages ruraux (Meunier, 2010 : 77).

²⁸⁸ Les projets impliquent la participation de l'équipe pédagogique et des élèves mais aussi des membres des communautés dont ces élèves sont issus.

²⁸⁹ Le *benzimento*, un terme issu du verbe portugais « *benzer* » (bénir), peut être défini provisoirement comme une prière à caractère thérapeutique. Sa signification fera l'objet d'un examen plus approfondi dans le chapitre 9,

chamanisme, les plantes médicinales et la diététique destinée aux malades » (*idem*, 2002 : 37). Dans la mesure où la revitalisation des savoirs et des pratiques chamaniques est loin de faire l'objet d'un consensus parmi les Baniwa, ce projet témoigne d'un positionnement plus souple des leaders du mouvement indigènes à l'égard de la *pajelança*, un sujet sur lequel nous reviendrons dans la quatrième partie.

En comparaison, l'ACIRA n'est pas parvenue à mobiliser les 22 communautés de l'Aiari qu'elle représente autour de projets similaires. Bien que ses leaders s'investissent eux aussi dans des activités de santé (*idem* : 326), elle jouit d'un faible poids politique au sein de la FOIRN. Contrairement à l'OIBI, elle a du mal à capter des ressources extérieures, ce qui diminue sa crédibilité auprès de sa « base » (*idem*: 324). Garnelo attribue ces défaillances au factionnalisme local, aux rapports clientélistes à travers lesquels l'ACIRA obtient des avantages sociaux de la Mairie sans passer par le circuit du mouvement indigène, et à une mauvaise articulation entre les villages, elle-même liée au manque d'appareils de radio, de moyens logistiques et d'opportunités de rassemblement²⁹⁰ dans l'Aiari (*idem* : 319-320). Dans ce contexte, les leaders de cette zone ont tendance à nourrir du ressentiment à l'égard leurs voisins du Moyen Içana (Wright, 2009a : 205) tandis que certains Walipere Dakenai expliquent l'hostilité des Hohodene par la jalousie que leur inspirerait les succès de l'OIBI (Garnelo, *op. cit.* : 319).

Initialement réticents à l'idée de s'engager dans le mouvement indigène, les Baniwa ont ainsi créé leurs propres associations pour faire valoir leurs droits face aux blancs et pour empêcher les indiens du Uaupés de s'arroger le monopole de la défense des intérêts des ethnies régionales. A priori, les communautés évangéliques du Moyen Içana n'étaient pas les mieux positionnées pour s'emparer du leadership local face aux puissants Hohodene de l'Aiari et aux villages du Bas Içana, dont les habitants ont historiquement des contacts plus intenses avec la société environnante. Les Walipere Dakenai ont cependant su tirer profit de circonstances favorables, en particulier du regain de prestige acquis par leur phratrie lors du conflit avec la Gold Amazon, pour prendre les rênes de l'OIBI et en faire une organisation prospère, dotée de nombreux alliés et ayant voix au chapitre dans la politique de la FOIRN. Depuis 1987, toutes

lorsque nous aborderons les manifestations contemporaines de la *pajelança* à São Gabriel et dans la périphérie urbaine.

²⁹⁰ Dans l'Içana, les grandes rencontres organisées à l'occasion des Conférences évangéliques favorisent l'articulation des communautés affiliées à une même organisation, voire des organisations entre elles (Garnelo, 2002 : 321).

les équipes de direction de la Fédération ont en effet compté parmi elles un représentant baniwa.

Bien qu'aucun nom d'organisation baniwa ou coripaco ne fasse référence à une appartenance religieuse, les affiliations « institutionnelles » et confessionnelles des habitants de l'Içana se recoupent dans une large mesure : l'OIBI, l'OICAI et l'UNIBI représentent des communautés majoritairement évangéliques, tandis que les villages catholiques prédominent au sein de l'ACIRA, de l'OCIDAI et de l'AIBRI.

Cette participation croissante des Baniwa à la vie politique régionale dans les années 1990 et 2000 s'est accompagnée du déplacement d'une partie de la population de l'Içana vers São Gabriel da Cachoeira. Ce phénomène, qui s'inscrit dans une dynamique plus générale de migrations indiennes vers la capitale régionale est lié à plusieurs facteurs et ne peut être envisagé comme un simple exode rural. Comme nous allons le voir, les familles indigènes qui choisissent de résider dans la zone urbaine ou périurbaine demeurent très mobiles.

Migrations vers la ville et mobilité

La mobilité des populations amazoniennes

Si les « peuples des fleuves » du Haut Rio Negro construisent depuis longtemps des habitations et sont considérés comme sédentaires par rapport aux groupes de langue maku, ils n'en sont pas moins extrêmement mobiles, à l'instar de nombreuses autres populations amazoniennes indiennes et non-indiennes²⁹¹. Durant la période coloniale et le régime extractiviste, certains de leurs déplacements ont été contraints par les violences et les diverses formes d'exploitation exercées par les blancs, mais d'autres obéissaient à des logiques sociales internes (guerres, conflits, alliances, mariages, échanges, etc.) et à des impératifs de subsistance.

Pour ne citer qu'un exemple parmi les facteurs sociaux susceptibles de conduire des familles, parfois un village entier, à changer de lieu de résidence, nous pouvons mentionner l'un des plus communs, le décès d'un personnage important. Journet affirme par exemple que chez les Coripaco, la mort d'un chef de famille est la cause la plus fréquente du départ de ses descendants, tandis que celle d'un chef de village peut entraîner le déplacement de la communauté toute entière ou son éclatement. Le motif invoqué est le chagrin lié à la perte d'un être cher mais aussi les soupçons de sorcellerie (1995 : 93-94). Dans sa thèse, Wright

²⁹¹ Les populations d'Amazonie dites « *caboclas* » ou plus tard, « traditionnelles », tout comme les colons agricoles les plus récents se caractérisent par leur très grande mobilité (Grenand & Grenand, 1990, Boyer, 2008 : 27-29).

évoque le cas d'une communauté de l'Aiari dont les habitants « ferment leurs maisons et s'en vont » suite à la mort d'un patriarche. Ils profitent de la coïncidence du décès avec la saison de la pêche pour se disperser provisoirement (1996 : 215). Quoique moins répandue aujourd'hui, cette coutume persiste puisque 5,5% des déménagements à São Gabriel da Cachoeira sont imputés à cette motivation (ISA/FOIRN, 2005).

Du point de vue des facteurs économiques, les activités productives diversifiées que les indiens du Haut Rio Negro ont développées pour assurer leur sécurité alimentaire impliquent des déplacements réguliers. La culture des *roças*, pratiquée sur des parcelles discontinues²⁹² qui deviennent improductives au bout de 3 à 5 ans, oblige les familles ouvrir fréquemment de nouveaux abattis. Selon Emperaire et Eloy, chaque famille possède « au moins trois *roças* en activité, une nouvelle, une mature et une ancienne, en plus d'une ou plusieurs *capoieras*²⁹³ enrichies en arbres fruitiers. » (2008 : 200). Cette agriculture itinérante, alliée à la disponibilité saisonnière des ressources forestières et halieutiques, amène les indiens de la région à se mouvoir régulièrement et à multiplier la construction de maisons, *casas de forno* et abris temporaires (Eloy & Lasmar : 2011 : 94).

À ces facteurs de mobilité, on peut ajouter des motifs d'excursions plus ponctuelles telles que les visites aux nombreux membres d'une parentèle étendue, les fêtes et les cérémonies, ou la quête de marchandises. En 1979, Christine Hugh-Jones notait à propos des Barasana du Vaupés colombien, qui résidaient encore dans des *malocas*, que :

« les Indiens du Vaupés rendent constamment visite à d'autres communautés [établies dans une] maloca [*longhouse*], si bien qu'il est souvent difficile de savoir si les membres du lignage non-locaux sont considérés comme des résidents temporaires ou comme des visiteurs de longue durée. » (Christine Hugh-Jones, 1979 : 41).

Dans un article plus récent, Brandhuber fournit un excellent exemple des allées et venues des membres d'une communauté tukanophone proche de São Gabriel. Il constate que durant ses quatre mois d'enquête, les habitants de ce village n'ont pas une seule fois été au complet. Ils s'absentaient continuellement pendant quelques jours, semaines ou mois, pour rendre visite à un proche, aller pêcher, faire des courses à São Gabriel, travailler dans un *garimpo* ou pour un commerçant, etc. (1999 : 269).

²⁹² Celles-ci sont choisies en fonction des « niches environnementales disponibles » (Eloy & Lasmar, 2011 : 94), souvent à proximité des cours d'eau. Une même famille peut posséder plusieurs abattis, en différents endroits, ce qui suppose de nombreux déplacements.

²⁹³ La *capoeira* est une friche arborée ou, plus précisément, le recrû forestier post-agricole et l'espace couvert par cette formation végétale (Eloy, 2005 : 327).

Même en excluant les périple réalisés dans le cadre de travaux plus ou moins forcés pour des patrons blancs, il n'est pas rare que parvenus à l'âge adulte, les indiens du Haut Rio Negro puissent énumérer une dizaine de lieux où ils se sont établis au moins plusieurs mois. Ayant souvent séjourné dans divers villages et lieux de production forestiers, mais aussi dans des capitales régionales comme São Gabriel, Mitú ou Puerto Ayacucho, voire dans des grandes villes telles que Manaus, Caracas ou Bogotá, ils n'ont rien à envier aux migrants nordestins, *ribeirinhos* et anciens *seringueiros* étudiés par Boyer, capables d'égrener dans leurs narrations une dizaine d'endroits connus au cours de leurs pérégrinations en quête de meilleures conditions de vie (2008 : 28-29).

Les migrations vers São Gabriel qui se produisent à partir des années 1980 ne correspondent donc pas à un flux unidirectionnel de familles qui auraient toujours vécu dans des communautés rurales fixes et qui s'installeraient définitivement en ville. Elles s'inscrivent dans les va-et-vient réguliers qui rythment la vie des populations régionales. Elles n'impliquent pas non plus, dans la majorité des cas, la « découverte » d'un espace urbain – d'ailleurs peu dense – étranger : la capitale régionale est depuis longtemps un lieu de passage pour les habitants indiens du *município*. Si elles représentent un changement dans les dynamiques démographiques et territoriales du Haut Rio Negro, c'est parce qu'elles prennent de l'ampleur à cette époque et commencent à donner lieu à la construction d'habitations dans la ville.

Migrations indigènes vers São Gabriel da Cachoeira

« Lorsque je suis arrivé à São Gabriel, il n'y avait pas d'indiens. »

Cette phrase, prononcée par un informateur atypique, Jean-Pierre Vuilliomenet, un Suisse qui a passé les 30 dernières années de sa vie dans la capitale du Haut Rio Negro, m'est revenue en mémoire plusieurs fois lorsque tentais de reconstituer l'histoire de la localité. Comment une agglomération qui est aujourd'hui considérée comme « la ville la plus indigène du Brésil » pouvait-elle être dépourvue d'habitants indiens dans les années 1970 ou au début des années 1980 ? L'assertion de l'artisan suisse mériterait sans doute d'être nuancée, ne serait-ce que parce que de nombreux élèves indigènes fréquentaient alors l'internat de la mission catholique, mais elle rend tout de même compte d'une réalité sociale : jusqu'à cette période, la population de São Gabriel était majoritairement composée de militaires, de commerçants, de missionnaires et de travailleurs venus d'autres régions du Brésil. Les indiens résidents y

étaient rares et cherchaient à adopter la langue, les activités, ainsi que les codes vestimentaires et de comportement des citoyens blancs.

Les chiffres de la croissance de São Gabriel, récapitulés dans le tableau ci-après, révèlent une stagnation de la population entre 1950 et 1974, suivie d'une explosion démographique de courte durée, qui correspond à l'arrivée massive de *peões* et de militaires recrutés pour construire des infrastructures. Celle-ci laisse place à partir des années 1980, à une croissance accélérée mais plus régulière. Cette dernière phase d'accroissement démographique, qui s'est traduite par la création de nouveaux quartiers, est essentiellement alimentée par des migrations de familles indigènes.

Les motifs de ces déplacements sont connus. En croisant plusieurs sources, notamment l'article de Brandhuber (*op. cit.*) sur les migrations des tukanophones et le recensement réalisé en 2005 par l'ISA et la FOIRN, on en obtient un tableau relativement complet.

Parmi les motivations les plus courantes mentionnées dans les travaux académiques²⁹⁴ ou directement citées par des enquêtés, on trouve la volonté de scolariser ses enfants ou de leur permettre de prolonger leurs études. Brandhuber, qui évoque le cas d'une femme qui n'envisageait pas de pousser ses enfants à continuer leur scolarité avant d'avoir emménagé à São Gabriel, hésite à considérer le désir de scolarisation comme une cause ou une conséquence de la migration (*op. cit.* : 274). Les résultats de l'enquête menée par l'ISA et la FOIRN (2005), qui révèlent que la quête d'éducation scolaire est le premier motif d'installation à São Gabriel, plaident en faveur de la première option. La fermeture des cinq internats salésiens dans les années 1980 conduit effectivement de nombreuses familles à déménager en ville pour que leurs enfants puissent poursuivre leur scolarité. Malgré l'implantation de nombreuses écoles primaires dans les communautés rurales au cours des dernières décennies, ce processus perdure car de nombreux élèves souhaitent désormais accéder au collège et au lycée, voire à des études supérieures. Cette aspiration, qui est tantôt celle des jeunes, tantôt celle des parents, est liée à une volonté d'ascension sociale. Pour de nombreux indiens, il s'agit en étudiant de pouvoir trouver « un bon travail » et de ne plus avoir l'obligation de cultiver une *roça* (Brandhuber, *op. cit.* : 266).

Les autres raisons répertoriées dans le recensement de l'ISA et de la FOIRN sont, par ordre d'importance décroissant, la recherche d'emploi, l'invitation d'un parent, l'accès aux services de santé, la mort d'un proche et l'accès à des marchandises²⁹⁵. Le travail de Brandhuber, qui a sondé ses enquêtés de façon plus approfondie, permet de donner du relief à ces résultats

²⁹⁴ Par exemple Lasmar (2002 : 46, 131) ou Andrello (2004 : 17).

²⁹⁵ 5,8% des réponses concernent d'autres motifs, non détaillés et classés dans la rubrique « autres ».

quelque peu succincts et prévisibles. Son principal apport réside dans l'attention qu'il a portée aux conflits, qui d'après lui, sont « la principale raison des migrations permanentes vers São Gabriel. » (*op. cit.* : 277). S'il ne remet pas en question la pertinence des motifs pré-cités, il indique que les querelles entre les habitants d'un village, qui s'expriment lors des fêtes de boisson et donnent fréquemment lieu à des accusations de sorcellerie, sont souvent à l'origine de départs vers la ville. Lorsqu'une personne contracte une maladie, elle – ou ses proches – se met en quête d'un *benzedor*²⁹⁶. Si celui-ci ne parvient pas à la guérir, des soupçons d'ensorcellement émergent²⁹⁷ et le malade et sa famille se rendent à São Gabriel tant pour recourir, en désespoir de cause, aux services de l'hôpital militaire, que pour fuir leurs agresseurs présumés. C'est ainsi que les réponses de l'enquête statistique relatives à la « quête de services de santé » peuvent recouvrir des motivations plus complexes que la recherche d'une simple consultation médicale.

Pour Brandhuber, les migrations des indiens de langue tukano sont donc autant déterminées par des causes économiques récentes, liées aux contacts avec les blancs, que par des logiques « traditionnelles », telle celle qui consiste pour une famille à attribuer la responsabilité d'un malheur, en particulier une maladie, à un autre membre de la communauté et à quitter le village pour se prémunir contre d'éventuelles nouvelles « attaques » (*ibid.*).

L'ethnologue souligne en outre que si la recherche d'un travail rémunéré est une raison courante de migration, elle est rarement couronnée de succès car les opportunités d'emploi dans une ville qui « ne possède pas encore de secteur primaire »²⁹⁸ et dans laquelle les blancs accaparent les postes qualifiés, sont très restreintes. De nombreux indiens citadins, notamment les femmes, continuent donc à entretenir des *roças* dans leur ancien village pour assurer leur subsistance et vendre leur éventuel surplus agricole (*op. cit.* : 275).

L'affluence de familles indigènes à São Gabriel dans les années 1980 pose des problèmes de logement. En 1985, le maire de São Gabriel décide de bâtir un nouveau quartier, Dabaru, dans une zone où les habitants du centre-ville possédaient auparavant des *roças*. Cette initiative, vraisemblablement prise pour « absorber » les nouveaux arrivants, occasionne dans le même

²⁹⁶ Spécialiste du *benzimento*, sorte de guérisseur qui agit principalement au moyen d'incantation tels les « maîtres de chants » ou « kumu ». Son profil sera décrit plus loin (cf. chapitre 9).

²⁹⁷ Ces soupçons peuvent également être induits par les *benzedores*, qui diagnostiquent couramment des ensorcellements.

²⁹⁸ Peut-être vaudrait-il mieux parler de secteur secondaire, car l'auteur fait référence à des emplois manuels qui ne relèvent pas de la production de matières premières, tel celui de charpentier. Quoiqu'il en soit, l'économie productive de la ville est effectivement peu développée : la plupart des biens de consommation courante et des matériaux de construction sont importés de Manaus ou d'autres zones du Brésil et les pénuries ne sont pas rares, notamment à la saison sèche lorsque le fleuve est difficilement navigable.

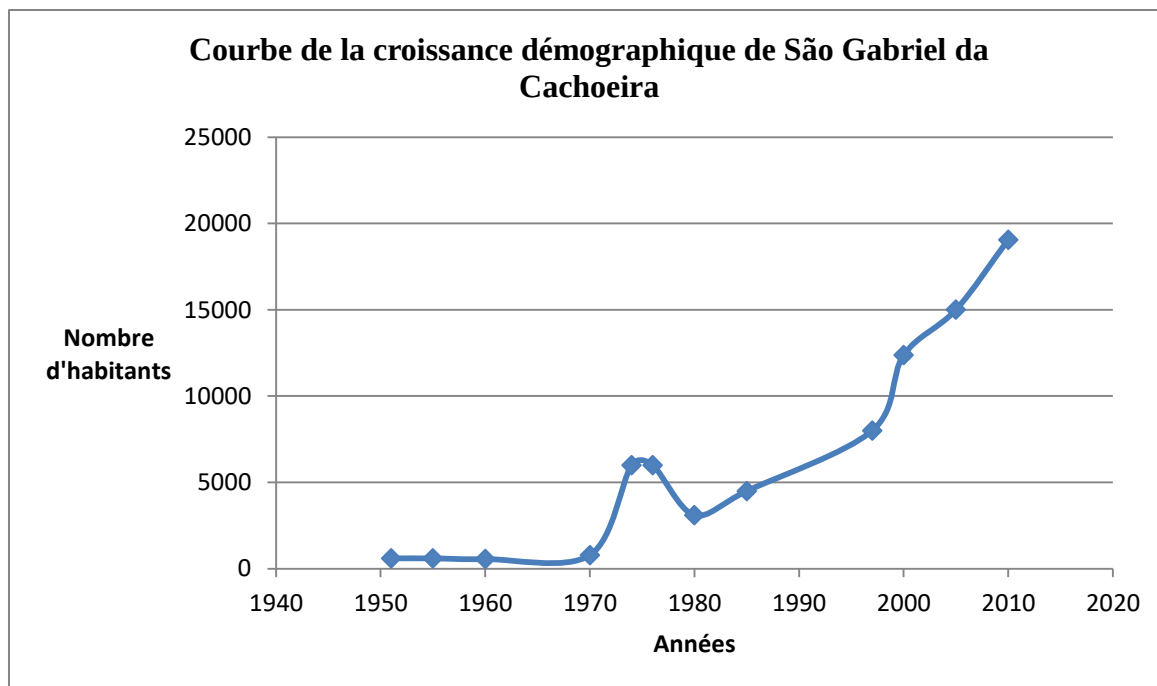
temps de nouvelles migrations car la mairie offre 200 bons de matériel pour la construction de maisons, par tirage au sort (Eloy, 2005 : 99). Le même système est reproduit pour la création des quartiers Areial, édifié dans les années 1990, et Miguel Quirino, construit dans les années 2000. Les quartiers les plus récents de São Gabriel, qui s'étendent au nord-ouest (Dabaru) et au nord (Areial, Miguel Quirino) du centre-ville et qui abritent la part la plus importante de la population urbaine²⁹⁹, sont donc majoritairement occupés par des familles indiennes.

Le tableau et le graphique ci-dessous permettent de visualiser les différentes étapes de la croissance urbaine jusqu'en 2010. Depuis lors, la population de São Gabriel a probablement atteint ou dépassé 20 000 habitants.

Croissance démographique de São Gabriel da Cachoeira		
Date	Nombre d'habitants (estimations)	Source
1951-1955	600	Galvão, 1959
1960	558	Santos, 1983 : 31, <i>apud</i> Brandhuber, 1999 : 265
1970	785	Santos, 1983 : 31, <i>apud</i> Lasmar, 2002 : 143
1974-1976	6000	<i>Ibid.</i>
1980	3102	<i>Ibid.</i>
1985	4500	ISA/FOIRN, 2006 : 99
1997	8000	Cabalzar & Ricardo, 1998, <i>apud</i> Brandhuber, 1999 : 265
2000	12 373	IBGE, <i>apud</i> ISA/FOIRN, 2006 : 10
2005	15 000	ISA/FOIRN, 2006 : 10
2010	19 054³⁰⁰	IBGE

²⁹⁹ En 2003, les quartiers Padre Cícero, Nova Esperança, Dabaru et Areial accueilleraient déjà environ 60% de la population totale de la ville (ISA/FOIRN, 2003b, *apud* Eloy, 2005 : 111)

³⁰⁰ Ce nombre correspond à la « population résidente urbaine » mais l'IBGE ne précise pas s'il inclut seulement les habitants de São Gabriel ou s'il englobe également ceux de Iauaretê et d'autres localités en passe de devenir des villes, auquel cas il faudrait retrancher au moins 2972 personnes, soit le nombre d'habitants de Iauaretê en 2005 (ISA/FOIRN, 2006 : 10).



Ce graphique montre bien les trois phases de l'évolution de la population de São Gabriel mentionnées précédemment : une stagnation jusque dans les années 1970 puis une brève explosion démographique liée à l'arrivée des *peões* et des militaires au moment de la construction des infrastructures et enfin, une croissance rapide et régulière nourrie par les migrations de familles indiennes.

Migrations baniwa vers São Gabriel et sa périphérie

Les migrations de familles baniwa vers la ville de São Gabriel et sa périphérie diffèrent quelque peu de celles des peuples du Uaupés. Compte tenu de la présence d'une seule mission catholique dans le bas Içana, la fermeture des internats salésiens n'a pas eu beaucoup d'impact dans cette région. En 1997, alors qu'il est Secrétaire Municipal d'Éducation à São Gabriel, Gersem dos Santos Luciano, remarque que les Baniwa « ne sont pas obsédés par l'éducation formelle » (Luciano, *apud* Brandhuber, *op. cit.* : 268). Cette faible inclination pour l'instruction scolaire peut s'expliquer, comme le suggère Brandhuber, par la prédominance, dans l'Içana, du système d'alphabétisation et d'études bibliques en langue native instauré par Sophie Muller. André Baniwa relègue lui aussi le rôle de la scolarisation au second plan, tout en évoquant une série d'autres facteurs responsables des migrations baniwa. Dans un entretien réalisé par Eloy, il déclare que :

« Il y a trente ans, les habitants des villages recherchaient des revenus en Colombie : ils coupaient de la *piçaba*, pêchaient, travaillaient pour un patron. Aujourd'hui, la ville est devenue une alternative, car les gens sont toujours à la

recherche de revenu. Pour les habitants des villages, la question fondamentale est celle du revenu, plus que de l'éducation [...]. La migration est également due aux conflits. La ville est un espace libre. Il suffit d'acheter un terrain, c'est plus facile. » (André Baniwa, *apud* Eloy, 2005 : 114).

En sus de la quête de revenus financier, les conflits sont, pour les Baniwa comme pour les populations de langue tukano, un motif décisif de migration vers la ville, où les familles qui se sentent persécutées peuvent se réfugier. Le leader baniwa signale aussi que les problèmes à la frontière colombienne avec la guérilla et le déclin du marché des produits forestiers sont à l'origine du déplacement de nombreux Baniwa et Coripaco vers São Gabriel (Eloy, *idem* : 100).

Le flux des habitants de l'Içana en direction de la capitale régionale est donc, comme leur engagement dans le mouvement indigène, plus tardif que celui des peuples du Uaupés. Il s'amorce dans les années 1990 et se poursuit dans les années 2000.

Les familles qui migrent vers la ville s'installent dans des quartiers récents de São Gabriel ou recréent des communautés à proximité de l'agglomération. En 2005, la répartition des Baniwa dans l'espace urbain était la suivante :

Pourcentage d'habitants baniwa dans les quartiers de São Gabriel ³⁰¹	
São Jorge	0%
Praia	0,2%
Centro	0,4 %
Fortaleza	0,4%
Boa Esperança	4,3%
Nova Esperança	17,7%
Graciliano Gonçalves	4,1%
Padre Cícero	16,1%
Dabaru	5,2 %
Areal	6,2%

Comme on peut l'observer, les Baniwa sont presque absents des quartiers historiques de São Gabriel : Fortaleza, Centro, Praia et São Jorge. Leur proportion est plus élevée dans des quartiers « intermédiaires », qui se sont développés à partir de 1995 environ. Néanmoins, dans

³⁰¹ Source : ISA/FOIRN, 2005.

la mesure où Dabaru et Areial sont les zones les plus peuplées, c'est probablement dans cette partie nord de la ville qu'ils sont les plus nombreux.

À ces migrations d'habitants de l'Içana à São Gabriel, il faut ajouter celles de nombreuses familles qui se sont établies dans la périphérie urbaine proche et ont fondé de nouvelles communautés. Si l'on s'en tient aux données collectées par Eloy, tous les villages et *sítios* périurbains dont la création est antérieure à 1970 abritent uniquement des Baré, des tukanophones ou une population « mixte »³⁰². En revanche, parmi les 41 localités qui ont été créées entre 1996 et 2004, 11 sont baniwa – soit autant que les communautés baré et tukano fondées à la même époque³⁰³ – et trois sont coripaco (*idem* : 119). Additionnés, les migrants baniwa et coripaco représentent environ 220 personnes, soit la part la plus importante des nouveaux-arrivants de la zone périurbaine à cette époque.

Contrairement aux Baré et aux tukanophones qui s'établissent dans la périphérie de la ville en même temps qu'eux, ils ne s'installent pas dans des *sítios* accueillant une seule famille mais reconstituent une partie de leur communauté villageoise d'origine (*idem* : 122). Ces foyers de populations se concentrent le long de la route de Camanaus qui mène au port et sur une portion de la rive du Rio Negro située face à la plage de la ville. Selon Eloy et Lasmar, ces groupes de familles disposent de territoires réduits (moins de 20 ha) car leurs terres sont cernées par des propriétés individuelles. Leurs communautés, densément peuplées, sont donc caractérisées par un système productif affecté « par l'exiguïté du territoire, par le manque d'accès aux ressources halieutiques et par la dégradation de la couverture forestière. » (2011 : 96). C'est précisément dans ces communautés récentes soumises à d'importantes contraintes environnementales et économiques, que j'ai effectué le travail de terrain portant sur la zone périurbaine.

Multilocalité et complémentarité des espaces et des ressources

Une fois installées à São Gabriel ou dans la périphérie de la ville, les familles indigènes sont confrontées à la nécessité d'obtenir des revenus financiers réguliers pour acheter de la nourriture et des biens et payer sinon un loyer, tout au moins une facture d'électricité³⁰⁴. Or comme nous l'avons vu, les activités rémunératrices sont rares. Les nouveaux arrivants restent

³⁰² Probablement un mélange d'habitants Baré et originaires du Uaupés.

³⁰³ Les autres sont des hameaux ou des villages accueillant une population « mixte » ou « blanche » (*idem*).

³⁰⁴ Lorsque les maisons sont attribuées par la mairie, les familles tirées au sort deviennent propriétaire de leur logement et n'ont donc pas de loyer à payer. Les habitations ne disposent pas toujours d'eau courante mais des citernes d'eau potable (appelée dans la région « eau blanche » parce qu'elle est plus claire que celle du fleuve) sont mises à disposition par la municipalité en divers points de la ville.

en général un certain temps en marge du marché du travail et leurs premiers emplois sont des occupations manuelles : maçonnerie, sarclage, ramassage des ordures, services ménagers ou gardes d'enfants dans les maisons des militaires, confection de snacks vendus dans les écoles, etc. (Lasmar, 2002 : 138, Brandhuber, *op. cit.* : 275). Dès lors, comment subviennent-ils à leurs besoins ? Sans analyser en détails les activités économiques des familles indiennes installées en ville et dans la zone périurbaine³⁰⁵, nous pouvons évoquer les principales stratégies de subsistance qu'elles ont adoptées.

Précisons tout d'abord que le processus de migration vers São Gabriel est le plus souvent graduel³⁰⁶. Seule une fraction d'un groupe domestique s'établit au départ en ville ou à proximité, tandis que ses autres membres restent dans la communauté d'origine jusqu'à ce que les conditions soient propices à leur emménagement dans la zone urbaine³⁰⁷. Certaines familles se déplacent aussi progressivement, en résidant dans des villages ou des hameaux toujours plus proches de la ville (Eloy, 2005 : 123).

Au cours de ces mouvements, une ou plusieurs *roças* sont normalement maintenues en activité, ce qui explique d'ailleurs le rythme relativement lent des migrations : le calendrier agricole requiert un travail régulier aux abattis, qu'il s'agisse de récolter les tubercules d'une *roça* mature ou de défricher une nouvelle parcelle. Peu à peu, des ajustements sont faits pour combiner une grande variété d'activités :

- Culture de *roças* : plus d'un tiers des groupes domestiques qui résident en ville possèdent un ou deux *sítios* dans la zone périurbaine. La production qu'ils en tirent est destinée principalement à la subsistance. L'éventuel surplus est écoulé sur le marché local, à São Gabriel.
- Chasse : le gibier est rare aux alentours de São Gabriel, mais 13,5% des familles affirment chasser dans cette zone.
- Pêche : 23% des familles pêchent régulièrement (ISA/FOIRN, 2005, *apud* Eloy & Lasmar, 2011 : 95).

³⁰⁵ Se référer pour cela à Eloy, 2005 et Eloy & Lasmar, 2011.

³⁰⁶ Pour un exemple, voir la reconstitution par Brandhuber de l'itinéraire personnel d'une femme qui, après être née dans un *sítio*, a déménagé quatre fois avant de s'installer à São Gabriel (*op. cit.* : 271).

³⁰⁷ L'une des priorités des nouveaux arrivants est de trouver une parcelle cultivable, ce qui peut se faire selon plusieurs modalités. Les terrains situés en périphérie urbaine étant situés à l'extérieur des TI, l'accès à la terre passe généralement par un prêt à durée déterminée, la négociation d'un droit d'usufruit, un prêt de longue durée avec restrictions d'usage, puis l'achat ou l'obtention d'un terrain auprès de la mairie. (Eloy & Lasmar, 2011 : 97-98).

- Production d'artisanat : Non quantifiée, la production d'artisanat, notamment de vannerie chez les Baniwa, représente tantôt une activité d'appoint, tantôt une source de revenu conséquente.
- Travail rémunéré : seuls 24,2% des habitants de São Gabriel disposent d'un salaire mensuel (ISA/FOIRN, 2005). Les rares emplois qualifiés occupés par des indiens sont en majorité des postes de fonctionnaire dans le domaine de la santé, de l'éducation et de l'administration publique. Les indiens citadins assurent habituellement des fonctions peu qualifiées telles celles précédemment citées. Depuis les années 1990, ils sont également recrutés par l'armée, au sein de laquelle ils deviennent des soldats de rang subalterne.

Les habitants indiens de São Gabriel et de la périphérie urbaine exercent donc de multiples activités pour tirer profit à la fois des ressources de la zone urbaine, de la zone périurbaine et de la zone forestière. Une des configurations familiales les plus courantes est celle dans laquelle une partie des membres d'une famille élargie (incluant les enfants qui vont à l'école) réside en ville, une autre dans une communauté périurbaine et une troisième (souvent composée des grands-parents ou de parents éloignés) dans le village d'origine. Une circulation de produits s'instaure alors entre les trois lieux de résidence, ce qui permet aux citadins de s'approvisionner en denrées agricoles et aux habitants ruraux d'accéder à des biens manufacturés. Il s'agit ainsi de développer une complémentarité entre les ressources disponibles dans les trois types d'environnement.

Dans certains cas, comme lorsque de jeunes adultes font des études supérieures, l'échelonnement des unités familiales peut s'étirer de la frontière de la Colombie ou du Venezuela jusqu'à Manaus, en passant par des communautés périurbaines et par São Gabriel. Nous pouvons donc affirmer, en accord avec Eloy et Lasmar (2011), que le rapport au territoire des indiens du Haut Rio Negro se caractérise par une « multilocalité » et par une complémentarité des modes d'usage et d'appropriation des espaces et des ressources. Les migrations de nombreuses familles indigènes vers São Gabriel au cours des dernières décennies ne correspondent donc pas à un exode rural, au sens d'un déplacement massif et définitif vers une zone urbaine, mais plutôt à des trajectoires échelonnées qui convergent vers le centre urbain sans en faire un lieu de résidence exclusif.

L'essor des Églises évangéliques urbaines

« Ici, [à São Gabriel] [...] il y a eu beaucoup d'Églises des blancs, plusieurs noms, plusieurs dénominations : il y a la Baptiste, il y a l'Assemblée de Dieu, il y a la Presbytérienne, il y en a d'autres encore, n'est-ce pas ? » (Pasteur Silvério, Baniwa, environ 60 ans).

C'est le constat d'un leader évangélique baniwa qui après avoir vécu à Nazaré, la communauté du Haut Içana où il est né, a déménagé en 1994 dans un village périurbain, Cabarí, avant de s'installer à São Gabriel, où il vit désormais avec sa famille.

Entre les séjours de Sophie Muller au Brésil et la première vague de migrations d'habitants de l'Içana vers la zone urbaine, quatre décennies se sont écoulées. Durant cette période, les Baniwa convertis ont créé, comme nous l'avons vu, leur propre réseau d'Églises ainsi que plusieurs circuits de Saintes Cènes et de Conférences. Or entre temps, le mouvement évangélique a pris son essor au Brésil.

Après des débuts très laborieux, les premières Églises protestantes, introduites dans des grandes villes par des Anglo-Saxons au XIX^{ème} et au début du XX^{ème} siècle, amorcent leur expansion au milieu du XX^{ème} siècle (Boyer, 2008 : 24-25). Comme nous l'avons mentionné dans l'introduction, en Amazonie, la dissémination des Églises évangéliques a été favorisée par l'extrême mobilité des habitants de la macro-région, elle-même liée à divers facteurs sociaux-économiques telle que l'ouverture de fronts de colonisation ou les migrations répétées en quête de meilleures conditions de vie. Les Églises se sont souvent propagées en suivant les mouvements habituels de pénétration de colons extérieurs, c'est-à-dire en remontant le cours des fleuves. L'Assemblée de Dieu par exemple, qui est l'actuelle plus grande dénomination évangélique, essaime à partir de Belém, où elle a été fondée en 1911, gagne Manaus en 1917, et ne parvient dans l'ouest amazonien que pendant la seconde moitié du XX^{ème} siècle (*ibid.*).

À partir des années 1970, alors que les missionnaires étrangers qui œuvrent en Amazonie tendent à tomber en disgrâce auprès du gouvernement fédéral³⁰⁸, les ramifications de la « nébuleuse »³⁰⁹ évangélique brésilienne atteignent le Haut Rio Negro. Plus précisément, elles

³⁰⁸ Cette période correspond à celle de la dictature militaire et de l'émergence d'un ensemble de rumeurs sur la possibilité d'une « internationalisation » de l'Amazonie. Dans ce contexte, les missionnaires américains et européens sont couramment accusés « d'exploiter les Amérindiens, de prospector clandestinement des ressources minérales ou de préparer des sécessions » (Le Tourneau, 2007).

³⁰⁹ J'emprunte le terme à Bastian (1992).

atteignent São Gabriel da Cachoeira par le biais de migrants brésiliens d'origine modeste, qui entreprennent à leur arrivée de recruter des fidèles en faisant du porte-à-porte.

Les premiers pas de ces évangélistes dans la capitale régionale peuvent être retracés grâce à un précieux témoignage recueilli par un historien amateur, Edmar César (2007). César est un militaire qui a publié deux ouvrages sur la région de São Gabriel³¹⁰. Dans le premier, consacré à la « saga » du *município*, il présente le récit de la fondatrice d'une des premières Église évangéliques de São Gabriel, Maria Albina Rodrigues da Silva. Voici comment il introduit les propos de cette femme :

« Un des embryons de ce mouvement [évangélique] dans le Município a surgi à travers l'Église Évangélique Assemblée de Dieu de l'Amazonas, le 15 septembre 1975, à travers les pionniers et dévoués serviteurs du Christ, le Pasteur Sebastião Luiz da Silva et son épouse, la missionnaire Maria Albina Rodrigues da Silva. [...] Sebastião Luiz da Silva est né à Rio Branco-RO³¹¹ et Maria Albina Rodrigues da Silva à Canavieira-PI, tous deux avaient déjà travaillé en Basse Amazonie où ils se sont connus. La missionnaire nous a raconté son arrivée à São Gabriel da Cachoeira : » (César, 2007 : 102).

Et voici le témoignage de cette femme originaire du Nordeste :

« Je suis arrivée à dix-huit ans à Manaus-AM, parce que Dieu m'y a appelée et j'ai été consacrée missionnaire là-bas ; j'ai commencé à travailler dans les zones rurales [*interiores*] et à Urucurá j'ai connu mon époux, et après un an de travail à cet endroit, désormais mariés, nous avons été désignés pour commencer le travail à São Gabriel da Cachoeira, que nous ne connaissions pas. Nous sommes venus ici dans un avion de la FAB³¹², un avion appelé Catalina. Nous sommes restés ici quatre ans et avons pris en charge le travail. À l'époque, l'Église Baptiste de la Bible existait déjà, c'était la seule qui fonctionnait déjà ici, bien qu'il y eût un début d'activité de l'Église Assemblée de Dieu du Brésil, mais qui s'était arrêté à cause du manque de pasteurs, c'est seulement après qu'ils se sont ajustés. Le début a été difficile mais ça valait la peine, et largement. Par nécessité, je suis allée travailler comme professeure pour la Mairie dans l'Içana et, conjointement à cela, je développais aussi des activités d'évangélisation à l'église. Mon époux prenait en charge l'église ici à São Gabriel. [...]

À cette époque, le travail était très dur, nous devions prendre un bateau et aller dans la zone rurale [*interior*], il n'y avait presque pas de *crentes* ici sauf ceux qui

³¹⁰ Sous-lieutenant de Communications, César a vécu quelques années dans la région et tenté de reconstituer un peu de l'histoire du *município*. Il ne tarit pas d'éloges sur la ville de São Gabriel et ses habitants, vantant les mérites de tous les acteurs régionaux et de toutes les institutions sans discrimination. Bien que son livre soit très imprégné de sa subjectivité, j'ai choisi de l'utiliser parce qu'il constitue l'un des rares ouvrages sur l'histoire de la ville et parce que les données qu'il contient se sont révélées – après un travail de recoupement d'informations – globalement fiables. César déclare dans son introduction que son travail n'a pas la prétention d'épuiser le thème traité et laisse clairement entendre qu'il constitue une première base d'informations sur l'histoire de la région destinée à être utilisée par ceux qui s'intéressent au sujet. C'est pourquoi je lui ai emprunté des extraits d'entretiens.

³¹¹ Les deux lettres qui suivent des noms de ville désignent des États brésiliens. RO : Rondônia, PI : Piauí, AM : Amazonas.

³¹² Force Aérienne Brésilienne.

avaient été évangélisés par la missionnaire Sophie qui était passée par ici et avait laissé un travail merveilleux, alors nous rencontrions toujours çà et là des personnes qui étaient déjà *crentes* de l'Église Baptiste. Il y avait peu de pasteurs à cette époque mais je me rappelle que les gens descendaient vers les lieux où il y avait des cultes pour entendre le pasteur Silvério de l'Église Baptiste³¹³.

La résistance était très grande, très souvent, ici même à São Gabriel, qui était bien plus petite, on m'a fermé la porte au nez, j'arrivais avec la Bible à la main et je frappais, parfois, on ne nous recevait même pas. Je peux dire que pendant un an, nous avons au maximum une base de vingt personnes évangéliques, c'était très difficile.

Le premier siège de l'Église à São Gabriel da Cachoeira était là-bas, en face de la pharmacie Dona Penha, dans un salon ; nous avons commencé moi et Sebastião ; nous avons peu d'argent pour commencer le travail ici. Nous ne connaissions personne, ce fut très difficile. Aucun [de nous deux] n'avait de travail. J'ai commencé en lavant du linge et aujourd'hui encore on me surnomme 'Maria Mocotó' parce que je m'occupais de *bucho*³¹⁴ et je faisais des *mocotó*³¹⁵ pour survivre et financer le travail de Dieu. » (Maria Albina Rodrigues da Silva, *apud* César, 2007 : 102-103).

Ce récit condense à lui seul les principales caractéristiques du mode de diffusion de l'évangélisme en Amazonie. Sebastião et Maria Albina sont en effet des migrants brésiliens – originaire pour le premier d'un État amazonien et pour la seconde du Nordeste – dont le parcours a été rythmé par plusieurs déplacements dans l'aire amazonienne. Avant de se rendre à São Gabriel, ils ont déjà « travaillé », c'est-à-dire prêché la parole de Dieu, dans diverses localités rurales. Bien qu'ils soient mandatés par une Église, ils ne reçoivent pas d'aide financière de cette dernière, ou tout au moins pas suffisamment pour pouvoir en vivre. En arrivant dans la capitale du Haut Rio Negro, le couple tente de créer une congrégation mais les débuts sont difficiles : manifestement issus d'un milieu social modeste, le pasteur et sa femme sont obligés d'exercer des emplois d'appoint pour assurer leur subsistance. La première année, la congrégation reste restreinte et, ne disposant pas de temple, elle réalise des cultes dans un local provisoire. Opiniâtres, Maria Albina et son mari ne se découragent pas pour autant et se déplacent à la fois en ville et dans le *município* pour porter l'Évangile aux habitants de la région.

Origine nordestine ou amazonienne, condition sociale modeste, multiples déplacements dans le bassin amazonien, périple vers un front pionnier de colonisation, prédication itinérante, activités professionnelles variées pour survivre, accueil initial froid, voire hostile, des non-convertis qui sont majoritairement catholiques, premières réunions dans des locaux

³¹³ Il ne s'agit pas du même homme que le pasteur baniwa originaire de Nazaré dont il sera question dans la seconde partie, qui porte le même nom.

³¹⁴ Panse de bœuf, utilisée dans la confection de certains plats.

³¹⁵ Plat à base de divers morceaux de bœuf.

provisaires et, enfin, formation progressive d'une congrégation : les étapes de la trajectoire de ce couple font écho aux histoires de vie des évangélistes amazoniens présentées et analysés par Boyer (2008).

Si l'on se fie au témoignage de Maria Albina, lorsque le couple arrive à São Gabriel en 1975, il existe déjà une Église Baptiste, tandis qu'une Assemblée de Dieu du Brésil est en cours de formation. L'origine des Églises Baptistes dans le Haut Rio Negro est confuse. Les premiers représentants de ce courant³¹⁶ qui essaient de s'établir dans la région dans les années 1930 sont, nous l'avons vu, expulsés par les salésiens. D'autres leur succèdent après le passage de Sophie Muller, séjournant parfois dans des communautés de l'Içana. L'évangéliste américaine elle-même est parfois associée a posteriori à cette confession³¹⁷. Il semble qu'il y ait eu pendant plusieurs décennies une présence diffuse des baptistes par le biais de missionnaires brésiliens et étrangers menant des actions ponctuelles et non concertées en divers points du *município*, avant que ne soit fondée une première Église à São Gabriel, la Baptiste de la Bible. Quoi qu'il en soit, le fait que les Églises évangéliques pionnières à São Gabriel soient une Baptiste et deux Assemblées de Dieu n'a rien de surprenant. Ce sont en effet les deux dénominations prédominantes en Amazonie jusqu'à la fin des années 1970 (Boyer, 2008 : 38). Les Églises Bibliques Unies des Baniwa ne font quant à elles l'objet d'aucune mention de la part de Maria Albina. L'évangéliste nordestine se réjouit, lorsqu'elle découvre la région, de constater qu'il existe déjà quelques *crentes* évangélisés par Sophie Muller mais en dépit de ses voyages dans l'Içana, elle ne fait pas référence aux églises des Baniwa, comme si en tant qu'indiens, ils ne pouvaient s'affilier qu'aux dénominations des blancs.

Au cours des dernières décennies, le champ évangélique urbain s'est diversifié avec l'apparition de nouvelles Églises. En 1998, Boyer recensait cinq dénominations et deux missions évangéliques³¹⁸. Actuellement les deux missions existent toujours et la ville compte désormais une dizaine d'Églises.

La foi évangélique a donc été introduite dans le Haut Rio Negro par deux vagues distinctes d'acteurs religieux : des missionnaires étrangers qui ont œuvré dans des communautés rurales, parmi lesquels Sophie Muller fait figure de pionnière au succès inégalé ; et des migrants

³¹⁶ Fondé au début du XVII^{ème} siècle près d'Amsterdam, le courant baptiste se caractérise par un modèle d'organisation reposant sur l'autonomie des assemblées locales, par une « culture du choix et de l'engagement militant marquée par un fort accent sur l'évangélisation » et par la pratique du baptême par immersion (Fath, 2000). Il a été importé au Brésil par un missionnaire américain, William Bagby, en 1880 (Rousseau, 1951 : 113).

³¹⁷ Knobloch (1974). Cf. aussi le parcours du dirigeant baré de l'Institut Biblique Baptiste de São Gabriel présenté dans le chapitre 5.

³¹⁸ Communication personnelle.

brésiliens, qui sont arrivés à São Gabriel lorsque la ville a commencé à se développer. En bâtissant de nombreux lieux de culte affiliés à des dénominations d'envergure nationale ou internationale³¹⁹, ces *crentes* non-indiens ont donné une grande visibilité à l'évangélisme dans la capitale régionale. Pourtant, en 2000, alors que les Églises s'étaient multipliées à São Gabriel, le recensement de l'IBGE révélait que 82% des évangéliques du *município* résidaient dans la zone rurale. Autrement dit, les fidèles de ces nouvelles Églises avaient peu de poids face au contingent formé par les indiens *crentes* du bassin de l'Içana.

C'est bien entendu à la rencontre entre ces deux courants que nous allons désormais nous intéresser. Quelles sont les activités développées par les Églises brésiliennes dans les zones urbaine et périurbaine ? Comment les Baniwa qui ont migré en ville à partir des années 1990 ont-ils réagi face à la prolifération de ces nouvelles dénominations ? Quels rapports entretiennent-ils avec elles ? Les fréquentent-ils ou cherchent-ils à promouvoir leurs propres Églises et leurs propres pratiques religieuses, notamment les Saintes Cènes et les Conférences ? C'est à ces questions que nous tâcherons de répondre dans la prochaine partie, après avoir récapitulé les principales étapes de la trajectoire religieuse des Baniwa ainsi que les enjeux des processus sociaux auxquels ils ont pris part au XX^{ème} siècle, des enjeux qui ont façonné la géographie religieuse et politique contemporaine de leur groupe.

Conclusion

Synthèse des principales étapes de la trajectoire historique des Baniwa

Si l'on replace la trajectoire des Baniwa dans la perspective de l'histoire des rapports entre blancs et indiens sur le continent sud-américain, on peut considérer que leur expérience de la domination coloniale est relativement tardive. Sans faire partie des populations dites « récemment contactées », c'est-à-dire des groupes dont les contacts permanents avec les blancs datent de la seconde moitié du XX^{ème} siècle, comme les Yanomami (Albert, 1985) ou les Zo'é (Gallois & Grupioni, 1999), ils ne subissent pas l'expansion coloniale de plein fouet : la localisation occidentale du bassin de l'Içana et sa difficile accessibilité les préservent d'une invasion massive. Bien qu'ayant souffert des épidémies, des *descimentos* et d'autres formes de violences, ils ne sont pas confrontés à l'implantation d'agents coloniaux (militaires, missionnaires, exploitants forestiers, etc.) sur leur territoire avant le XX^{ème} siècle.

³¹⁹ La plupart des dénominations implantées à São Gabriel, notamment les Baptistes, les Assemblées de Dieu, l'Adventiste ou encore l'Universelle du Royaume de Dieu sont rattachés à des réseaux d'églises plus ou moins structurés d'envergure internationale.

Contrairement aux peuples du Uaupés et du rio Negro, leurs contacts avec les missionnaires catholiques sont très limités, y compris après l'arrivée des salésiens.

Lorsque l'étau se resserre sur l'enclave de l'Içana, à partir de la fin du XIX^{ème} siècle, du fait de l'incursion accrue de commerçants qui exploitent leur travail à travers le système de l'*aviamento*, ils ne se tournent ni vers les missions, ni vers leurs chefs séculiers, dont l'autorité est émoussée par leur incapacité à trouver une issue à la crise³²⁰, mais vers de puissants *pajés* qui, à défaut d'organiser une résistance efficace contre les « patrons », s'emparent de certains attributs catholiques pour accroître leur pouvoir et entretiennent par leurs prophéties l'espoir d'un renversement de l'ordre établi. La *pajelança* baniwa, qui englobe une cosmologie complexe, des rites de protection contre les entités de l'environnement, des rituels d'initiation sophistiqués ainsi que des procédures thérapeutiques, reste ainsi, jusqu'au milieu du XX^{ème} siècle, la principale expression de la religiosité du groupe.

Ce n'est qu'à partir de 1948, quand Sophie Muller commence à parcourir l'Içana, que ce système est profondément remis en question. Les arguments de cette Américaine et de ses émissaires indigènes colombiens sont suffisamment percutants pour convaincre de nombreux Baniwa de l'abandonner au profit de l'évangélisme. Une fois passées les premières hésitations, les indiens de l'Içana manifestent une grande curiosité à l'égard de cette femme blanche qui parle leur langue et leur propose d'apprendre à décrypter les livres qu'elle apporte. Beaucoup acceptent de se plier à ses injonctions pour accéder aux connaissances qu'elle transmet. Sa rigueur morale et sa frugalité, son goût pour l'organisation minutieuse du quotidien, sa valorisation de la vie communautaire, son instauration de grands rassemblements évangéliques à la place des *podáali* et son appel à s'affranchir de la dépendance aux patrons blancs, font écho à certaines valeurs indigènes tout en éveillant chez les Baniwa l'espérance d'un retour à une vie pacifique et harmonieuse, au sein de communautés préservées de l'influence néfaste des blancs.

Cette utopie ne résiste toutefois pas longtemps à l'épreuve du réel. D'une part, le repli communautaire implique un isolement économique et politique que les habitants de l'Içana ne souhaitent pas et d'autre part, l'introduction de la nouvelle foi crée ou renforce des clivages internes au sein du groupe. Les divisions entre *crentes* et non-*crentes*, génériquement appelés « catholiques » font obstacle à la constitution d'un groupe uni autour de valeurs communes et se matérialisent avec le temps dans l'organisation et la physionomie des villages de l'Içana.

³²⁰ Comme nous l'avons vu plus haut, les chefs indigènes, alors appelés « *tuxaua* » ou « *capitães* » ont également perdu une partie de leur influence avec la fin des guerres interethniques.

Majoritaires, les évangéliques se dotent d'un réseau d'Églises indigènes, les Églises Bibliques Unies, transmettent à leurs descendants les connaissances inculquées par Sophie Muller, et instaurent un calendrier ponctué de grandes fêtes cérémonielles intercommunautaires, les Saintes Cènes et les Conférences, ce qui favorise leur cohésion sociale ; tandis que les non-*crentes*, exclus de ces activités, peinent à s'organiser entre eux. Ni les *podáali*, pratiqués essentiellement dans un village de l'Aiari, Ucuqui, ni les fêtes de saints, dont la dimension politique est minime, ne permettent de fédérer les communautés « catholiques » (Garnelo, 2002 : 248-249).

À partir des années 1980, la pénétration de militaires, de *garimpeiros* et de représentants d'entreprises minières dans l'Içana incite les Baniwa à se joindre au mouvement indigène initié par les peuples du Uaupés pour revendiquer la démarcation de leurs terres. Ce mouvement, encouragé par plusieurs catégories d'acteurs indigénistes (missionnaires « progressistes » souscrivant à la ligne d'action du CIMI, ONG environnementalistes, anthropologues, etc.), acquiert un poids politique considérable avec la création de la FOIRN en 1987. La promulgation de la Constitution brésilienne de 1988, presque concomitante avec la naissance de cette institution pluriethnique, renforce sa capacité d'action en fournissant aux indiens un support juridique pour faire valoir leurs droits.

Les Baniwa, qui souhaitent éviter que les tukanophones accaparent le pouvoir sur la scène régionale, fondent leurs propres organisations et intègrent la FOIRN. Lors de la création des premières associations du groupe, les catholiques et les évangéliques tentent de s'unir au sein d'un même organisme ayant vocation à représenter l'ensemble du bassin de l'Içana. Toutefois, cette tentative échoue et les Hohodene catholiques de l'Aiari quittent la direction de l'OIBI pour former leur propre organisation. Les Walipere Dakenai du Moyen Içana assument alors seuls la gestion de l'OIBI et mènent avec succès des actions économiques, sanitaires et éducatives dans les communautés qu'ils représentent, grâce aux partenariats qu'ils tissent avec divers organismes, en particulier l'ISA. Ils prennent alors l'ascendant sur les autres organisations politiques baniwa, moins aptes à mobiliser les communautés et à capter des ressources extérieures.

À partir des années 1990, une partie des Baniwa emboîtent le pas aux familles du Uaupés qui ont commencé à converger vers São Gabriel après la fermeture des internats salésiens. Fuyant des conflits intracommunautaires, cherchant à échapper aux violences perpétrées par la guérilla colombienne ou plus simplement, aspirant à trouver des emplois rémunérés et à bénéficier de services disponibles dans la capitale régionale, de nombreux habitants de l'Içana se rapprochent de la zone urbaine. Ils s'installent tantôt dans des quartiers récents de la ville,

tantôt en périphérie de l'agglomération, où ils fondent de nouvelles communautés. La plupart du temps, les familles qui quittent leur village d'origine ne résident pas exclusivement dans l'espace urbain après leur migration. Elles diversifient leurs activités de subsistance en s'efforçant de tirer profit des ressources de plusieurs espaces (urbain, périurbain et forestier) et demeurent très mobiles.

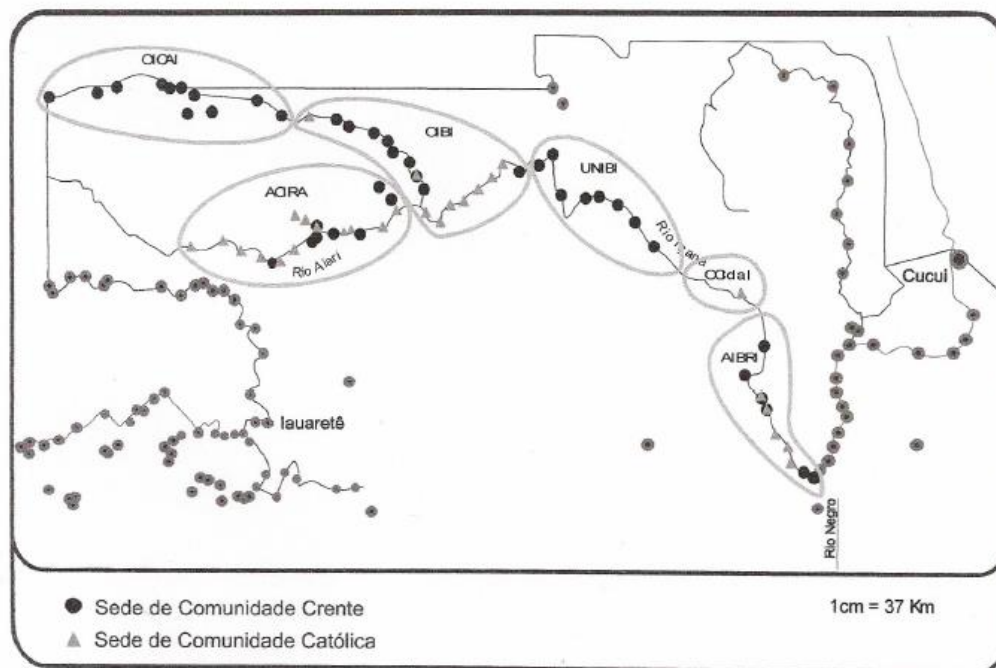
Géographie religieuse et politique baniwa contemporaine

L'ensemble de ces dynamiques aboutit au XXI^{ème} siècle à une géographie religieuse et politique baniwa qui peut être résumée de la façon suivante :

La majeure partie de la population baniwa réside toujours dans la zone rurale du bassin de l'Içana. D'un point de vue politique et religieux, cette population peut, *grosso modo*, être divisée en cinq ou six groupes représentés par des associations distinctes, qui correspondent également à des ensembles aux profils religieux différents.

Si l'on inclut les Coripaco dans ce panorama, le Haut Içana est composé de seize communautés, toutes officiellement évangéliques (Xavier, 2013 : 38) représentées par l'OICAI, une organisation mineure qui gravite dans la sphère d'influence de l'OIBI (Garnelo, 2002 : 326). Au-delà d'une frontière naturelle formée par une série de six dangereux rapides, viennent les villages du Moyen Içana, réunis au sein de l'OIBI. La moitié de ces villages est évangélique et l'autre, catholique, mais les *crentes*, qui dirigent l'OIBI, y sont plus puissants. Sur le fleuve Aiari – dont l'embouchure marque une frontière entre les localités évangéliques (en amont) et catholiques (en aval) du Moyen Içana – les villages sont regroupés sous la bannière de l'ACIRA. L'appartenance religieuse y est également mixte mais avec une prédominance marquée des villages catholiques. Ces derniers, qui abritaient au milieu du XX^{ème} siècle des *pajés* « forts », réfractaires aux enseignements de Sophie Muller, constituent aujourd'hui les bastions de la *pajelança* baniwa. La partie la plus « haute » du Bas Içana est composée de communautés évangéliques représentées par l'UNIBI, une association politiquement instable du fait de fréquents changements de direction. Enfin, deux organisations se partagent le dernier segment du Bas Içana. L'OCIDAI représente essentiellement Assunção, tête de pont des salésiens dans la région et l'AIBRI, les communautés évangéliques du bas cours du fleuve, peuplées par des locuteurs du *nheengatu*.

Distribuição de Comunidades Crentes e Católicas por Organização Indígena



Fonte: Mapa adaptado - Narradores Indígenas - 1999

Mapa 3

Carte de la distribution des communautés évangéliques et catholiques par association indigène dans la région de l'Içana. (Source : Garnelo, 2002 : 247).

Depuis les années 1990, il faut ajouter à cette population rurale les Baniwa établis à São Gabriel et dans la périphérie de la ville. Leur nombre exact est malaisé à estimer mais il semble qu'ils représentaient environ un millier de personnes en 2005³²¹, un chiffre qui, compte tenu de la croissance urbaine, a dû augmenter de façon significative depuis lors. Il est également difficile de savoir si certaines communautés ou certaines zones de l'Içana ont contribué plus que d'autres à alimenter la population baniwa urbaine et périurbaine. D'après mes observations, toutes les zones du bassin de l'Içana sont concernées par des migrations

³²¹ Mon calcul se base sur les données suivantes : le recensement socio-économique, démographique et sanitaire de la ville de São Gabriel da Cachoeira (ISA/FOIRN, 2005), qui établit que les Baniwa représentent un peu plus de 5% de la population urbaine, soit environ 800 personnes ; et le recensement ethnique effectué par Eloy dans des communautés périurbaines, qui montre qu'environ 145 Baniwa résident dans des villages fondés entre 1996 et 2004 à proximité de São Gabriel (Eloy, 2005 : 119). En raison de la grande mobilité des habitants de la région, il faut considérer ces données avec précaution.

vers la ville. Parmi mes enquêtés, figurent par exemple aussi bien des Walipere Dakenai du Moyen Içana que des Hohodene de l'Aiari ou des Coripaco du Haut Içana. Leur appartenance religieuse coïncide habituellement avec celle de leur communauté d'origine. Si l'on ignore la proportion de Baniwa évangéliques à São Gabriel et dans la zone périurbaine, à l'échelle du groupe dans son ensemble, elle est d'environ 80%³²².

En 1974, Francis Knobloch évaluait la part des *crentes* dans la population Baniwa à deux tiers. Les estimations de Journet relatives aux Coripaco sont similaires : l'anthropologue français considérait en 1995 qu'environ 80% des membres de ce groupe étaient évangéliques (1995 : 31). Selon Wright, « On croit que 80% de la population Baniwa est aujourd'hui *crente*, [formée de] 'croyants', baptisés au sein de l'église évangélique. » (2012 : 160).

La partie suivante permettra de suivre la trajectoire des Baniwa évangéliques à São Gabriel et dans sa périphérie. Il s'agira, comme nous l'avons mentionné, d'étudier les relations que ces indiens convertis depuis le milieu du XX^{ème} siècle entretiennent avec les nouvelles Églises évangéliques implantées en ville par des migrants brésiliens.

³²² Ce chiffre ne repose pas sur un recensement statistique mais sur une estimation de Wright (2012 : 160) qui me paraît plausible.

Seconde partie. Recompositions des pratiques évangéliques baniwa en milieu urbain

Dans les années 1970, alors que le mouvement évangélique se consolide dans la région de l'Içana, Francis Knobloch observe que « consciemment ou inconsciemment, les Baniwa paraissent aspirer à [avoir] leur propre église. » (1974 : 90). Il postule que la création d'une Église baniwa indépendante qui s'apparenterait aux Églises séparatistes Bantou d'Afrique du Sud, pourrait, alliée aux dynamiques messianiques, renforcer le « nationalisme » des Baniwa (*idem* : 91). Il s'interroge enfin sur le devenir de ce mouvement religieux, menacé par d'importants facteurs de division comme les tensions entre les clans et les conflits entre *crentes* et catholiques. Contrairement aux Églises africaines de la première moitié du XX^{ème} siècle auxquelles il fait référence³²³, celles des baniwa ne se sont pas construites autour de personnalités prophétiques ni n'ont favorisé l'émergence de nationalismes autochtones. Elles ont néanmoins été créées en grande partie en réaction à une situation de domination et ont contribué à l'émancipation des Baniwa vis-à-vis des patrons blancs. Par la suite, ce mouvement religieux a non seulement perduré mais il s'est aussi étendu, en gagnant au cours des dernières décennies la ville de São Gabriel da Cachoeira et sa périphérie, par l'intermédiaire de citoyens originaires de la région de l'Içana.

L'objectif de cette partie est d'analyser les recompositions des pratiques évangéliques indigènes qui se sont produites au cours de cette expansion. Les Baniwa qui ont choisi de se rapprocher de São Gabriel da Cachoeira à partir des années 1990 ont été confrontés à l'augmentation du nombre d'Églises brésiliennes, des dénominations dont les dirigeants, avides de nouveaux adeptes, envisageaient les indiens *crentes* comme de nouvelles recrues plutôt que comme des précurseurs ayant fondé le plus grand réseau d'églises évangéliques régionales. Dès lors, comment se sont-ils positionnés face à ces institutions évangéliques détenues par des blancs ?

En 1998, les enquêtés de Boyer exprimaient leur désir d'une « Église autonome encadrée par une hiérarchie indienne indépendante. » (2001 : 93). Comme nous allons le voir, cette attente

³²³ Ces Églises qui sont apparues dans plusieurs régions du continent africain pendant la première moitié du XX^{ème} siècle ont fait l'objet d'études approfondies par Balandier (1953 ; 1963 [1955] : 417-487). L'anthropologue les envisage comme des « groupements religieux constitués par sécession à partir des missions chrétiennes (d'où la qualification d'églises 'séparatistes') ou édifiés à l'imitation de ces dernières, dont l'élément central est une personnalité prophétique ayant élaboré un enseignement qui annonce la fin de toutes les aliénations subies par le Noir Africain. » (1953). Les apports de cet auteur seront discutés dans le chapitre 13.

demeure aujourd'hui l'une des grandes revendications des indiens *crentes*. À travers l'étude du champ évangélique de São Gabriel da Cachoeira, nous montrerons dans un premier temps que les Baniwa sont partagés entre leur curiosité pour les Églises des blancs qui, grâce aux activités qu'elles développent, répondent à certains besoins et aspirations des habitants urbains défavorisés, et leur volonté de créer leur propres lieux de culte.

Dans un second temps, en nous intéressant aux pratiques évangéliques des habitants de deux communautés périurbaines, nous verrons que le modèle religieux hérité de Sophie Muller est plus aisément reproduit dans ces villages qu'en ville. Il s'y redéploie à travers la constitution de réseaux de Saintes Cènes et de Conférences et la réalisation de grandes cérémonies que les leaders évangéliques indigènes résidant à São Gabriel ne sont pas, pour l'heure, en mesure d'organiser dans l'espace urbain. Il s'agira ainsi de faire apparaître que malgré la prédominance des institutions évangéliques non-indiennes dans l'espace urbain, un mouvement *crente* indigène est en train d'émerger et de s'institutionnaliser à São Gabriel et dans sa périphérie grâce aux initiatives d'acteurs religieux originaires de l'Içana.

Chapitre 5. Le champ évangélique urbain : des Églises des blancs aux Églises indigènes

Comme nous l'avons vu dans la partie précédente, le champ évangélique régional s'est diversifié à partir de la fin des années 1970 avec l'apparition à São Gabriel d'Églises implantées par des migrants non-indiens. Celles-ci se sont multipliées au cours des dernières décennies, recrutant leurs fidèles parmi une population urbaine de plus en plus indigène. Certains Baniwa établis en ville se sont joints à ces congrégations et pliés à leurs usages, tandis que d'autres, plus récemment, ont décidé de fonder leurs propres Églises. En explorant les activités développées par l'ensemble de ces institutions religieuses urbaines, nous tâcherons d'appréhender ce qui motive les Baniwa à les fréquenter et ce qui distingue les dénominations indigènes des Églises dirigées par les blancs.

Le paysage évangélique urbain

Le paysage évangélique de São Gabriel est composé d'une dizaine d'Églises, de deux Missions et de deux Instituts Bibliques. Certaines Églises possédant plusieurs temples, le nombre de lieux de culte dans la ville s'élève à une vingtaine. Leur effectif exact est difficile à évaluer car il n'est pas rare qu'au cours d'une même année, un nouveau temple ouvre ses portes, tandis qu'un autre ferme et un troisième déménage. Il arrive en outre que des groupes

de *crentes* non affiliés à une dénomination se réunissent à domicile ou dans des locaux provisoires en attendant de réunir l'argent nécessaire à la construction d'un lieu de culte.

Voici la liste des institutions évangéliques que j'ai recensées lors de mon enquête de terrain :

<u>Liste des institutions évangéliques de São Gabriel da Cachoeira</u>	
Missions	
Mission <i>Novas Tribos</i> (« Nouvelles Tribus ») du Brésil	
Mission ALEM (Association Linguistique Évangélique Missionnaire)	
Églises	Nombre de temples à São Gabriel
Adventiste du 7 ^{ème} Jour	4
Assemblée de Dieu en Amazonie	3
Assemblée de Dieu du Brésil	1
Baptiste à São Gabriel da Cachoeira	1
Baptiste de la Bible	1
Biblique Unie	1
Congrégation Chrétienne au Brésil (ou « Église du voile »)	1
Évangélique Indigène	2
Maranata	0 (local provisoire)
Presbytérienne	1
Quadrangulaire	1
Témoins de Jéhovah	des locaux mais pas d'église
Universelle du Royaume de Dieu	2 ou 3
Instituts Bibliques	
Institut Biblique du Haut Rio Negro – IBARNE	
Institut Biblique Baptiste ou Yenga Opakawa	

Les Missions

Les Missions ne possèdent pas de lieu de culte à proprement parler. Ce sont en quelque sorte des « camps de base » où des missionnaires s'installent provisoirement le temps d'organiser leurs déplacements dans des communautés de l'amont. Dans la continuité du travail effectué par Sophie Muller et par les missionnaires étrangers qui lui ont succédé, ils ciblent exclusivement les populations indigènes. Ils s'établissent plusieurs mois d'affilée dans des villages où ils œuvrent à l'évangélisation et l'alphabétisation de la population locale. Ce sont pour la plupart des couples brésiliens qui ont suivi les formations en missiologie et linguistique dispensées par l'ALEM³²⁴ et par la Mission *Novas Tribos no Brasil* (MNTB, branche brésilienne de la *New Tribes Mission*) avant d'être envoyés sur le terrain.

Les objectifs affichés de ces deux Missions sont les suivants : Pour l'ALEM, il s'agit de « promouvoir, principalement auprès de peuples à langues non écrites, la traduction de la Bible et la divulgation de l'Évangile de Jésus Christ » et de « prêter assistance sociale aux groupes ethniques avec lesquels [l'ALEM] est amenée à travailler, à travers l'élaboration et la mise en œuvre de projets éducatifs, de développement durable et/ou de santé, en accord avec les besoins courants des communautés, durant le temps de l'action de ses membres ». Pour la MNTB, l'objectif est « d'atteindre les groupes minoritaires avec l'Évangile du Christ et de prêter une assistance 'intégrale' dans les domaines de la santé, de l'éducation et du développement communautaire »³²⁵.

Dans le Haut Rio Negro, l'ALEM travaille principalement auprès des Dâw, un petit groupe de langue maku établi aux abords de São Gabriel. Pour les habitants de la ville comme pour les indiens des fleuves, les peuples Maku, perçus comme primitifs et anomiques, incarnent l'altérité extrême. « Ils ne sont pas indiens, ils sont d'une autre race, ils sont différents » affirme à leur sujet une habitante de São Gabriel qui se dit elle-même descendante d'indiens. Jean-Pierre Vuillominet, le Suisse qui s'est installé dans la ville en 1976 relate qu'à l'époque où il est arrivé, les « Kamã » (ancien nom des Dâw) débarquaient régulièrement en groupe dans le centre urbain, soutiraient de l'argent aux passants, s'enivraient puis battaient leurs femmes et tombaient inconscients dans la rue. Aujourd'hui, d'après plusieurs informateurs, notamment des Baniwa résidant à proximité de leur village, leur situation se serait améliorée, une transformation dont l'ALEM s'attribue le mérite. Sur son site officiel, l'institution

³²⁴ L'acronyme, qui signifie « au-delà » en portugais, renvoie à la fois à la vie *post mortem* telle qu'elle est conçue par les chrétiens, et au principal objectif de la Mission, « porter la Bible au-delà des frontières », énoncé dont elle a fait son slogan.

³²⁵ Les énoncés entre guillemets sont tirés des sites officiels de l'ALEM (<http://www.missaoalem.org.br/pt/index.php>) et de la Missão Novas Tribos do Brasil (<http://novastribosdobrasil.org.br/index.php>).

présente le cas des Dâw comme un « résultat exemplaire »³²⁶ de l'action menée par ses membres :

« Quand les missionnaires de l'ALEM ont commencé leurs travaux dans une ethnie de l'Amazonie, ce peuple ne possédait pas de terre où habiter. Ils passaient leur temps à mendier dans les rues de São Gabriel da Cachoeira, car de nombreux membres de la communauté étaient dépendants aux boissons distillées, comme la *cachaça*, l'alcool pharmaceutique, le déodorant, etc. Le taux de mortalité infantile était alarmant. Avec l'aide d'une Église Presbytérienne de Brasília, les missionnaires ont acheté un espace territorial où ce peuple s'est installé ainsi qu'un bateau grâce auquel ils ont mis en place un projet de développement durable de collecte et de vente de *piçaba*. Les missionnaires ont œuvré dans le domaine de la santé, ont élaboré un alphabet pour la langue indigène, ont produit du matériel d'alphabétisation et de lecture, ont débuté un enseignement scolaire et, avec la participation d'autres missionnaires de l'ALEM ayant intégré le projet ultérieurement, ont traduit des passages du Nouveau Testament et commencé à créer une église. Grâce à cela, le taux de natalité est redevenu normal, la mendicité a disparu, l'ivresse a pratiquement cessé, beaucoup ont été alphabétisés et plusieurs d'entre eux se sont convertis. Les membres de ce peuple ont abandonné le terme péjoratif à travers lequel ils étaient connus, Kamã (qui signifie 'tombé à la renverse'³²⁷ à force d'être ivre) pour en adopter un autre qui reflète mieux leur dignité humaine, Dâw (qui signifie 'gens'). Ce peuple était même discriminé par d'autres communautés indigènes qui l'exploitaient comme main d'œuvre bon marché. [...] Même les opposants les plus critiques reconnaissent la valeur de la présence missionnaire parmi l'ethnie indigène Dâw. Dieu soit loué ! ».

L'action des missionnaires de l'ALEM a-t-elle provoqué un changement aussi radical que celui évoqué dans ce bilan extrêmement élogieux ? N'ayant pas interrogé les Dâw au cours de mon enquête, je ne peux l'affirmer, mais des voisins Baniwa de ce groupe déclarent que depuis que les Dâw ont accepté la parole de Dieu, ils entretiennent de bons rapports avec eux. Les habitants des deux communautés s'invitent mutuellement à participer à des activités religieuses ou récréatives (tournois de football et de volley-ball) le dimanche.

Les missionnaires de la MNTB insistent eux aussi fortement sur « l'action sociale » qu'ils réalisent dans les communautés. Celle-ci semble pourtant avoir une portée très limitée car l'un des responsables de la « base » de São Gabriel m'expliquait que le travail de son équipe consistait surtout à fournir une assistance aux fonctionnaires ou aux membres d'ONG habilités à œuvrer dans la région, notamment en leur servant de traducteurs³²⁸. La mise en

³²⁶ C'est le titre du texte, qui apparaît dans la rubrique « Quem somos » du site : <http://www.missaoalem.org.br/quem-somos/a-alem-no-cenario-evangelico-brasileiro/>

³²⁷ « *capotado* »

³²⁸ Les voyages dans les communautés rurales représentent de véritables expéditions pour les blancs peu accoutumés à la vie en forêt. La nécessité d'une embarcation motorisée, de carburant, d'un pilote, d'un hébergement, ou encore d'un appel radio amène parfois des équipes ou des individus d'horizons très divers à collaborer.

avant du « travail social » est aussi pour les missionnaires un moyen de s'attirer les bonnes grâces des *capitães* des communautés et de la FUNAI, dont l'accord est indispensable pour pénétrer sur les Terres Indigènes.

Outre les membres de l'ALEM et de la MNTB, il arrive que des évangélistes sans obédience particulière ou rattachés à des Églises extérieures à la région, louent une maison à São Gabriel et alternent les séjours dans les communautés avec des activités en ville. C'est le cas par exemple du pasteur Adilson et de sa femme Cynthia, missionnaires paulistes se rendant régulièrement sur le fleuve Tiquié dans un village Hüpda. À São Gabriel, où je les ai rencontrés, ils fréquentaient l'une des deux Églises évangéliques indigènes, dirigée par un pasteur Baniwa. Le pasteur Adilson affirmait ne pas se livrer à un travail d'évangélisation lorsqu'il se rendait auprès des Hüpda, se contentant de les alphabétiser et de tenter de les détourner de leurs fêtes de boisson au cours desquelles, déplorait-il, les habitants s'enivraient deux ou trois jours durant et ne prenaient plus soin de leurs enfants. Il avait également essayé de mettre en place un projet de pisciculture pour remédier aux fréquentes pénuries de nourriture dans le village. Son système n'a pas fonctionné car les Hüpda mangeaient tous les poissons qu'il rapportait avant qu'ils aient le temps de se reproduire.

Les évangélistes œuvrant pour le compte de Missions sont donc peu actifs à São Gabriel et les Baniwa ne font pas partie des populations qu'ils ciblent. Ils s'intéressent avant tout aux communautés « non atteintes » par l'évangélisation, pas ou peu intégrées à la société environnante (qu'il s'agisse de la population urbaine ou de villages indigènes voisins) et vivant dans des conditions « primitives ». Comme l'indique une rubrique du site de la MNTB, les candidats au missionnariat auprès des « peuples tribaux » sont formés pour :

« [apprendre] comment vivre dans des conditions primitives et difficiles sur le terrain missionnaire, fabriquer des meubles, des abris et autres. Le candidat a l'opportunité d'étudier une culture primitive et de préparer des leçons présentant les vérités bibliques au peuple d'une culture différente. »³²⁹.

Dans cette perspective, les Baniwa de São Gabriel, déjà évangéliques, organisés politiquement et familiarisés avec le mode de vie urbain, ne répondent pas aux critères des groupes visés en priorité par ces missionnaires. Si ces derniers côtoient parfois des Baniwa lorsqu'ils sont en ville, comme le pasteur Adilson par exemple, les rapports qu'ils nouent avec

³²⁹ Site officiel de la MNTB : <http://novastribosdobrasil.org.br/conteudo-dp149?layout=item>

eux ne sont pas empreints de prosélytisme. Il semble qu'ils les considèrent comme des sortes de « bons élèves », symboles de la réussite de leurs prédécesseurs mais désormais émancipés de leur tutelle.

Les Églises

Ce n'est pas le cas des dirigeants des Églises de la ville, qui raisonnent pour leur part en termes de nombre d'adhérents et pour qui l'objectif est d'accroître sans cesse leur congrégation, en recrutant de nouveaux membres aussi bien parmi les non-convertis que parmi les convertis.

Les Églises les plus actives sur la scène locale et celles qui rassemblent le plus grand nombre de fidèles sont l'Adventiste du 7^{ème} Jour, la Presbytérienne, les Assemblées de Dieu et les Églises Baptistes. Comme nous l'avons vu précédemment, les Assemblées de Dieu et l'Église Baptiste de la Bible sont les premières dénominations à s'être implantées à São Gabriel. L'Église Adventiste, dont le siège est situé dans le centre-ville, en face de la mairie, est l'une des plus prospères. Elle est tenue par des pasteurs généralement originaires de São Paulo qui sont envoyés en poste à São Gabriel pour deux ans avant d'être mutés ailleurs. Ceux-ci se déplacent régulièrement pour prêcher dans les trois autres temples que possède l'Église dans différents quartiers de la ville ainsi que dans une petite Mission localisée à Cucuí, à la frontière vénézuélienne. Assistés par de nombreux responsables religieux locaux, ils gèrent également une école primaire, accolée au temple principal. En raison de certaines particularités doctrinales, les adventistes ne sont pas toujours considérés comme des évangéliques. Cependant, à l'exception de leur jour chômé qui est le samedi au lieu du dimanche et des restrictions alimentaires qu'ils préconisent, leurs cultes et leurs discours sont très semblables à ceux des autres dénominations.



Le temple principal de l'Église Adventiste du 7^{ème} Jour.

Quoi qu'érigée un peu à l'écart du centre-ville, l'Église Presbytérienne a elle aussi pignon sur rue. L'histoire de son implantation à São Gabriel, à la fin des années 1990, est originale. Elle a été fondée à l'initiative d'un Coréen, le pasteur Kim qui, depuis son arrivée, a développé de nombreuses activités sociales et religieuses dans la région. Naturalisé brésilien en 2007, il est actuellement à la tête d'une vaste organisation, la *Grace River Amazon Ministries* – GRAMIN, qui inclut l'Église en question, mais aussi un Institut Biblique destiné à former des leaders évangéliques. Pour l'implantation de cette vaste structure, il a bénéficié de financements d'une Église Presbytérienne coréenne et de l'Église Missionnaire Orientale de São Paulo. Flanquée de la maison du pasteur et d'un dispensaire, le temple principal est un bâtiment imposant qui accueille pas moins de 200 personnes lorsque les cultes font salle comble.

L'Assemblée de Dieu de l'Amazonas, fondée par Maria Albina et son mari (cf. chapitre 4), a aujourd'hui deux temples en ville et des locaux dans plusieurs communautés.

Après avoir connu une période de flottement, l'autre Assemblée de Dieu – Assemblée de Dieu du Brésil – a été reprise en main il y a une dizaine d'années par un pasteur amazonien.

Située dans la rue principale de São Gabriel, la plus ancienne des églises, la Baptiste de la Bible, a elle aussi connu des hauts et des bas après sa fondation. Ses activités n'ont commencé à être organisées qu'en 1988 et elle est restée sans pasteur jusqu'en 1991 (César : 2007 : 104).

La Baptiste à São Gabriel, différente de la précédente, est dirigée par un couple carioca³³⁰. Prospère pendant un temps, elle ne compte à présent que quelques dizaines de membres mais

³³⁰ Originaire de Rio de Janeiro.

reste très active dans le domaine social, organisant de nombreuses animations, notamment pour les jeunes.

La plus fameuse des Églises néo-pentecôtistes brésiliennes, l'Universelle du Royaume de Dieu ou IURD, est en passe d'inaugurer un troisième temple à São Gabriel. Ses cultes, qui favorisent l'expression des émotions, se déroulent tous les jours, de manière un peu trop bruyante selon certains habitants, qui objectent que « Dieu n'est pas sourd ». Elle est souvent critiquée pour son prosélytisme excessif et ses demandes insistantes d'offrandes financières³³¹.



La façade d'un des temples de l'Église Universelle du Royaume de Dieu.

Viennent ensuite la Congrégation Chrétienne, réputée pour sa morale sévère, la Quadrangulaire et la Maranata, qui fonctionnent de manière assez irrégulière et un groupe de témoins de Jéhovah, qui organise des réunions bibliques plusieurs fois par semaine.

La ville compte enfin une Église Évangélique Indigène et une Église Biblique Unie, deux dénominations locales tenues par des Baniwa, que nous étudierons en détails ultérieurement.

Des différences doctrinales, telles qu'un messianisme plus prononcé chez les adventistes et les témoins de Jéhovah ou un intérêt particulier pour les pouvoirs du Saint Esprit chez les pentecôtistes, peuvent exister entre ces multiples dénominations mais elles sont assez méconnues des fidèles et peu soulignées par les dirigeants, qui ne possèdent généralement eux-mêmes que de vagues notions de l'origine historique des mouvements évangéliques. Spontanément, les *crentes* établissent des distinctions entre les Églises en fonction de leur

³³¹ De nombreuses études existent sur l'Église Universelle du Royaume de Dieu, ou IURD, notamment, en français, un ouvrage dirigé par Corten, Dozon et Oro (2003) : *Les nouveaux conquérants de la foi. L'Église Universelle du Royaume de Dieu (Brésil)*.

souplesse ou de leur rigidité morale, qui se manifestent à travers une série de prescriptions et d'interdits « additionnels » aux grands principes bibliques. Si toutes les dénominations prohibent la consommation d'alcool et de tabac, certaines préconisent en outre des tenues vestimentaires « décentes » (vêtements couvrants, port des cheveux longs pour les femmes, absence de bijoux et de maquillage), établissent une séparation des sexes dans le temple, et condamnent les sports d'équipe, la danse et la musique profane. Les rares controverses qui surgissent à propos des pratiques acceptables au sein des diverses tendances évangéliques ont ainsi plus facilement trait aux genres musicaux, par exemple (la samba, le rock et surtout le forró, rythme populaire très répandu dans la région, sont tolérés par quelques Églises lorsqu'ils sont accompagnés de paroles évangéliques), qu'à des questions théologiques. Il ne s'agit pas là d'un phénomène propre à São Gabriel da Cachoeira puisque, comme l'a montré Boyer pour l'Amazonie brésilienne en général, les *crentes* distinguent les dénominations entre elles en invoquant des différences de « coutumes » (orientation rituelle, signes extérieurs d'appartenance religieuse, etc.) plutôt que des divergences de doctrine (2008 : 12-15).

Liturgie et sermons

Les Églises évangéliques sont présentes dans tous les quartiers de la ville et proposent des cultes presque quotidiens. Les cérémonies principales ont lieu le dimanche et le mercredi soir. Le reste de la semaine, les congrégations les plus dynamiques organisent d'autres réunions, souvent à thème (« culte des jeunes », « culte de la famille », veillées nocturnes, etc.).

Les cultes durent d'une à deux heures et si leur contenu est sujet à des variations, ils se déroulent globalement selon les mêmes étapes dans toutes les Églises.

Les temples ouvrent leurs portes un peu avant l'heure dite et les fidèles y convergent, le plus souvent à pied, apprêtés pour l'occasion et portant leur Bible à la main. Ils prennent place sur les bancs de bois ou les chaises de plastique qui font face à l'autel où sont installés un pupitre, un microphone et son amplificateur, parfois un rétroprojecteur. Pendant que les dirigeants et leurs assistants installent les éventuels instruments de musique et le matériel audiovisuel, les uns entament une conversation avec leurs voisins tandis que d'autres préfèrent se recueillir. Le culte débute lorsque l'un des dirigeants prend la parole au micro pour un discours introductif, qui peut comporter l'annonce du programme du jour et des activités de la semaine, des souhaits de bienvenue aux « visiteurs »³³², ou encore la présentation des membres invités à chanter ou prêcher ce jour-là. L'étape suivante est consacrée à des chants, tantôt entonnés par de petits groupes installés sur l'estrade de l'autel, tantôt repris par

³³² Toute personne qui ne fréquente pas habituellement l'Église ou le temple où se déroule le culte.

l'ensemble des participants. La plupart des congrégations sinon toutes possèdent des livrets « d'hymnes » en portugais. Ceux-ci sont rarement accompagnés d'indications concernant leurs auteurs ou l'époque à laquelle ils ont été composés. Dans un livret d'hymnes baptistes que des Baniwa utilisaient, le glossaire mentionnait que certains chants avaient été écrits par des Brésiliens et que d'autres étaient des traductions d'hymnes anglo-saxons datant du XIX^{ème} et du XX^{ème} siècle. D'autre encore étaient des psaumes tirés de la Bible. Ils étaient classés par thèmes (« Adoration de Jésus », « Culte public », « la Vie Chrétienne », « la Vie Future », « Jeunesse », « Occasions spéciales », etc.), eux-mêmes subdivisés en sujets (« Baptême », « Mariage », « Lutte et Victoire », « Voyage », « Fin de Culte », etc.). Ces types de cantiques sont courts, chantés sur des mélodies simples et accompagnés de rythmes monotones. Il ne semble y avoir aucune créativité musicale dans ce domaine, où les fidèles se contentent d'apprendre par cœur air et paroles sans introduire d'innovation. Les hymnes sont ainsi facilement mémorisables, et leurs refrains susceptibles d'être repris en chœur dès la première écoute.

Une prière collective sert souvent de transition entre le moment dévolu aux chants et la partie centrale du culte, composée de lectures de la Bible et d'un sermon. Dans les Églises qui disposent d'une annexe, les enfants sont alors réunis par un des responsables de la congrégation et emmenés dans une autre pièce où ils suivent un enseignement adapté à leur âge.

La personne en charge du prêche principal est le pasteur de l'Église mais il est fréquent que plusieurs dirigeants se succèdent au micro. Les femmes sont autorisées à prêcher et il arrive que les épouses des pasteurs relaient leurs maris lorsqu'ils sont absents. Les prédicateurs débutants lisent et commentent timidement des versets de la Bible ; les confirmés improvisent sur un thème et agrémentent leur discours d'effets rhétoriques.

Lorsqu'ils ne relèvent pas de l'exégèse biblique, les sermons déclinent à l'envi la thématique de l'infortune et de son unique remède, la foi sans faille, qui permettrait de surmonter toutes les épreuves et de gagner le salut. Dans les discours des prédicateurs des Églises de São Gabriel, l'infortune est incarnée par la pauvreté, la maladie, la mort, mais surtout par l'alcoolisme, l'usage de drogue, la consommation de tabac, la « prostitution », le suicide, la violence et la « destruction de la famille ». Ces thèmes alimentent la verve des pasteurs évangéliques dans tout le Brésil mais ils ne renvoient pas toujours aux mêmes réalités dans le Haut Rio Negro que dans une favela de Rio de Janeiro.

L'alcoolisme, qui englobe la notion de dépendance à l'alcool ainsi que les comportements pathologiques qui en découlent, est difficilement mesurable et son diagnostic est davantage du ressort des spécialistes de la santé que des anthropologues. Il constitue pourtant à l'évidence un grave problème de société à São Gabriel où il n'est nullement nécessaire d'être médecin pour observer ses effets. À toute heure du jour et de la nuit, des hommes – beaucoup plus rarement des femmes – déambulent dans les rues de la ville totalement ivres et provoquent des altercations avec les passants avant de s'endormir ou de tomber inconscients sur la chaussée, dans un fossé ou un jardin. Les riverains qui les trouvent sur leur passage ne manifestent aucune compassion à leur égard, même lorsque les individus risquent une insolation ou une déshydratation sévère en pleine journée. Tout au plus relèvent-ils avec amusement l'incongruité des endroits où ils sont étendus. Ces « *bêbados*³³³ » disséminés dans la ville sont en grande majorité des indiens et ne représentent que la partie la plus visible du phénomène. En effet, ceux qui s'enivrent à domicile ou parviennent à rentrer chez eux après avoir vidé des verres de *cachaça* au troquet de leur quartier déclenchent des disputes familiales, qui dégénèrent parfois en affrontements physiques.

Bien entendu, l'absorption excessive d'alcool et les comportements violents qui peuvent en résulter ne sont pas uniquement le lot des indiens. Ils sont toutefois exacerbés dans le Haut Rio Negro par un mode de consommation spécifique aux populations indiennes. Les boissons fermentées indigènes (*caxiri* et « vins » de fruits³³⁴) sont traditionnellement préparées et consommées en très grandes quantités. Comme le notent Garnelo, Schweickardt et Souza dans une étude consacrée à la dépendance alcoolique parmi des populations indigènes de la région,

« Dans le Haut Rio Negro, la forme traditionnelle d'usage des boissons contenant de l'alcool est la consommation de toute la boisson disponible jusqu'à son terme, sans interruption de l'action de boire, qui peut continuer jusqu'au jour suivant. Une fois la beuverie commencée, celle-ci se poursuit jusqu'à épuisement de la boisson disponible. En outre, l'usage de la boisson est associé à sa disponibilité saisonnière. Dans cette région, il n'y a pas d'accès illimité aux boissons tout au long de l'année. Ou on utilise le *caxiri*, qui nécessite au moins deux jours de préparation, ou la *cachaça*, dont la présence dans les villages dépend de la circulation des bateaux. » (2007 : 94-95)

³³³ Buveurs, ivrognes.

³³⁴ Les habitants du Rio Negro appellent « vins » des boissons préparées à partir de fruits de palmier qui ne sont pas ou peu fermentées.

Au début du XX^{ème} siècle, Koch-Grünberg était déjà frappé par les quantités gargantuesques de *caxiri* ingurgitées par ses hôtes (en l'occurrence les habitants d'un village de l'Aiari) lors de festivités, une pratique qui faisait écho, pour lui, à celle de certains de ses compatriotes :

« [...] les femmes préparaient inlassablement le *caxiri* [...] Les calebasses pour la distribution de la boisson étaient de dimensions énormes. Un ou deux litres de breuvage épais, ils [les participants de la fête] les engloutissaient à fortes gorgées, sans respirer. N'importe quel bizut intrépide des universités allemandes aurait apprécié cette beuverie. » (2005 [1909] : 198)

Il relève également dans son récit les effets délétères de l'introduction de la *cachaça* dans les activités festives :

« Malheureusement, un des plus jeunes [hommes], qui venait d'arriver d'un *seringal* du rio Negro, avait apporté avec lui une petite bouteille de *cachaça*, avec laquelle il gratifiait chacun [d'un peu de boisson], si bien qu'une ivresse générale atteignit soudain un niveau critique. Beaucoup étaient étendus dans tous les sens dans les nombreux hamacs qui occupaient tous les espaces latéraux [de la *maloca*] [...]. Presque tous buvaient jusqu'au moment où ils perdaient conscience, tombaient et se retrouvaient étendus n'importe où [...]. Les personnes, qui avaient été si modestes et aimables, étaient méconnaissables. » (*idem* : 199).

Pour ma part, j'ai assisté à Itacoatiara-Mirim, un village baniwa périurbain qui a la particularité d'organiser régulièrement des fêtes profanes – et dont il sera question plus loin –, à des préparations de *caxiri* et de « vins » de fruits dont le stockage requiert casseroles, seaux et grandes poubelles de plastique. À l'époque de la récolte des *pupunha*, certains habitants élaborent un « vin » épais et peu fermenté à base de ce fruit de palmier et le boivent deux ou trois jours durant, un usage qui procure à la fois la satiété et une légère griserie.

On peut donc supposer que ce type de consommation, reproduit en ville où les boissons – notamment celles à forte teneur alcoolique comme la *cachaça* – sont accessibles tout au long de l'année, accentue les effets de l'ébriété et soit en partie à l'origine de l'idée répandue selon laquelle les indiens ne savent pas boire et perdent le contrôle (« *se descontrolam* ») lorsqu'ils ingurgitent de l'alcool.

Héritée de l'ascétisme des sectes protestantes³³⁵ et promue par la majorité des évangéliques au Brésil, la prohibition de l'alcool est un interdit qui, à São Gabriel, vise ainsi implicitement les indiens, considérés comme plus vulnérables à l'intoxication éthylique et plus enclins à provoquer des rixes lorsqu'ils sont ivres. Les boissons alcoolisées sont si fortement prosrites

³³⁵ Selon Séguy, qui a étudié les pratiques ascétiques des sectes protestantes, l'interdiction du tabac et de l'alcool – deux « vices » qui sont associés au monde urbain ou à une transition vers une « civilisation à l'européenne » – caractérise l'ascèse sectaire du XIX^{ème} siècle américain (1964). Elle s'est depuis imposée dans la plupart des mouvements d'origine protestante.

au sein des Églises que l'eucharistie est célébrée avec du vin sans alcool ou du jus de fruit synthétique « goût raisin ». Dans le Haut Rio Negro comme dans le reste du pays, les *crentes* ont fait de la lutte contre l'alcoolisme leur cheval de bataille et de la sobriété l'un des principaux marqueurs de leur appartenance religieuse.

Le combat contre la drogue est un autre motif récurrent des discours des prêcheurs évangéliques. Si São Gabriel da Cachoeira n'est pas un lieu privilégié de consommation de stupéfiants, elle est située sur l'une des routes du trafic de drogue provenant de Colombie. Les données sur ce type d'activité sont par nature malaisées à obtenir mais la pâte base semble être le principal produit qui circule dans la ville. Plusieurs enquêtés m'ont affirmé en avoir déjà consommé ou connaître des consommateurs et m'ont signalé que des marchands ambulants postés à proximité de discothèques en vendaient. Un agent de police interrogé à ce sujet déclarait qu'il était presque impossible d'appréhender les trafiquants qui se déplaçaient en *voadeira* ou en avion, de nuit, mais qu'il arrêtaient parfois de petits revendeurs à São Gabriel. La virulente condamnation des « drogues » par les évangéliques englobe les stupéfiants illicites mais aussi les produits psychoactifs utilisés par les *pajés* tels que le *caapi*, le *paricá* ou l'*ipadu*, et s'étend à la consommation de tabac, prisé ou fumé. À l'exception de ce dernier, qui est proscrit parce qu'il est associé à des mœurs dissolues et considéré comme nocif pour la santé, ces substances, auxquelles les indiens prêtent traditionnellement des vertus stimulantes, curatives et symboliques, sont peu connues par les pasteurs blancs. Comme au temps de Sophie Muller, leur usage est réprouvé au nom du rejet des pratiques de *pajelança*.

La « prostitution » est également un thème susceptible de renvoyer à des particularités locales. Chez les évangéliques, le terme ne désigne pas seulement les services sexuels rémunérés, il fait référence à tous les rapports sexuels pratiqués en dehors des liens matrimoniaux. À São Gabriel, les discours des pasteurs à ce sujet ciblent les jeunes, qui sont encouragés à rester chastes avant leur mariage, mais aussi certaines catégories d'hommes puissants, des commerçants ou des militaires blancs, qui prennent pour partenaires sexuelles – avec ou sans leur consentement – de très jeunes filles indiennes³³⁶. Ce genre de sermon ne se présente pas sous la forme de dénonciations mais plutôt sous celle d'avertissements pour que les familles indiennes veillent sur leurs jeunes filles.

³³⁶ Voir à ce propos Lasmar (2002). Depuis 2012 environ, les enquêtes judiciaires sur l'exploitation sexuelle de jeunes indiennes et l'existence présumée de « réseaux de pédophilie » se succèdent dans le Haut Rio Negro. L'une d'entre elles a abouti en 2015 à l'arrestation d'un des commerçants les plus puissants de la ville (Source : sites de presse nationale et régionale : Globo, Amazonas Atual, Amazônia Real et Fato Amazônico).

Enfin, le suicide représente un sujet particulièrement sensible à São Gabriel, où des dizaines de jeunes indiens se sont donné la mort dans les années 2000, notamment entre 2005 et 2006, période durant laquelle 9 jeunes sont décédés et 26 autres ont tenté de se tuer³³⁷. Pour la période de 2000-2007, Souza et Orellana répertorient 44 suicides concernant majoritairement des garçons, jeunes et célibataires, qui se sont donné la mort chez eux par pendaison (2012 : 36). Si le taux de mortalité par suicide dans le *município* de São Gabriel n'atteint pas les mêmes proportions que chez les Guarani-Kaiowá, un groupe indigène du sud du pays au sein duquel ce taux a pendant un temps été 19 fois plus important que celui de la population brésilienne (Lovisi & al., 2009 : 91), il est tout de même trois fois plus élevé que la moyenne nationale (Souza & Orellana, *ibid.*). Pour les pasteurs évangéliques, c'est un fléau qu'il faut combattre en promouvant l'encadrement des jeunes. Lors de la vague de décès de 2005-2006, le pasteur Marcus et son épouse Joselma, qui officient à l'Église Baptiste à São Gabriel da Cachoeira, ont par exemple multiplié leurs visites à des familles dont les enfants étaient considérés en détresse et organisé une chorale pour les jeunes. Selon Joselma, le comportement suicidaire des jeunes indiens était lié à des problèmes d'adaptation mais aussi à l'influence de « démons » car les garçons et les filles concernés disaient faire des cauchemars et entendre des voix.

Ces différents maux, auxquels il faut ajouter la violence et la « destruction de la famille » (incluant respectivement vols, agressions, incivilités ; et adultères, séparations, violences conjugales, crises familiales diverses, etc.), des thématiques plus générales qui ne renvoient pas à des problématiques spécifiquement *rionegrenses*, sont présentés au sein des Églises comme reliés entre eux. Tous sont considérés comme des calamités qui s'alimentent les unes les autres, entraînant ceux qui y sont confrontés sur un chemin qui mène, à terme, à la perte et à une mort prématurée. Pour les évangélistes, l'absorption d'alcool peut entraîner la prostitution ou vice-versa ; la consommation de tabac mener à l'usage de drogue puis au suicide ; la violence provoquer la « destruction de la famille », etc. Nombre d'interdits sont ainsi justifiés par l'évocation d'une série de malheurs qui, d'après les pasteurs, ne manqueront pas de survenir en cas de transgression des règles.

³³⁷ Viana (2015). La journaliste cite les résultats d'une enquête menée par le Ministère Public Fédéral.

À São Gabriel, cette rhétorique du malheur ne s'accompagne pas de vives manifestations émotionnelles, comme c'est souvent le cas dans les Églises évangéliques, en particulier dans les temples pentecôtistes (Corten, 1995, Bastian, 2001 : 189). Les prédicateurs qui se relaient au pupitre exigent de l'assemblée une participation verbale (signes d'assentiment, chants, prières à voix haute, etc.) et gestuelle (applaudissements, poignées de mains, agenouillement, élévation des paumes vers le ciel, fermeture des paupières, etc.) si bien que les cultes sont, comme ailleurs au Brésil, dynamiques et interactifs. Les épanchements sont en revanche peu fréquents : les cris, les pleurs, les rires et l'agitation qui traduisent la ferveur religieuse et accompagnent les témoignages ou le « baptême du Saint Esprit »³³⁸ et les exorcismes dans les dénominations pentecôtistes³³⁹ ne viennent que rarement troubler le déroulement des réunions évangéliques. Cela peut s'expliquer par une légère prédominance des Églises évangéliques « traditionnelles »³⁴⁰, qui drainent davantage de fidèles que les pentecôtistes et par l'inadéquation de certains rites pentecôtistes au contexte religieux local.

Lors d'une de mes visites à un temple de l'Église Universelle du Royaume de Dieu (IURD), le pasteur de cette dénomination, Jhones (prononcer « Johnny ») et son assistant, Stallone, ont par exemple tenté d'induire des possessions chez leurs fidèles afin de procéder à des exorcismes, deux actions qui dans d'autres IURD brésiliennes, donnent lieu à des manifestations corporelles et émotionnelles spectaculaires (hurlements, chutes, pleurs, rires convulsifs, etc.). Cette procédure, appelée « *descarrego* », vise à délivrer les adeptes de « démons » bien spécifiques : les Pombagira, Pretos Velhos et autres « *encostos* » issus du panthéon des religions afro-brésiliennes. Or ces entités et les signes par lesquels elles se manifestent sont méconnus des habitants du Haut Rio Negro. Ainsi, en dépit des efforts du pasteur Jhones, qui avait pourtant décrit en détails les caractéristiques de ces « démons »³⁴¹, revêtu la tenue blanche de rigueur et qui exhortait les esprits à se manifester en faisant peser

³³⁸ Expérience fondatrice dans les mouvements pentecôtistes qui consiste à « recevoir » le Saint Esprit. Inspirée de l'expérience vécue par les Apôtres le jour de la Pentecôte (Bible, Actes 2 : 1-4), elle est censée conférer à l'individu investi de la puissance divine des dons tels que la glossolalie ou la thaumaturgie.

³³⁹ À ce sujet, voir par exemple Costa (2002), qui analyse la place des émotions dans les pratiques religieuses de fidèles de l'Église Universelle du Royaume de Dieu à Cachoeira, dans le Nordeste.

³⁴⁰ Appliqué aux Églises évangéliques brésiliennes, le qualificatif « traditionnelles » renvoie à des dénominations plus anciennes ou plus conservatrices par rapport aux pentecôtistes et aux néo-pentecôtistes qui réalisent des cultes spectaculaires, souscrivent à la théologie de la prospérité et utilisent intensément les nouveaux moyens de communication. Selon Boyer, les « traditionnelles » sont généralement opposées par les *crentes* amazoniens aux Églises qui admettent la glossolalie (2008 : 12). À São Gabriel, les dirigeants de l'Institut Biblique du Haut Rio Negro considèrent par exemple que les Églises méthodistes, baptistes, presbytériennes et congrégationnelles sont des dénominations « traditionnelles », tandis que les Assemblées de Dieu et l'Église Universelle du Royaume de Dieu sont plus volontiers associées au pentecôtisme, voire au néo-pentecôtisme.

³⁴¹ Il s'était livré à cet exercice à travers la promotion d'un livre rédigé par l'évêque de l'Église Universelle du Royaume de Dieu, Edir Macedo. Cet ouvrage *Orixás, Caboclos e Guias, Deuses ou Demônios ?* (2000 [1987]) est destiné à éclairer les Brésiliens, en particulier les adeptes des cultes de possession sur la nature « maligne » d'une série d'esprits relevant de plusieurs traditions religieuses, notamment du candomblé et de l'umbanda.

ses mains sur la tête des participants, aucun adepte n'a « manifesté », c'est-à-dire qu'aucun n'a affiché de symptôme de possession. En d'autres termes, les fidèles ne pouvaient, dans ce contexte précis, adopter des comportements qu'ils n'avaient jamais appris à avoir.

La place mineure qu'occupe l'extériorisation des sentiments dans les Églises de São Gabriel peut aussi être imputée au rapport particulier que le public indigène entretient avec le corps et les émotions. Comme nous l'avons vu dans la présentation générale, les effusions sentimentales ne sont pas encouragées par les Baniwa, qui accordent socialement plus de valeur à la maîtrise de soi. Cette aversion pour les débordements émotionnels est un trait partagé par d'autres peuples indigènes de la région³⁴². Ainsi, lorsque des pasteurs venus d'autres régions du Brésil tentent d'apitoyer leurs ouailles par des récits dramatiques ou leur recommandent de s'étreindre fraternellement, ils parviennent tout au plus à provoquer des larmes discrètes et des poignées de main maladroites, quand leur discours n'est pas accueilli par un silence gêné.

À la fin des cultes, les enfants sont raccompagnés auprès de leurs parents et la séance est clôturée par une prière ou un chant collectif. La dîme, ainsi que des offrandes financières, peuvent être sollicitées par de brefs discours des dirigeants de l'Église, qui invitent les fidèles à déposer leur obole dans un récipient placé près du pupitre ou passent parmi eux pour récolter l'argent. Ces requêtes ne sont pas pressantes, hormis à l'IURD, qui inculque à ses adeptes que les dons financiers sont le moyen le plus efficace de jouir rapidement des bénédictions de Dieu (Mariano, 2003) et qui réalise des collectes de fonds plus insistantes. L'offre évangélique *gabrielense* apparaît ainsi fournie et dynamique. Elle ne se résume pourtant pas à de denses programmes culturels. Toutes les Églises développent, en sus des cultes et d'autres cérémonies chrétiennes³⁴³, une série d'activités parmi lesquelles on peut distinguer le travail social et caritatif, les activités éducatives et récréatives et les services de santé, même si ces trois dimensions sont souvent entremêlées.

³⁴² Buchillet note par exemple que pour les Desana, « l'individu doit toujours garder le contrôle de son corps et de son esprit », particulièrement dans un contexte rituel (1983 : 155), tandis que Lasmar évoque au sujet du même groupe un « idéal de contrôle et de restriction » (2002 : 65).

³⁴³ L'eucharistie est célébrée le dimanche dans la plupart des Églises. Je n'ai assisté au cours de mon enquête à aucun baptême ou mariage dans des Églises non-indienne mais toutes en réalisent. Les baptêmes par immersion sont privilégiés. Quant aux cérémonies funéraires, je n'en ai vu qu'une qui s'est déroulée au cimetière de São Gabriel da Cachoeira. Le prêche prononcé par un pasteur en hommage au défunt, un Tariano qui était témoin de Jéhovah, était expéditif. Ce pasteur s'est contenté de rappeler que le mort reposait « dans la paix du Seigneur » et que quiconque souhaitait connaître le même destin *post-mortem* devait « accepter Jésus comme son unique sauveur ». Après une ultime présentation du corps aux proches, le cercueil a été refermé et enseveli et la foule s'est dispersée.

Le large éventail des services offerts par les Églises

Le travail social et caritatif

Si les Églises évangéliques sont consacrées au moment de leur inauguration, elles ne constituent pas des espaces sanctuarisés exclusivement réservés aux activités liturgiques. L'espace du temple ainsi que ses dépendances, auxquels s'ajoutent parfois une cour ou un petit périmètre de terrain sont au contraire des lieux privilégiés de sociabilité dans la ville. Des événements festifs sans rapport direct avec le calendrier chrétien y sont célébrés, comme l'anniversaire des membres les plus actifs de la congrégation, la commémoration d'une année d'existence supplémentaire de l'Église, ou encore la Fête des Mères. Les cultes dominicaux sont souvent l'occasion d'organiser un déjeuner, offert par l'Église ou auquel chacun apporte sa contribution. Des collectes de nourriture et de vêtements sont également réalisées par certaines dénominations, qui distribuent ensuite des « *cestas básicas* » (l'équivalent du « panier de la ménagère », contenant des produits de première nécessité non périssables tels que le riz, les haricots, le lait en poudre, le café, le sucre, l'huile, etc.³⁴⁴) aux familles les plus démunies, et revendent les habits à bas prix lors de braderies, ou mettent en place un système de troc. Ces événements mobilisent les fidèles, qui sont mis à contribution par les dirigeants pour acheter ballons gonflables et sodas, confectionner banderoles et décorations pour le temple, préparer la nourriture, et toutes sortes d'autres menues tâches collectives qui contribuent à renforcer les liens de la congrégation.

Ils sont par ailleurs promus par les évangéliques comme des alternatives aux distractions mondaines, dont les plus courantes – célébration de victoires sportives, concerts et soirées dansantes régulières dans les discothèques, ou encore barbecue dans la salle des fêtes des militaires – s'accompagnent invariablement de la consommation de boissons alcoolisées³⁴⁵. Durant le carnaval et le Festibal, deux événements festifs majeurs de la ville, certains évangéliques quittent São Gabriel. Les uns se replient à leur *sítio*, d'autres organisent une

³⁴⁴ Ces produits sont collectés chez les habitants de la ville les plus aisés, notamment les militaires, qui sont dans leur majorité des blancs, ce qui explique qu'ils n'incluent pas ou rarement de farine de manioc, *beiju*, poisson boucané ou autres denrées communément consommées par les familles indiennes.

³⁴⁵ Les distractions mondaines s'accompagnent également de la diffusion de brega et de forró, les deux rythmes les plus prisés à São Gabriel. Les paroles de ces musiques jouées par des « *bandas* » ou groupes originaires de Manaus, de Belém ou du Nordeste sont souvent provocantes, quand elles n'exaltent pas explicitement, avec plus ou moins d'humour, les comportements licencieux, dont la consommation excessive d'alcool. À titre d'exemple, voici les refrains de deux tubes populaires à l'époque de mon enquête :

« Je vais boire dans le seau/Je vais boire dans le seau/Prends le whisky-Redbull/Parce que je vais boire dans un seau ! »

« Allons-y, oui/Dans un bar/Boire, tomber, se relever/Boire, tomber, se relever ».

sorte de « retraite » pour les jeunes dans un site dédié aux loisirs en extérieur de la périphérie urbaine.

Les plus zélés contrattaquent en plongeant par petits groupes au cœur des festivités. Arborant des tenues austères, ils tentent de rappeler aux « brebis égarées » qu'on ne transgresse pas impunément les lois divines. Toutefois, ils sont rarement véhéments ; leur seule présence imperturbable est un message suffisamment clair pour tous. Leur attitude, leur tenue vestimentaire et la Bible qu'ils tiennent ostensiblement à la main, signes extérieurs de leur appartenance religieuse, les désignent sans ambiguïté comme des *crentes* venus instiller un sentiment de culpabilité aux noceurs, en incarnant la vertu face aux tentations terrestres. Ils exercent également de cette manière un contrôle implicite sur les membres de leur congrégation et les évangéliques de São Gabriel en général. Les *crentes* que j'ai interrogés à ce sujet se défendaient de surveiller leurs pairs, mais la ville est petite et si l'un d'entre eux est aperçu dans une fête, *a fortiori* s'il a un verre à la main, l'information sera vite connue de tous et arrivera aux oreilles des dirigeants de son Église.

Ceux-ci réagissent de diverses manières face à ce type d'infraction. La plus commune est d'aborder le sujet de manière détournée lors d'un prêche, en vilipendant plus fermement que de coutume les plaisirs mondains. Si la personne concernée enfreint les règles de manière répétée, les pasteurs peuvent s'adresser directement à elle pour lui prodiguer des recommandations, voire la réprimander. Ils ne semblent pas en revanche pratiquer l'exclusion pure et simple de la congrégation, les « pécheurs » ayant tendance à s'éloigner eux-mêmes du groupe lorsqu'ils s'adonnent trop fréquemment aux plaisirs terrestres, comme nous le verrons ultérieurement.

Les Églises de São Gabriel assument en outre dans l'agglomération des fonctions qui en France ou dans des régions du Brésil mieux pourvues en services publics, seraient prises en charge par des travailleurs sociaux (éducateurs, assistantes sociales, médiateurs, psychologues, etc.). Les temples sont des espaces où les gens sont fréquemment invités à s'exprimer sur leurs problèmes, en public, en groupes restreints ou en tête-à-tête avec le pasteur. Ceux-ci leur prêtent une oreille attentive, s'enquière de leur famille, les orientent, prient pour eux ou recommandent une prière collective en leur faveur. Ils sont sollicités pour reconforter les malades et leurs proches, apaiser des situations de crise, voire arbitrer des conflits ou y jouer un rôle de médiateur. En 2008, par exemple, le Pasteur Kim et l'un de ses collaborateurs ont été appelés à la rescousse par la famille d'un jeune Baniwa ayant commis un vol chez un commerçant blanc. Le commerçant avait garanti qu'il se vengerait et le jeune

homme, recherché par la police, avait pris la fuite. Le pasteur Kim a contacté un avocat tandis que son assistant est parvenu à convaincre l'auteur du vol de se livrer aux autorités (Capredon, 2008 : 60), permettant ainsi un dénouement de la situation sinon heureux, tout au moins rapide, légal et sans acte de violence.

Les luttes contre l'alcoolisme, le tabagisme, ou la « prostitution » que mènent les Églises peuvent également être considérées comme un « travail social ». C'est d'ailleurs sous cet angle qu'elles sont présentées aux interlocuteurs supposés peu réceptifs aux discours chrétiens. C'est ainsi que ce qui est décrit comme le combat contre « les forces du mal », « l'emprise du Diable », ou la « tentation de la chair » dans les temples, est susceptible de se transformer en « campagne contre la dépendance à l'alcool et aux drogues », ou en « prévention des grossesses précoces » face à un anthropologue ou un membre d'ONG, par exemple. Il ne s'agit aucunement de dénoncer ici la duplicité des dirigeants évangéliques. Ceux-ci sélectionnent simplement les arguments les plus percutants en fonction de leurs interlocuteurs afin de défendre la légitimité de leur Église. Or mettre en avant le « travail social » réalisé par les évangéliques et son utilité publique, représente un argument de poids dans une ville comme São Gabriel où les institutions gouvernementales sont défaillantes.

Par ailleurs, de nombreux fidèles indiens valorisent le fait d'être considérés comme des égaux, des « frères »³⁴⁶ par les blancs au sein des Églises. Paradoxalement, rares sont ceux qui occupent des fonctions importantes au sein de la hiérarchie religieuse de ces institutions, mais le simple fait de dialoguer et de pouvoir tisser des liens d'amitiés avec des blancs contraste avec de nombreuses situations de la vie quotidienne où ils se sentent discriminés et traités avec peu d'égard par les non-indiens. À l'Église, « les personnes nous traitent bien [...], les gens sont humbles » déclare à ce sujet une jeune fille Tukano.

Les activités éducatives et récréatives

Les activités éducatives et récréatives développées par les Églises de la ville constituent sans doute leur principal atout pour gagner des adeptes et les fidéliser. En effet, plus de la moitié de la population de São Gabriel a moins de 18 ans et l'accès à l'éducation est, rappelons-le, l'un des premiers motifs de migration des familles indigènes vers la ville. La demande dans ce domaine est donc forte et les services publics peinent à y répondre, faute de moyens. L'enseignement dispensé dans les communautés rurales se limite aux cours du primaire et

³⁴⁶ « *Irmão* », « *irmã* » (« frère », « sœur »), sont des termes d'adresse utilisés par les évangéliques au sein de leur congrégation. Ils peuvent également désigner des évangéliques affiliés à d'autres Églises.

certains villages ne possèdent pas d'école. Les Écoles Indigènes qui assurent des formations pour des élèves de 15 ans sont encore rares. À São Gabriel, les possibilités d'études sont également limitées puisqu'au-delà du lycée, les élèves n'ont que deux établissements vers lesquels se tourner : une petite antenne de l'Université de l'État de l'Amazonas, qui propose quelques cursus³⁴⁷ et une École Agro-technique Fédérale, qui offre des formations professionnelles en agronomie. Les jeunes qui souhaitent poursuivre des études supérieures se rendent donc généralement à Manaus, lorsqu'ils en ont les moyens.

L'enseignement primaire et secondaire dispensé dans les établissements publics de São Gabriel est réputé pour sa mauvaise qualité, liée à des financements insuffisants. Les familles les plus aisées ont donc tendance à inscrire leurs enfants dans des institutions privées : l'école de l'Église Adventiste pour l'enseignement primaire et le Collège de São Gabriel, tenu par les salésiens, pour le secondaire. L'Adventiste a ainsi misé, pour élargir son influence, sur l'offre d'un enseignement plus rigoureux que dans les écoles publiques, mais aussi plus onéreux et difficilement accessible pour les familles indiennes.

D'autres dénominations se positionnent au contraire dans le champ de l'éducation de manière à attirer des élèves issus de familles aux revenus modestes, qui sont majoritairement indigènes.

C'est le cas de la Presbytérienne, dont les dirigeants ont fondé en 1996 un Institut Biblique destiné à former des pasteurs indigènes en dispensant une instruction à la fois religieuse et séculière. L'Institut Biblique du Haut Rio Negro (IBARNE) se veut un organisme « interdénominationnel », indépendant de toute dénomination préexistante. Il a pourtant des liens avec la Presbytérienne puisque ses dirigeants officient dans les deux institutions. En outre, le pasteur Kim s'efforce de diffuser « l'enseignement doctrinaire des premiers missionnaires qui ont œuvré dans la région », c'est-à-dire une doctrine similaire à celle de la Mission *Novas Tribos*. En effet, le pasteur coréen affirme vouloir soutenir les églises indigènes pour éviter qu'elles ne se divisent sous l'action des nouveaux missionnaires brésiliens qui

« à partir du milieu des années 1980, [...] ont commencé à ré-évangéliser les églises indigènes qui existaient déjà, ont aussi offert des vêtements, de la nourriture et des cadeaux [...]. Avec ces événements, les missionnaires brésiliens ont complètement changé le culte traditionnel et la politique des églises indigènes, en causant des conflits entre elles. » (Source : site officiel du GRAMIN).

³⁴⁷ Sciences économiques, éducation physique, mathématiques, pédagogie interculturelle indigène, chimie (le tout jusqu'au niveau licence) et technologie de production halieutique (formation professionnelle). Source : site officiel de l'Université de l'État de l'Amazonas.

Le pasteur, qui déplore que les « Églises des blancs viennent pour diviser », a donc créé un établissement qui, en sus des enseignements qu'il dispense, doit

« offrir des chemins qui promeuvent l'auto-estime des indigènes, pour qu'ils soient fiers de leur identité ethnique, de leurs racines et traditions, ainsi que de leur brésilianité. » (*idem*).

A priori, l'IBARNE s'inscrit en rupture avec les autres dénominations urbaines en reconnaissant l'existence des Églises indigènes et en défendant leur autonomie. En réalité, les fondateurs de l'Institut cherchent à réformer l'évangélisme autochtone, au motif qu'il est encore imprégné de pratiques religieuses « païennes » qui génèrent des comportements immoraux :

« Du fait du mélange du christianisme et de pratiques religieuses païennes, la coutume de l'empoisonnement des ennemis, la violence et la prostitution ont perduré parmi cinq groupes tribaux différents – bien qu'ils aient initialement été évangélisés [*ministrados*] par la Mission Novas Tribos. Faute d'un séminaire pour éduquer les leaders natifs, il n'y avait pas l'indispensable orientation spirituelle. Bien que leurs églises aient adopté les croyances et les pratiques fondamentales du christianisme, il manquait les fruits de la régénération spirituelle et de la maturité. De ce fait, la meilleure manière de corriger cette situation a été de réintroduire l'évangile parmi eux, d'édifier des églises et de promouvoir le bien-être spirituel de leurs membres. C'est pour ces raisons qu'il a été nécessaire d'établir un séminaire, avec l'Institut Biblique du Haut Rio Negro, pour former des leaders indigènes fermes dans la doctrine chrétienne – mais sans perdre leur identité ethnique et leurs racines ancestrales. » (*idem*).

Ce paragraphe³⁴⁸ aux accents paternalistes révèle que pour les dirigeants de l'IBARNE, l'évangélisme tel qu'il s'est développé chez les indiens de la région est imparfait et doit être « corrigé » par des mentors extérieurs. Du fait de leur prétendu manque de « maturité » et de « fermeté » doctrinale, les convertis indigènes doivent recevoir une formation pour accéder au statut de pasteur ou, s'ils ont déjà été formés, être « rééduqués et entraînés »³⁴⁹. Ainsi, bien qu'ils encouragent le développement des Églises Bibliques Unies et répondent aux attentes des Baniwa évangéliques concernant la formation de pasteurs indigènes, les leaders de l'IBARNE instaurent une hiérarchie entre leur modèle évangélique et celui des indiens, en s'érigeant en « maître à penser » des *crentes* locaux et en « gardiens de l'orthodoxie »³⁵⁰.

³⁴⁸ Tiré de la rubrique « Motifs de la construction [de l'IBARNE] » : <http://gramin.org/por/mission/11.html?PHPSESSID=d111b6b6ef8f8de23ea0db7a9e839a9d>

³⁴⁹ La « ré-éducation et l'entraînement des pasteurs déjà formés » est l'un des objectifs de l'Institut. Source : site officiel du GRAMIN.

³⁵⁰ Les expressions sont de Journet, qui considérait dans les années 1980 que l'évangélisme coripaco était une organisation « pratiquement » autonome car des missionnaires y exerçaient encore « un rôle de 'maître à penser' et de gardiens de l'orthodoxie » (1988 : 32).

Comme nous le verrons plus bas, leur autoritarisme et celui des premiers pasteurs formé à leur école fait l'objet de critiques de la part de certains étudiants.

L'Institut est néanmoins un lieu de formation prisé parce qu'il propose un cursus accessible aux élèves indiens. Financé par des dons d'Églises étrangères et nationales³⁵¹ et par les contributions des fidèles de la Presbytérienne, il pratique des tarifs abordables pour les familles indigènes. Pour suivre les cours, les étudiants sont tenus de fournir à l'établissement deux bidons de farine de manioc³⁵² (ou leur équivalent en argent ou autres produits) par mois et doivent participer, du lundi au vendredi, à des travaux agricoles et ménagers.

Situé à l'écart de la ville, au bord de la route menant au port principal, l'IBARNE est composé d'une dizaine de bâtiments en dur et de paillottes répartis sur un vaste espace déboisé. Église, salles de classe, cuisine, salle à manger, logements de fonction et internats se dressent sur un gazon parfaitement entretenu agrémenté de nombreuses plates-bandes fleuries.



Une salle de classe de l'IBARNE.

Il héberge environ 80 personnes en dehors des enseignants. Une quarantaine d'entre elles suivent les cours de l'Institut ; les autres sont des proches qui les accompagnent (épouses, enfants, parents en visite). Un bâtiment est réservé aux garçons, un autre aux filles et un troisième aux familles, c'est-à-dire aux couples mariés, avec ou sans enfants. La grande majorité des étudiants sont des indiens – Baniwa, Coripaco et Baré pour la plupart – venus de communautés rurales.

³⁵¹ Il a vu le jour grâce aux dons de l'Église Myungsung de Séoul (Corée du Sud), de l'Église Siloé de Los Angeles (États-Unis) de l'Église Missionnaire Orientale de São Paulo (Brésil).

³⁵² Une « *lata de farinha* » correspond à un bidon de 18 litres (Eloy, 2005 : 197).

Le matin, ils assistent à des cours de théologie pendant quatre heures. L'après-midi est consacrée aux activités d'entretien et à la culture de parcelles de manioc et de bananiers. Le soir, des enseignants de São Gabriel viennent dispenser les cours « séculiers » à travers l'Éducation des Jeunes et des Adultes (EJA). L'EJA est un dispositif financé par l'État brésilien qui permet à des personnes n'ayant pas eu accès à l'enseignement scolaire – ou n'ayant pas conclu leur cursus – de reprendre leurs études.

La place accordée aux « traditions » indigènes – que les dirigeants de l'IBARNE disent vouloir valoriser – est restreinte. Les usages autochtones qui ont droit de cité au sein de l'établissement relèvent essentiellement de la culture matérielle régionale : les chambres sont pourvues de hamacs, la nourriture inclut des aliments qui font partie du régime alimentaire indigène (*beiju*, farine de manioc, piment) et certaines salles de cours, ouvertes sur l'extérieur ont des toits de feuilles de *caranã*³⁵³.



Une salle de classe de l'IBARNE et son toit de *caranã*.

Pour le reste, les étudiants sont coupés de leurs communautés car les autorisations de sortie sont rares, les cours et les cultes se déroulent en portugais et toutes les activités s'enchaînent à heures fixes selon un emploi du temps quotidien compartimenté.

Lors de ma première enquête de terrain à São Gabriel, j'avais interviewé quelques étudiants ayant entre 14 et 22 ans. La plupart formulaient le vœu de devenir missionnaires et déclaraient être entrés à l'IBARNE car un de leurs parents les y avait précédés. Leurs témoignages dénotaient une soif de savoir mais ils avaient du mal à spécifier la nature de ce qu'ils

³⁵³ *Mauritia Caranã*. Palmier provenant des zones forestières denses.

apprenaient ou souhaitaient apprendre. Ils insistaient avant tout sur le fait qu'ils voulaient « étudier », « apprendre des choses » (Capredon, 2008 : 69-71). Tous paraissaient satisfaits de leur formation. Précisons cependant que le contexte dans lequel avaient eu lieu les entretiens ne se prêtait pas aux confidences : ils s'étaient déroulés dans les locaux de l'IBARNE, en présence d'autres élèves ou de dirigeants. J'ai depuis recueilli des témoignages qui tempèrent l'enthousiasme affiché par les membres de l'Institut lors de ma première visite.

Examinons le cas de Flávio, un jeune Coripaco de 17 ans originaire du village périurbain d'Areal, situé à proximité de l'IBARNE. Comme tous les membres de sa famille et la majorité des autres habitants d'Areal, Flávio se déclare évangélique. Il a étudié dans sa communauté jusqu'en 4^o série (équivalent du CM2), puis à São Gabriel, dans un collège public de la 5^o à la 8^o série (de la 6^{ème} à la 3^{ème}). En 8^o série, il est entré au collège tenu par les salésiens mais a rapidement renoncé aux études. Il est resté deux ou trois ans sans être scolarisé, en alternant des séjours chez lui à Areal et dans des communautés du haut Içana, où résident certains de ses parents. Au retour d'un de ces voyages, en 2008, il a commencé à fréquenter une jeune fille de son village, Claudete. Son père et le père de la jeune fille, qui n'appréciaient pas qu'il lui rende visite et l'emmène « faire un tour »³⁵⁴ à toute heure du jour et de la nuit, lui ont demandé s'il voulait « se mettre avec elle »³⁵⁵. Flávio affirme avoir accepté car Claudete vivait une période difficile suite à la mort de sa mère. Les deux jeunes ne se sont pas mariés mais ont dès lors été considérés comme un couple.

Bien que personne dans son entourage ne l'y ait incité, Flávio a ensuite décidé de s'inscrire à l'IBARNE. Le mari de sa sœur ayant suivi une formation à l'Institut Biblique Baptiste avant de devenir « évangéliste », sa famille l'encourageait plutôt à suivre cette voie. « J'ai dit que je voulais connaître cet Institut [l'IBARNE] parce que je connaissais déjà un peu l'autre », avance Flávio. Quant à Claudete, elle suivait des études dans un collège public et ne souhaitait pas intégrer l'Institut du pasteur Kim.

Les deux jeunes se sont pourtant inscrits à l'IBARNE et ont emménagé dans des bâtiments séparés car « il y avait un internat et même si on habite près, on doit s'installer là-bas ». Ils étaient rarement autorisés à sortir de l'Institut, y compris le week-end. Voici comment Flávio relate son expérience :

« Quand nous sommes arrivés là-bas [...], ils [les dirigeants] nous disaient que la nouvelle technologie allait arriver et la majeure partie de ma classe [...] voulait un enseignement à la fois séculier et théologique. Ils nous ont menti en disant qu'ils

³⁵⁴ « *passar* »

³⁵⁵ « *ficar com ela* »

allaient dispenser l'enseignement secondaire³⁵⁶. [...] Il n'y en a pas eu. Nous avons attendu, attendu et en étant là-bas, nous avons vu quel était le genre [*jeito*] de l'Institut. C'était peut-être bien mais il y avait une autre partie avec laquelle nous n'étions pas d'accord.

[...]

Nous, qui étions en première année, étions très jeunes. [...] La majeure partie de ceux qui nous avaient précédés étaient déjà adultes, ils avaient 20 ans et plus. En mai, [...] ceux qui avaient 20 ans et quelques étaient déjà partis. [...] Ils avaient renoncé, ils disaient qu'ils n'aimaient pas le genre de l'Institut. »

Lorsque Flávio a commencé à suivre des cours à l'IBARNE, le pasteur Kim et sa femme Ruth étaient en Corée pour suivre un traitement médical. Le professeur qui s'occupait des élèves de première année était un responsable indigène. Flávio semble avoir été déçu aussi bien par cet enseignant que par les autres membres de l'équipe, qui non seulement ne répondaient pas à leurs attentes, mais faisaient preuve d'une sévérité excessive.

« [Les dirigeants] disaient des choses que nous n'acceptions pas. Ce qu'ils disaient n'était pas conforme à ce que nous savions, à la religion que nous connaissions. Ils nous disaient que c'était la première fois qu'ils recevaient des élèves comme nous, les élèves de première année, que certaines personnes se comportaient mal, qu'ils n'acceptaient pas cela, alors ils sont venus nous crier dessus et nous n'aimions pas ça. D'autres qui étaient là depuis plus longtemps que nous disaient que nous devions supporter cela.

[...]

Nous voulions sortir le week-end mais ils ne nous le permettaient pas. [...] Alors après cela, mon épouse a dit qu'elle voulait partir, qu'elle ne supportait plus d'être là, qu'elle n'était pas habituée à cette ambiance.

[...]

Peu à peu, les gens sont partis, il ne restait plus que quelques personnes [dans ma classe]. Fin juin, les pasteurs nous ont demandé qui reviendrait après les vacances et pourquoi certains avaient décidé de ne pas revenir. [...] Mes collègues ont commencé à dire qu'ils ne reviendraient pas. Ils disaient que [les pasteurs] donnaient des cours mais faisaient le contraire, qu'ils ne pratiquaient pas ce qu'ils enseignaient.

[...]

Au début, ils [les dirigeants] sont bons avec tout le monde. C'est après [qu'ils deviennent sévères]. Ils disaient que *dona* Ruth était pire qu'eux. [...] Plus rigide, plus violente avec les gens.

[...]

Dona Ruth est arrivée fin mai je crois. Nous attendions de voir comment elle était, si nous allions accepter [son comportement] ou non. Elle est arrivée, elle nous a rencontrés, nous qui étions en première année, et voilà : lorsqu'elle est arrivée, les pasteurs ont dénoncé tout ce que chaque personne avait fait de mal à l'Institut. Nous avons vu que ce qu'elle faisait aux élèves était mal, elle allait jusqu'à les frapper. [...] Elle les frappait. Je ne sais pas quelles étaient ses raisons, ils [les pasteurs] disent qu'elle est comme ça, mais moi je n'accepte pas cela. [Elle

³⁵⁶ L'« *ensino médio* » évoqué par Flávio correspond au lycée.

frappait] principalement les filles. Je ne sais pas comment ils expliquent ça, je ne sais pas si on pouvait accepter ça mais moi, je ne l'accepte pas. »

Trois critiques à l'égard de l'IBARNE émergent dans ces extraits d'entretien. Tout d'abord, le décalage entre les attentes des élèves de la promotion de Flávio et le type d'enseignement que l'Institut était en mesure de leur fournir. De nombreux étudiants aspiraient à suivre un cursus « séculier » et à avoir accès à de « nouvelles technologies » en plus de leur formation religieuse, et paraissent avoir été déçus par un programme incomplet ou non adapté à leur niveau d'étude. Ensuite, la contradiction entre le discours des enseignants et leurs actes. Flávio n'est pas explicite à ce sujet mais l'intransigeance des professeurs qu'il dénonce dans la seconde partie de l'entretien suggère que leur comportement discordait avec un certain nombre de valeurs chrétiennes. Enfin, l'excès de rigueur de la part des dirigeants de l'IBARNE, qui confinait parfois à la maltraitance. Il a suscité le mécontentement des élèves et a provoqué une vague de désistements.

Après une période de vacances, Flávio, qui affirmait vouloir retourner à l'Institut « coûte que coûte », a fini par renoncer à son projet. Il a donc quitté l'IBARNE au bout de 8 mois. Comme lui, de nombreux élèves ne terminent pas leur formation. La stricte discipline de l'institution ne leur convient pas et semble même contreproductive puisque certains d'entre eux s'empressent, dès qu'ils quittent l'Institut, d'aller se divertir dans les bars et les discothèques de la ville. C'est ce que Flávio lui-même a fait après s'être abstenu pendant environ un an de se rendre à des fêtes. Lorsque je l'ai rencontré, il sortait régulièrement à São Gabriel pour boire et fumer avec ses amis et délaissait sa compagne enceinte.

Voyons à présent le témoignage d'un autre Coripaco, également issu du village d'Areal. José, 28 ans, a commencé à participer aux activités religieuses de son village récemment. Cela lui a donné envie de reprendre des études dans un Institut Biblique. Contrairement à Flávio, il a opté pour l'Institut Biblique Baptiste. Voici comment il explique son choix :

« Cette année, soudain, j'ai pensé : 'ah, je crois que je vais étudier dans un Institut Biblique'. J'ai pensé à l'IBARNE. J'avais entendu dire qu'à L'IBARNE... J'aime bien l'IBARNE à cause des instruments, parce qu'on y apprend à jouer [des instruments de musique], on y apprend la batterie et beaucoup d'autres instruments.

[...]

[Cependant] j'ai résolu de venir ici [à l'Institut Baptiste Biblique]. J'ai préféré parce que je trouve que c'est mieux de ne pas habiter à l'Institut, à l'internat. À l'IBARNE, j'allais devoir rester là-bas, travailler là-bas, et me lever tôt. Je n'ai pas l'habitude de me lever tôt et là-bas, les gens doivent se lever à 3h, 4h du matin.

[...]

Avant, j'étais contre [le fait de suivre une formation dans un Institut Biblique] car je voyais beaucoup de gens de l'IBARNE, les élèves de l'IBARNE, qui, quand ils sortaient de l'Institut, venaient en ville... et ne faisaient que boire. Et comme nous sommes évangéliques, nous repérons les autres évangéliques. On se connaît. C'est comme dans les Conférences. Chaque communauté doit se présenter. Pendant les Conférences, on voit la personne se présenter puis le lendemain, on la voit dans la rue en train de boire, de fumer, allongée au bord de la chaussée. Cela, je le vois beaucoup chez les gens qui étudient à l'IBARNE. Ils ne valorisent pas cet Institut, ils ne prennent pas au sérieux [le fait d'] être évangéliste, pasteur, missionnaire, ceux qui se sont formés là-bas. Au contraire, je vois que les gens qui étudient là-bas, on en retrouve après en train de boire. Mais je ne dis rien, je n'aime pas dire 'ah, j'ai vu Untel...'.

Le bilan que font les élèves de l'IBARNE est donc partagé. Les étudiants qui s'accommodent de la routine spartiate de l'Institut et de l'inflexibilité des professeurs décrochent au bout de quatre ans un « certificat » et repartent dans leur communauté armés d'un bagage théologique que ne possèdent pas les leaders évangéliques indiens des générations antérieures. Quelques-uns restent à l'Institut et deviennent à leur tour des enseignants. Les plus persévérants parviennent ainsi à améliorer leur statut social grâce à des « études supérieures », un cheminement qu'ils n'auraient pu mener à bien dans les autres établissements de São Gabriel, où les frais de scolarité et le régime d'externat impliquent des dépenses plus importantes pour les familles. D'autres étudiants « n'acceptent pas » le fonctionnement de l'Institut, dont ils réprouvent en premier lieu la rigueur exagérée. Il est intéressant de noter que les critiques émises à l'égard de l'IBARNE ne portent pas sur un enseignement et une routine inadaptés au mode de vie des étudiants indigènes, originaires pour la plupart de communautés rurales. Certains jeunes de l'Institut semblent au contraire regretter de devoir renoncer à l'enseignement « séculier », aux « nouvelles technologies » et aux divertissements urbains, c'est-à-dire aux attraits du monde des blancs, incarné par la ville toute proche.

Le second Institut Biblique de la ville, l'Institut Biblique Baptiste, aussi dit « Institut Yenga Opakawa³⁵⁷ » est tenu par un pasteur Baré, si bien que nous l'examinerons plus loin lorsque nous aborderons la question des institutions évangéliques dirigées par des indiens. Notons pour l'heure que sa capacité d'accueil est moins importante que celle de l'IBARNE mais qu'il propose une formation religieuse similaire.

³⁵⁷ Le terme signifie « Parole vivante » en nheengatu.

Le travail éducatif réalisé par les institutions évangéliques de São Gabriel ne se limite pas aux formations proposées par les Instituts Bibliques. Bon nombre d'activités se déroulant dans les Églises ont en effet une dimension pédagogique, hautement valorisée par les fidèles indiens. Les « études bibliques », par exemple, comportent des exercices de lecture, de compréhension et d'écriture qui permettent aux jeunes et à certains adultes indigènes de consolider leur maîtrise de la langue portugaise. Les activités culturelles sont l'occasion d'apprendre à jouer d'un instrument de musique tel que la guitare, le synthétiseur ou la batterie, de s'exercer à prendre la parole en public, ou encore de manipuler des appareils électroniques auquel peu ont accès en dehors de l'Église (microphone et enceintes, vidéoprojecteur, ordinateur portable, clef USB, lecteur CD etc.). Les jeunes indiens apprécient particulièrement de pouvoir se familiariser avec ces « nouvelles technologies » dans un contexte où leur ignorance n'est pas stigmatisée.

Par ailleurs, certaines Églises organisent des activités purement récréatives pour les enfants et les adolescents. Ateliers de dessin, de peinture, de confection d'objets divers, goûters ou encore sorties à vélo, les congrégations rivalisent d'imagination pour occuper « la jeunesse » et la tenir éloignée des dangers de la rue. Cláudia, épouse d'André Baniwa, emmène régulièrement ses enfants au temple de l'Église Baptiste à São Gabriel, comme des parents français emmèneraient les leurs au centre aéré après l'école. Elle les sait en sécurité et peut vaquer à d'autres occupations pendant qu'ils se divertissent.

Les services de santé

Les prestations de santé sont une corde de plus à l'arc des institutions évangéliques de la ville. L'Église Presbytérienne est particulièrement active dans ce domaine puisqu'elle possède un cabinet dentaire dans ses locaux de São Gabriel et un impressionnant bateau-hôpital, profilé comme un yacht, qui, lorsque le niveau du fleuve l'autorise, parcourt la région pour offrir des consultations et des soins aux habitants des villages ruraux. Les équipes qui participent à ces expéditions sont composées de praticiens de la santé évangéliques exerçant leur spécialité de manière bénévole, mais aussi de fonctionnaires de la FUNASA ou du DSEI invités à profiter des équipements médicaux installés à bord. L'Adventiste et la Baptiste à São Gabriel offrent elles aussi des consultations médicales gratuites de manière occasionnelle.

Enfin, les dirigeants des Églises sont fréquemment appelés pour se rendre au chevet des malades afin de prier pour leur rétablissement. La récitation de ces oraisons est réalisée les yeux clos, mains tendues vers le patient ou posées sur sa tête. L'imposition des mains est une pratique courante visant à soulager les personnes souffrantes mais face à des cas graves, les

pasteurs n'hésitent pas à avoir recours aux services de santé publics. Ceux qui disposent d'un véhicule sont d'ailleurs sollicités par certains fidèles pour transporter des malades ou des blessés à l'hôpital militaire.

Le choix d'une Église

En quelques décennies, les institutions évangéliques de São Gabriel ont ainsi investi de vastes pans de la vie publique et privée de la population urbaine. Rivalisant d'initiatives pour offrir des prestations variées aux habitants de la ville, elles ont su s'imposer comme des acteurs de premier plan sur la scène locale. Bien qu'il soit difficile d'évaluer le nombre de Baniwa qui les fréquentent, ceux-ci sont présents dans la plupart d'entre elles, notamment dans les deux Églises Baptistes, à l'Institut Biblique Baptiste, à la Presbytérienne, à l'IBARNE et à l'Adventiste. Leur choix d'adhérer à l'une ou l'autre de ces dénominations est souvent le résultat de liens noués avec des représentants d'un courant religieux avant leur migration à São Gabriel. De fait, outre les missionnaires qui promeuvent parfois une orientation doctrinale spécifique dans les communautés, les dirigeants des Églises se déplacent aussi à l'extérieur de la ville, principalement en zone périurbaine, pour tenter de conquérir de nouveaux fidèles. Lorsqu'ils s'installent à São Gabriel, les Baniwa ont alors tendance à se rendre dans les Églises dont ils connaissent les responsables, qui n'ont pas manqué de les inviter à « connaître » leur temple. L'agrégation de nouveaux fidèles passe ensuite essentiellement par des réseaux de parenté. La grande majorité des informateurs indiens que j'ai interrogés au sujet de leur adhésion à une Église déclaraient se rendre à un temple parce qu'un ou plusieurs membres de leur famille le fréquentait déjà. Tirer profit de la vaste parentèle de certains individus est d'ailleurs une stratégie de conversion courante pour les évangélistes³⁵⁸. Si ce système de recrutement par invitation d'un proche est commun à toutes les congrégations évangéliques, indiennes ou non-indiennes, il est particulièrement efficace au sein des groupes indigènes, qui cultivent des liens de parenté étendus.

Le choix d'une Église par les Baniwa répond néanmoins à de nombreuses autres raisons, telles que la proximité du temple ou les activités proposées par la dénomination. À titre d'exemple, passons rapidement en revue les cas de quelques Baniwa qui fréquentent les institutions évangéliques tenues par des blancs.

³⁵⁸ Au sujet de la conversion de populations amazoniennes rurales au pentecôtisme, Aramburu-Otazu note que « Les réseaux sociaux des *crentes* s'appuient en grande partie sur une parentèle existant avant la conversion ; et l'expansion de l'Évangile passe fondamentalement par le biais de ces réseaux. Dans toutes les congrégations que j'ai connues, une grande famille étendue qui fonctionnait comme le poumon de la communauté se détachait clairement. De fait, l'évangélisation elle-même, comme l'affirmait le pasteur de l'Église quadrangulaire, ciblait en premier lieu les grandes familles, particulièrement leur chef, le membre le plus influent du groupe. » (1996 : 201).

Laura et Cecília sont deux sœurs issues d'une famille baniwa originaire de l'Aiari actuellement établie dans un village périurbain. Elles se sont installées à São Gabriel pour que leurs enfants puissent aller au collège. Laura est mariée à un Baré catholique et Cecília est veuve d'un Tariano qui était témoin de Jéhovah, mais l'une et l'autre fréquentent le temple de l'Église Adventiste le plus proche de leurs domiciles. L'Adventiste est également l'Église à laquelle adhèrent les membres de leur famille installés dans la communauté périurbaine. Laura déclare que des missionnaires sont venus prêcher chez elle et l'inciter à « accepter Jésus ». Elle aspire à être baptisée selon la foi évangélique (elle a reçu un baptême catholique dans l'Aiari) pour que sa famille soit « bénie et protégée » par Dieu. Pour cela, elle « recherche la présence de Dieu » et attend « qu'Il l'appelle ».

Carine, Baniwa de 27 ans, vient d'une famille de la région de l'Içana dont une partie des membres réside en ville et l'autre, dans la communauté de Yamado, située en face de São Gabriel, sur l'autre rive du Rio Negro. Ses parents proches appartiennent à la congrégation de ce village, dénommée « Congrégation Baptiste de Yamado » parce qu'elle a des liens avec l'Église Baptiste à São Gabriel. Carine adhère à cette Église et participe à ses activités lorsqu'elle se rend dans la communauté. En ville, elle se rend ponctuellement dans d'autres dénominations lorsqu'elle y est invitée ou pour profiter d'un évènement, comme la braderie organisée par la Presbytérienne, où sont servies des *quiampira* pour deux *reais*, assure-t-elle.

Claúdia, la femme d'André Baniwa, affirme fréquenter la Baptiste à São Gabriel parce qu'elle est proche de chez elle et propose de nombreuses activités pour les enfants.

Quant à José, le Coripaco originaire d'Areal, il est membre de l'Église Biblique Unie de son village, visite régulièrement celle de São Gabriel lorsqu'il est en ville, et étudie désormais à l'Institut Biblique Baptiste, qui possède son propre temple. Comme nous l'avons vu plus haut, les critères qu'il avait retenus pour choisir un Institut Biblique étaient la compatibilité de la routine de l'établissement avec son emploi du temps, l'accès à des instruments de musique et la réputation des élèves formés à l'IBARNE.

L'adhésion à une dénomination donnée n'est donc ni définitive, ni exclusive et s'appuie moins sur des motifs religieux que pragmatiques. Les *crentes* indiens entretiennent un rapport ambivalent aux avantages matériels et aux services offerts par les Églises. D'une part, ils les convoitent et se rendent volontiers dans les Églises les plus prospères pour en bénéficier même lorsqu'ils sont issus d'une autre dénomination. En 2008, l'une des dirigeantes de l'Église Presbytérienne, Déborah,³⁵⁹ estimait que la congrégation comptait de 250 à 300

³⁵⁹ Déborah est l'épouse d'un des assistants du pasteur Kim, le docteur Joël, qui tient le cabinet dentaire attenant à l'Église Presbytérienne. Déborah et Joël sont tous deux originaires de São Paulo et descendants de Japonais.

membres, en précisant que cet effectif était incertain en raison de la grande mobilité des fidèles indiens qui allaient et venaient constamment entre la ville et les communautés. Elle ajoutait en plaisantant : « Quand il y a du gâteau, il y a davantage de monde ».

D'autre part, ils critiquent ce système consistant à « appâter » de potentiels adeptes au moyen d'activités sans rapport direct avec la religion (goûters, tirages au sort avec cadeaux à la clef, etc.) ou de signes ostensibles de réussite matérielle.

Peu avant sa mort, Isaías, le défunt mari de Cecília, fustigeait par exemple la coutume de l'Église Presbytérienne d'offrir des sucreries aux fidèles et la convoitise de ses pairs :

« J'ai une petite fille qui me dit 'Papa, l'Église du Ciel est très ennuyante, celle du pasteur Kim est mieux, car il donne des friandises, il donne du popcorn, il donne du gâteau'. Jésus donnait-il des friandises aux gens lorsqu'il prêchait sur la terre ? Donnait-il du soda pour attirer les gens, les conquérir ? Eh bien aujourd'hui c'est comme ça.

[...]

Aujourd'hui, un pasteur, on voit qu'il vit mieux. [...] Quelqu'un m'a dit : 'mon gars, je veux être pasteur!'. - 'Pourquoi ?' - 'Il s'habille bien, il a une voiture, il a de l'argent'. [...] Il y a de nombreux indiens qui disent ça. »

Les indiens *crentes* ne sont évidemment pas dupes des stratégies que les institutions évangéliques mettent en place pour gagner toujours plus de fidèles, et lorsqu'elles sont trop grossières – elles relèvent parfois de formes de chantage ou de clientélisme –, il n'est pas rare qu'ils les dénoncent et rejettent la dénomination qui les promeut.

Un représentant d'une des Assemblées de Dieu de São Gabriel ayant tenté d'approcher une famille Baniwa établie en périphérie urbaine s'est ainsi fait congédier parce qu'il s'efforçait trop ouvertement « d'acheter » de nouveaux fidèles en distribuant des produits de première nécessité. Voici comment le couple en question, Feliciano et Janete, narre cet épisode :

« **Feliciano** : C'est alors qu'est arrivée une nouvelle [Église] temporaire, l'Assemblée de Dieu. [L'évangéliste] apporte de la nourriture, il appelle plein de gens, il est hypocrite. [...] Il est venu ici, il a apporté le déjeuner, il a apporté du lait, n'est-ce pas Janete ? Des vêtements... J'ai failli entrer [dans sa congrégation]. Il est venu laisser une caisse de vêtements pour moi. [...] ' – Non, mon ami, ça ne me plaît pas, je vais acheter des vêtements pour moi, je ne veux pas [des tiens].

Janete : Parce qu'il voulait seulement nous recruter dans son Église, [il nous donnait des choses] uniquement pour que nous entrions, pour remplir son Église. [...]

Feliciano : Je n'ai rien pris, je n'ai pas laissé ma femme y toucher. Une semaine s'est écoulée. Il a dit : 'Tu viens dimanche [au temple] ? Allons-y dimanche. [...] Tu ne viens pas ?'. – 'Non' – 'Tu ne veux pas des pâtes ?' – 'Non, tu peux garder tout cela, les vêtements'. »

De manière générale, les Baniwa sont sensibles aux avantages matériels offerts par les Églises des blancs, mais ils sont rebutés par les prosélytes qui en font un usage outrancier pour recruter de nouveaux fidèles. La question de l'intégrité, qui sous-tend ici les propos de Janete et Feliciano, joue d'ailleurs aussi un rôle dans le choix d'une dénomination. Pas tant pour adhérer à une Église que pour s'en détourner, la quitter au profit d'une autre. Alors que la réputation morale d'un pasteur n'est jamais invoquée comme un motif d'appartenance à une congrégation, elle l'est de manière récurrente lorsqu'il s'agit de « sortir » d'une Église. Réel ou supposé, le manque de droiture des dirigeants (« Le pasteur était hypocrite », « il ne pratiquait pas ce qu'il prêchait », etc.) devient l'un des principaux griefs des *crentes* à l'encontre de la dénomination dont ils souhaitent s'éloigner, souvent pour d'autres raisons.

L'adhésion des Baniwa à une Église urbaine, on le voit, est soumise à de nombreuses variables qui la rendent très fluctuante. La mobilité des indiens, les liens de parenté qui les unissent, les rapports interpersonnels qu'ils nouent avec les dirigeants évangéliques, les services et les avantages matériels proposés par les Églises, ainsi que le prosélytisme plus ou moins agressif de ces dernières peuvent tour à tour déterminer « l'entrée » ou la « sortie » d'une dénomination. Cette fluidité importante de l'appartenance évangélique en ville est renforcée par les différents degrés d'engagement possibles au sein d'une Église. En témoigne le vocabulaire mobilisé par les *crentes* en général pour décrire leur statut religieux. Dans leur bouche, on ne « fréquente » pas une Église, on y « entre », on peut « s'en éloigner », « s'en dévier », en « sortir » et y « revenir ». Entre le simple « visiteur » et le pasteur, il y a des membres occasionnels, des membres assidus, des responsables des enfants ou du « groupe jeune » et des assistants. Ces derniers portent le nom « d'ouvriers » ou de « diacres » dans certaines Églises. Les membres de la Congrégation Chrétienne, qui souhaitent gommer l'idée d'une hiérarchie religieuse, ne reconnaissent pas le statut de « pasteur » et préfèrent désigner leurs responsables par les termes de « coordinateurs » et d'« anciens ».

Les *crentes* qui enfreignent les règles de leur Église sont déclarés – ou s'auto-déclarent eux-mêmes – « éloignés » ou « déviés »³⁶⁰. Il ne s'agit en aucun cas d'un statut irréversible de paria ou d'excommunié. En effet, les personnes qui transgressent les interdits évangéliques

³⁶⁰ « *afastados* » ou « *desviados* ». « *Afastado* » peut éventuellement se référer à une personne amenée à s'éloigner d'une Église pour des raisons indépendantes de sa volonté, alors que « *desviado* » a une connotation morale plus marquée. Ces catégories semblent en usage dans la majorité des Églises évangéliques brésiliennes. Boyer note à propos des *crentes* amazoniens que ceux qui contreviennent ouvertement aux règles des Églises subissent des sanctions mais ne sont pas exclus définitivement de la congrégation. Ils sont « intégrés à la catégorie 'dévié' (*desviado*) ou 'éloigné' (*afastado*) qui leur ménage la possibilité de revenir plus tard » (2008 : 104).

s'excluent généralement elles-mêmes de leur congrégation. Quoique vaguement honteuse, cette condition est le plus souvent assumée car tenue pour provisoire. Être « éloigné » ou « dévié » ne signifie pas remettre en cause son appartenance religieuse : c'est être un croyant qui a succombé à ses faiblesses et qui réintègrera son Église lorsqu'il sera parvenu à se discipliner.

La grande souplesse caractérisant l'appartenance institutionnelle et l'implication religieuse des évangéliques de São Gabriel ne va pas de pair, pour les indiens, avec une représentativité à tous les échelons de la hiérarchie des Églises. Non seulement les pasteurs des institutions évangéliques de São Gabriel restent dans leur grande majorité des blancs, mais les autres fonctions importantes³⁶¹ sont aussi monopolisées par des non-indiens dans la plupart des Églises. Est-ce là l'une des raisons qui ont amené certains indiens à fonder leurs propres dénominations ? C'est ce que nous allons tenter de déterminer en étudiant comment sont nées les premières Églises indigènes de la ville et comment elles s'inscrivent dans ce panorama évangélique urbain.

L'émergence d'Églises évangéliques indigènes en milieu urbain

L'Institut Biblique Baptiste ou Yenga Opakawa

Il existe actuellement trois dénominations évangéliques tenues par des indiens à São Gabriel. La plus ancienne est l'Institut Biblique Baptiste, ou Yenga Opakawa, dirigé par un Baré, le pasteur Luis. Elle a été fondée par un groupe de pasteurs baptistes qui n'étaient pas tous indigènes. D'après le pasteur Luis, il y avait dans les années 1990 un missionnaire originaire de São Paulo rattaché à la Mission *Novas Tribos no Brasil* qui souhaitait créer un institut biblique à São Gabriel. La MNTB ayant refusé de financer le projet, ce missionnaire se serait associé dans un premier temps au pasteur Kim, venu dans la région avec la même idée, et aurait collaboré à la fondation de l'IBARNE. Suite à un désaccord doctrinal entre les deux hommes, l'évangéliste pauliste aurait rejoint un groupe de pasteurs baptistes brésiliens et américains se revendiquant des « Églises Baptistes Indépendantes »³⁶². Étant membre de l'Église Baptiste de Barcelos, petite localité du Moyen Rio Negro, Luis a intégré ce groupe,

³⁶¹ Je fais ici référence à tous les statuts, officiels ou non, qui impliquent d'avoir une responsabilité dans l'Église : prêcher, diriger un groupe de prière, un chœur ou une étude biblique, recueillir la dîme et gérer la comptabilité, organiser des activités, etc.

³⁶² Comme leur nom l'indique, ces Églises baptistes sont caractérisées par l'absence d'un pouvoir centralisé ou d'une structure hiérarchique entre les différents temples, c'est-à-dire qu'elles n'ont pas de siège. Elles forment un réseau d'Églises administrées au niveau local, capables de se réunir autour d'un projet commun mais conservant chacune leur autonomie.

bien que je ne sache s'il l'a fait avant ou après s'être fixé à São Gabriel. Selon lui, lorsqu'il est arrivé dans la capitale du Haut Rio Negro et a tenté d'y fonder une congrégation, l'Église Baptiste de la Bible, sise dans le centre-ville, aurait entravé ses démarches, voyant d'un mauvais œil ces nouveaux baptistes qui empiétaient sur sa zone d'influence. Toujours est-il qu'en 1997, le groupe de pasteurs baptistes décidés à fonder un institut biblique s'est rendu à Manaus à un Congrès des Églises Baptistes Indépendantes où il a présenté son projet et, semble-t-il, obtenu des financements pour le réaliser. En 1998, les évangélistes ont acheté un terrain à São Gabriel et l'Institut Biblique Baptiste a été inauguré le 20 septembre 1999.

Il accueille aujourd'hui une dizaine d'élèves ayant entre 16 et 30 ans, originaires pour la plupart de communautés rurales, plus particulièrement du haut cours du Rio Negro et du bas Içana. Il entretiendrait d'ailleurs des sortes de filiales dans l'Içana, qui n'ont pas nécessairement de locaux mais seraient incarnées par la présence d'évangélistes indigènes rattachés à l'institut.

À São Gabriel, la formation proposée par l'Institut Biblique Baptiste se déroule en six étapes de quatre mois. Les cours sont dispensés de 7h à 12h et l'après-midi, les élèves doivent réaliser des travaux d'entretien pendant environ 3h. Hormis une petite contribution mensuelle de 30 *reais* (« pour l'électricité », selon José), le cursus n'est pas payant, même pour les internes. Le pasteur Luis affirme que l'Institut reçoit des financements d'Églises Baptistes Indépendantes américaines mais se plaint que cette aide est insuffisante et envisageait, lorsque je l'ai rencontré, de demander une contribution plus importante aux familles des élèves, sous peine de ne pouvoir poursuivre ses activités. Il semble être aujourd'hui le dernier représentant du groupe fondateur et hésite parfois à abandonner le projet, faute d'argent. Sa femme et lui passent d'ailleurs beaucoup de temps à la *roça* car l'Institut ne leur permet pas de subvenir entièrement à leurs besoins.

Sa lassitude à l'égard des problèmes budgétaires contraste cependant avec la véhémence et l'enthousiasme qu'il manifeste lorsqu'on l'interroge sur les objectifs et les spécificités de la formation qu'il propose. Comme il n'était pas à l'aise avec l'idée que je l'enregistre pendant mon enquête, j'ai pris des notes le jour où il m'a expliqué la vocation de l'Institut, tâche simplifiée par la rigueur de son exposé en quatre points. Selon lui, l'Institut Biblique Baptiste a en effet quatre objectifs clairement définis :

Il vise tout d'abord à former des leaders religieux s'inscrivant dans l'orientation doctrinale promue par les premiers missionnaires ayant œuvré dans la région. Pour le pasteur Luis, il s'agit d'une « ligne baptiste » ou « fondamentaliste ». Les missionnaires de *Novas Tribos* que j'avais rencontrés parlaient eux aussi de doctrine « fondamentaliste ». Les contours de cette

orientation doctrinale « originelle » portée les pionniers de l'évangélisme demeurent flous dans le discours des dirigeants des Églises. Comme nous le verrons plus loin, il s'agit surtout pour eux de se positionner face aux Églises les plus récentes, notamment les pentecôtistes, en faisant valoir leur ancienneté. Selon Luis, Sophie Muller et les indiens qu'elle a convertis faisaient ainsi partie d'un courant « baptiste ». Puis « de nombreuses croyances, des Églises de toutes sortes » se sont implantées dans la région et, déplore-t-il, « le peuple non préparé a commencé à adhérer à n'importe laquelle ». Il faut donc selon lui « conscientiser les futurs leaders des différences de croyances, d'un point de vue doctrinal » et préserver une sorte d'évangélisme régional primordial.

Le second but de l'Institut consiste à lutter contre le « syncrétisme », « les choses occultes » et « les erreurs qui existent parmi les *crentes* de la région ». Le pasteur fait ici référence aux pratiques relevant de la *pajelança*, auxquelles il s'oppose formellement. Donnant l'exemple de plantes utilisées rituellement pour attirer le gibier ou pour apaiser la colère d'un ennemi, il expliquait que « si une personne utilise ces choses, elle a foi en ces choses et non plus en Dieu »³⁶³. Il ajoutait « le peuple pense qu'il est *crente* mais il a recours à la magie³⁶⁴ ».

En troisième lieu, Luis souhaite « combattre le paternalisme » car, affirmait-il, « notre peuple s'est habitué à recevoir, à se voir attribuer [des choses] et jamais à faire, à aider. [...] Nous ne voulons pas que notre peuple soit dépendant ». Il évoquait alors les habitants des villages, qui lorsqu'ils reçoivent la visite d'un prêtre ou d'un anthropologue, pensent d'abord aux bénéfices qu'ils vont pouvoir en tirer et s'en remettent entièrement à leurs hôtes, au point d'être désespérés quand ceux-ci quittent les lieux. « Nous voulons être indépendants et ne rien attendre des autres [...], sortir du paternalisme », dit Luis. Pour lui, concrètement, l'objectif sera atteint quand « non seulement nous aurons de quoi manger, mais aussi de quoi vendre et de quoi donner aux nécessiteux ».

Enfin, la quatrième raison d'être de l'Institut Biblique Baptiste, qui rejoint la première, serait « la lutte contre l'œcuménisme ». Le pasteur Luis rejette les doctrines des autres Églises, y compris celle de la Baptiste à São Gabriel, car ses dirigeants adhèrent selon lui au « système charismatique » et les cultes y sont trop mouvementés à son goût : il juge exagéré de frapper dans ses mains et de se balancer sur des rythmes enlevés pour louer Dieu. Il prétend que ses confrères ne l'apprécient pas à cause de ses points de vue tranchés. En pratique, il entretient pourtant des liens cordiaux avec eux. Je l'ai en effet déjà vu prêcher dans des manifestations

³⁶³ Le pasteur distingue un usage des plantes purement « médical », auquel il est favorable, d'un usage « magique », lié à des croyances non-chrétiennes, qu'il rejette.

³⁶⁴ « *feitiçaria* ».

religieuses organisées par d'autres Églises que la sienne. Il concède lui-même que ses convictions n'interfèrent pas dans ses rapports avec les autres évangélistes : « Dans la rue, nous sommes amis, s'ils ont besoin d'aide matérielle, je peux aider, n'importe qui. En revanche, dans la doctrine, non ». D'après lui, seuls ceux qui se conforment à la doctrine qu'il suit gagneront le salut, mais pour ne pas se disputer avec ses pairs, il évite de débattre de ces questions.

Les deux autres dénominations évangéliques indigènes de São Gabriel ont été fondées par des Baniwa qui se déclarent « nés dans l'Évangile », c'est-à-dire nés de parents déjà *crentes*.

L'Église Évangélique Indigène

L'Église Évangélique Indigène a été créée sous l'impulsion du pasteur Silvério, un homme d'une soixantaine d'années dont les parents et les grands-parents, Coripaco et Baniwa originaires de Colombie et du Venezuela, ont connu personnellement Sophie Muller. Ses parents ont adopté la foi évangélique en côtoyant la missionnaire, qu'ils accompagnaient dans ses déplacements en pirogue. Dans la communauté du Haut Içana où il a résidé jusqu'en 1994, Nazaré, Silvério a occupé les fonctions de *capitão*, diacre et instituteur. Il s'est ensuite installé dans un village proche de São Gabriel, Cabarí, où il a été consacré pasteur lors d'une Conférence. Voici comment il retrace son parcours :

« La communauté [de Nazaré] a grandi, chaque année le nombre de personnes augmentait jusqu'à ce qu'arrive un temps où il y a eu des élèves et une école [...]. Je suis devenu *capitão* de la communauté. [...] En ce temps on ne changeait pas de *capitão* très rapidement. Je suis resté *capitão* douze ans. Douze ans comme *capitão* ! C'est beaucoup de temps, je connais bien le travail. À cette époque les maires commençaient à exister, à passer dans les communautés, alors progressivement nous commençons à connaître la culture des blancs.

[...]

Je suis venu ici en ville en 94, je suis venu habiter dans la communauté de Cabarí, C'est près d'ici, tout près, à quinze ou vingt minutes de *voadeira*.

[...]

J'ai travaillé à peu près deux, trois ans comme professeur [à Nazaré], à l'époque où il n'y avait pas beaucoup de professeurs diplômés comme maintenant, qui suivent une formation. À cette époque, ils choisissaient la personne qui avait le plus de connaissances. On pouvait alors être professeur de la communauté, ce que j'ai fait pendant trois, quatre ans, pour le gouvernement.

[...]

Pour devenir pasteur, c'est la communauté elle-même qui m'a choisi. D'abord, j'ai passé environ quinze, seize ans comme diacre de l'église. À cette époque j'étais *capitão* et diacre de l'église. J'aidais beaucoup, la communauté voit qui est le plus intéressé à travailler, qui sait mieux organiser, aussi bien dans l'Évangile que dans le travail, alors j'étais *capitão* et diacre à la fois. C'est de la même manière que j'ai été choisi, que les pasteurs [sont choisis]. [...] Alors j'ai été

consacré à Cabarí au cours d'une grande réunion qui s'appelle une Conférence. C'était en 2000, 2002. Je suis devenu pasteur de l'église. »

Silvério semble avoir accédé au statut de pasteur moins par vocation que grâce à son étoffe de leader. Ses connaissances, mais surtout son implication dans les activités communautaires et sa capacité d'organisation lui valent d'être désigné pour assumer plusieurs rôles de premier plan dans son village d'origine. Il cumule ainsi des responsabilités religieuses, politiques et éducatives, pour l'exercice desquelles nulle formation spécifique n'est encore requise. Une fois à Cabarí, il est à nouveau « choisi » pour être pasteur grâce aux aptitudes qu'il a développées dans ses précédentes fonctions. Aspirait-il alors à être élevé à ce rang religieux ? Il ne l'indique pas, comme si seule la décision des membres de sa communauté comptait. Son récit de la fondation de l'Église Évangélique Indigène dénote en revanche une ambition plus personnelle :

« Ici [à São Gabriel], l'Église Évangélique Indigène [a été fondée] parce qu'il y a eu beaucoup d'églises des blancs, plusieurs noms, plusieurs dénominations : il y a la Baptiste, il y a l'Assemblée de Dieu, il y a la Presbytérienne, et il y en a d'autres encore, n'est-ce pas ? Alors j'ai pensé, c'est **moi**³⁶⁵ qui ai pensé, tu sais : 'je crois qu'il vaut mieux que nous cherchions à fonder une église, mais ce ne sera pas une dénomination. Sauf que pour l'identifier, nous devons mettre Église **Évangélique Indigène**', juste ça, ce n'est pas une dénomination, non. C'était en 2002, là-bas dans [le quartier] Tiago Montalvo. Mais pour le second [temple], comme je disais, il n'y a pas de terrain, pas d'endroit fixe où on pouvait construire la seconde église, il n'y en avait pas, [alors] nous avons seulement loué une maison. [...] Elle a maintenant un peu plus d'un an, cette seconde [église]. [Elle est davantage fréquentée par] des Baniwa, Coripaco et Baré [car] c'est plus facile de se comprendre, c'est juste ça. Mais il n'y a pas de vraie division [entre les deux Églises Évangéliques Indigènes], les Tukano peuvent venir, les Desana, n'importe quel indien. [...] Les blancs aussi. »

L'objectif est clair : face aux Églises des blancs plus ou moins rivales, il s'agissait pour Silvério de créer une structure indépendante, qui quoique ouverte à tous, serait dirigée par des indiens et destinée avant tout aux indiens. Cette entreprise novatrice a connu un certain succès puisqu'environ cinq ans après la fondation d'un premier temple, un second lieu de culte ouvre ses portes dans une petite maison louée par la congrégation. Lorsque je suis retournée sur le terrain deux ans plus tard, en 2010, celui-ci s'était mué en un temple imposant, sobre et robuste, qui n'avait rien à envier à ceux des Églises les plus florissantes de la ville.

³⁶⁵ C'est Silvério qui souligne les termes en gras.



Le temple le plus récent de l'Église Évangélique Indigène. Le nom de la dénomination n'a pas encore été affiché sur la façade car le bâtiment vient d'être achevé.



Le pasteur Silvério et deux de ses assistants posent, la Bible à la main, devant la porte du temple.

Les fidèles se répartissent dans ces deux lieux de culte en fonction de la proximité des temples, situés dans deux quartiers différents, mais surtout, de leur appartenance linguistique. Les indiens de la famille linguistique tukano fréquentent plutôt l'église la plus ancienne tandis que ceux qui parlent le baniwa, le coripaco et le nheengatu se regroupent dans la plus récente car « c'est plus facile de se comprendre ». De fait, si les sermons sont prononcés en portugais, les prières et les chants sont presque tous récités en langues indigènes. Dans le temple géré par Silvério, certains cantiques sont entonnés successivement en portugais, en nheengatu et en

baniwa ou coripaco. En 2008, dans l'autre église, la pratique d'une langue indigène était également encouragée à travers des cours d'orthographe tukano.

Comme le souligne le pasteur, l'Église Évangélique Indigène n'est pas une « dénomination », elle n'est affiliée à aucun courant évangélique. Ce choix s'explique par la volonté de Silvério de se démarquer des blancs, mais aussi de se tenir à l'écart de débats doctrinaux qu'il ne maîtrise pas. La multiplication des appellations évangéliques qui ont surgi après le passage de Sophie Muller semble en effet le laisser perplexe :

« Dans tout l'Icana, ce sont les Églises Biblique Unies. Il y a des Baptistes aussi, il y a des Baptistes qui apparaissent mais je ne sais pas si [Sophie Muller] était aussi baptiste, ça je ne comprends pas très bien tu sais, je ne sais pas si elle était aussi baptiste. »

Dénuée de toute affiliation à un réseau religieux préexistant, l'Église Évangélique Indigène n'est pas pour autant hermétique aux influences extérieures. J'y ai observé à plusieurs reprises des évangélistes issus d'autres dénominations y prêcher. L'un de ces cultes, mené par deux prédicateurs invités dont je n'ai pu, à l'époque, déterminer l'identité³⁶⁶, s'est terminé en séance thérapeutique proche des exorcismes habituellement pratiqués par les pentecôtistes. Les deux hommes ont appelé les malades de l'assistance à se rendre au premier rang, notamment une femme indienne qui avait des lésions sévères sur la peau afin de prier pour eux. Tandis que le pasteur Silvério et l'un des évangélistes déclamaient des « prières fortes »³⁶⁷, le second prêcheur imposait ses mains sur la tête des personnes souffrantes tout en tenant un discours exalté sur les « travaux de magie » supposément à l'origine de leurs maux. Il ponctuait son prêche par des impératifs – « sors ! sors ! » – adressés aux forces maléfiques logées dans le corps des malades. Ce procédé est normalement réservé aux cas de possession qui sont traités dans des dénominations telle que l'Église Universelle du Royaume de Dieu, qui a développé une nomenclature des « démons » et des méthodes énergiques pour les exorciser. Ce jour-là, c'est un mal indéterminé que le prêcheur s'efforçait d'extraire par ses injonctions.

En d'autres occasions, le pasteur Silvério invite des évangélistes venus d'autres régions du Brésil à prêcher. En 2010, il a reçu par exemple plusieurs couples de missionnaires originaires

³⁶⁶ L'un d'entre eux était un homme travaillant au journal local qui à ma connaissance ne se considère pas comme indien et ne dirige pas d'Église, mais prêche à l'occasion lorsqu'il est invité dans un temple. Je n'ai pu établir l'identité de l'autre évangéliste. Il prêchait dans un portugais fluide et semblait rompu à un type de prédication exalté privilégié dans les Églises pentecôtistes.

³⁶⁷ Prières réalisées les yeux clos, dans un état de concentration profonde, pour soulager des affections considérées comme graves. Elles n'ont pas de forme précise : c'est à chacun de trouver les mots qui conviennent pour s'adresser à Dieu et implorer son aide.

de différentes régions du Brésil, dont des représentants d'une Église presbytérienne du Minas Gerais qui l'avaient aidé à financer la construction de son second temple. Ceux-ci ont été conviés à participer aux différentes étapes du culte et l'un des hommes a fait un sermon dans un style conventionnel sur « la persévérance ».

Peu importe donc, pour le pasteur Silvério, les différences de doctrine, d'affiliation ou de style. Ce qui semble primordial pour lui c'est de pouvoir développer ses activités religieuses sans suivre de modèle particulier et d'être reconnu comme dirigeant évangélique au même titre que ses confrères non-indiens. À cet égard, son positionnement est moins affirmé que celui du pasteur Luis qui lui, défend une certaine orientation évangélique et remet explicitement en cause la domination (le « paternalisme ») que les indiens ont subi de la part des blancs.

La spécificité de l'Église Évangélique Indigène réside ainsi principalement dans l'usage des langues natives au cours des cultes et dans le parcours de son leader, qui est le premier Baniwa à officier comme pasteur à São Gabriel dans une Église qu'il a lui-même fondée.

L'Église Biblique Unie

L'Église Biblique Unie du pasteur Joãozinho est la dernière-née des dénominations évangéliques indigènes de la ville, et peut-être la plus récente des Églises urbaines. Elle a commencé à fonctionner en 2010 ou 2011 et lorsque je l'ai visitée, les cultes se déroulaient encore en plein air, sous un abri bâché.



Le pasteur Joãozinho prêche dans son Église Biblique Unie, qui vient d'ouvrir ses portes.



L'épouse du pasteur Joãozinho, Lília (au centre de l'image), conduit la lecture biblique d'un groupe de jeunes.

João, 36 ans, plus connu sous le nom de Joãozinho en raison de sa stature fluette et de ses manières discrètes est, avec sa femme Lília, l'un des informateurs des plus anciens de mon enquête. Il a vu le jour dans une des rares communautés évangéliques de l'Aiari, Canadá. À la mort de son père, quand il était enfant, sa mère l'a emmené vivre en Colombie, où il a passé plus de vingt ans. Bien que « né dans l'Évangile » à l'instar de Silvério, Joãozinho n'a pas toujours été fidèle aux principes évangéliques. Il mentionne que ce n'est que depuis son baptême, un moment où il est « né en tant que nouvelle créature », qu'il se comporte en véritable *crente* :

« [La parole de Dieu] a changé ma vie parce que j'aimais beaucoup boire de la *cachaça*, une boisson alcoolisée. Elle a beaucoup changé ma vie principalement pour ça, j'aimais fumer des cigarettes, et j'ai senti qu'elle a changé ma vie. Maintenant, grâce à Dieu, j'ai cessé de faire cela. »

« [Depuis] mon baptême, depuis 1995 jusqu'à maintenant, 2011, je ne pratique plus ce que je pratiquais avant. »

Lorsqu'il est retourné au Brésil en 2000, il s'est installé à São Gabriel puis a intégré l'Institut Biblique Baptiste, entre 2001 et 2006, avec l'ambition « d'entrer étudier la parole de Dieu et de porter le message de Dieu aux personnes qui ne le connaissent pas encore ». Au terme de sa formation, il a continué à fréquenter l'Église de l'Institut, tenue par le pasteur Luis, durant un an ou deux avant de fonder sa propre congrégation. Voici comment il explique sa démarche :

« **Joãozinho** : Mon idée est de fonder cette Église ici parce qu'il y a beaucoup de personnes, de familles, qui ne connaissent pas encore la parole de Dieu. [Il s'agit]

d'être plus près [de ces] familles, qui vivent avec la boisson alcoolique. Être plus près d'elles, c'est ça mon plan, de gagner des âmes. Jésus dit dans Matthieu 28, à partir de 19-20, 'allez et prêchez à toutes les créatures'³⁶⁸, alors notre plan est le suivant : porter le message aux gens.

Élise : Mais tu aurais pu porter le message en étant dans une autre Église et tu as voulu faire ta propre Église...

Joãozinho : Oui. C'est notre plan de fonder une Église ici à São Gabriel parce que nous avons d'autres frères des communautés indigènes qui, il y a longtemps, en 1947 environ... Une missionnaire, Sofia, est arrivée, une américaine. Elle a fondé de nombreuses Églises évangéliques indigènes dans les communautés, [alors] notre objectif est de fonder une Église ici, de la légaliser – comme dit la Bible, Romains chapitre 13, '[il faut] obéir à l'autorité du gouvernement humain et obéir aussi à l'autorité de Dieu'. Notre objectif est donc de fonder une Église, de la légaliser et de réunir les frères de l'intérieur³⁶⁹ comme membres de notre Église. »

Dans la première partie de cet extrait d'entretien, l'objectif de l'Église de Joãozinho apparaît en tous points conforme à celui de n'importe quelle autre dénomination évangélique. L'expression stéréotypée de l'idéal de vie du *crente* (que l'on retrouve également dans les commentaires de Joãozinho sur son baptême et son entrée à l'Institut Biblique Baptiste) cède néanmoins la place à des aspirations plus spécifiques dans la seconde partie de l'extrait : il s'agit pour le pasteur de fonder une Église indigène semblable à celles créées par Sophie Muller, qui accueillerait en priorité les indiens issus des communautés rurales, et surtout, de rendre cette Église « légale ». Cette volonté d'obtenir un statut juridique pour son lieu de culte traduit chez Joãozinho un désir plus global, celui de faire reconnaître le mouvement évangélique indigène par les autorités religieuses non-indiennes. La suite de l'entretien nous éclaire en effet sur ce qui est en jeu dans l'obtention de documents officiels :

« Je suis triste depuis très longtemps, Élise, je vois beaucoup d'Américains, des pasteurs américains, étrangers, qui sont venus dans notre région, dans ma région, là où je suis né [...]. Les pasteurs blancs sont venus enseigner la parole de Dieu mais ils n'ont **pas**³⁷⁰ reconnu les pasteurs [indigènes] qui un jour allaient avoir besoin de documents et [avoir besoin] d'être reconnus comme pasteurs. Ils ont enseigné mais ne [nous] ont pas éduqués dans la parole de Dieu. [...] Ils n'ont pas formé de pasteurs, ils n'ont pas donné de titre de pasteur, ils n'ont pas donné de titre de diacre, ils n'ont pas donné de titre de professeur. C'est pourquoi notre préoccupation est de fonder cette Église, de la légaliser et à l'avenir, de former des pasteurs pour qu'ils puissent avoir le **titre** de pasteur car [...] nous avons de plus

³⁶⁸ Le passage biblique complet auquel Joãozinho fait référence (Matthieu 28 : 19-20) est le suivant « Allez, faites de toutes les nations des disciples, les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, et enseignez-leur à observer tout ce que je vous ai prescrit. Et voici, je suis avec vous tous les jours, jusqu'à la fin du monde ». Un verset de l'Évangile selon Marc (16:15) est plus proche de son énoncé : « Puis il leur dit : Allez par tout le monde, et prêchez la bonne nouvelle à toute la création ».

³⁶⁹ « *interior* » : en portugais le terme fait référence à l'intérieur des terres. Dans cet extrait d'entretien, il désigne plus spécifiquement la zone rurale et les villages indiens.

³⁷⁰ C'est Joãozinho qui insiste sur les termes en gras.

en plus besoin de documents. [...] Alors ça ne peut pas se passer comme ça, je suis triste parce que beaucoup de pasteurs étrangers ou de pasteurs brésiliens sont venus, mais ils ont juste enseigné la Bible, sans penser au futur. »

Joãozinho regrette amèrement que les blancs qui ont parcouru les communautés en prodiguant des enseignements religieux ou profanes n'aient pas accordé à leurs disciples indiens un statut équivalent au leur. Plus précisément, il leur reproche de ne pas leur avoir délivré de preuve matérielle des compétences acquises à travers leurs enseignements. Faute de « titre », de « documents », les indiens les plus instruits ne peuvent accéder aux statuts de « pasteur », « diacre » ou « professeur » dont les blancs se prévalent. Dans les communautés, des titres ont pourtant été attribués aux autorités évangéliques, par les missionnaires puis par les indiens eux-mêmes, comme cela a été le cas pour le pasteur Silvério, mais ces titres n'ont pas la même valeur en ville. Selon les critères des Églises non-indiennes en vigueur à São Gabriel, un pasteur doit avoir suivi une formation spécialisée de plusieurs années, de préférence à Manaus ou dans une autre grande ville, et avoir été consacré par des dignitaires religieux expérimentés. Dans cette perspective, on comprend mieux pourquoi les indiens évangéliques, parmi lesquels certains sont analphabètes, peinent à accéder à cette fonction à São Gabriel. Joãozinho lui-même hésite à se faire appeler « pasteur » malgré sa formation à l'Institut Biblique Baptiste, il se considère davantage comme un « évangéliste ». Il tient également à préciser que l'équipe qu'il est en train de réunir pour diriger son Église n'est pas composée de « diacres » mais de « participants » ou de « frères » qui collaborent à son projet, car ceux-ci n'ont pas de qualification officielle.

La possession de documents attestant leur identité ou leurs compétences est une question très sensible pour les indiens car comme le souligne Joãozinho, ils sont de plus en plus confrontés à un système dans lequel d'innombrables interactions requièrent l'usage de pièces écrites : carte d'identité (« *cédula* »), carte de la FUNAI garantissant leur indianité, carnet de travail, titre de propriété et autres documents administratifs sont devenus indispensables pour évoluer sans heurts dans l'espace urbain et faire valoir ses droits³⁷¹.

Pour Joãozinho, il ne s'agit pas de remettre en cause ce système mais de s'y adapter afin de gagner la reconnaissance et le « respect » de tous. Le respect est en effet être une composante primordiale du sens que sa femme et lui donnent à leur appartenance évangélique :

« **Élise** : Que vous apporte la parole de Dieu ?

³⁷¹ Comme le montre Allard à partir d'une étude de cas chez les Warao du delta de l'Orénoque (Venezuela), l'usage de documents administratifs dans le cadre des rapports entre indiens et non-indiens suscite souvent chez les premiers un mélange d'espoir et d'anxiété lié au caractère performatif des productions écrites, qui représentent des instruments de pouvoir historiquement maniés par les agents politiques non-indigènes (2012).

Joãozinho : La parole de Dieu nous apporte beaucoup de choses : elle nous apporte la joie, la paix, on ne peut pas répondre à cela car il y a beaucoup de choses. Principalement la joie, la paix au sein du foyer, la paix avec les frères, avec certaines familles, avec les voisins.

Lília : le respect.

Joãozinho : Oui, le respect, ça fait beaucoup de choses à expliquer. [...]

Lília : La bénédiction

Joãozinho : La bénédiction, on reçoit beaucoup de bénédictions. [...] La qualité d'un bon *crente*, pour revenir au terme de 'respect', est d'être respecté dans toutes les nations, dans le monde entier, où que l'on aille. »

En implantant une Église Biblique Unie à São Gabriel, Joãozinho espère valoriser les connaissances et les compétences des indiens en matière de religion afin de leur permettre d'accéder aux plus hautes fonctions de la hiérarchie évangélique et, de façon plus générale, d'acquérir une position « respectable » au sein de la société locale, voire à l'extérieur.

Les cultes de son Église, qui se déroulent en portugais et en baniwa, réunissent pour l'heure une trentaine de fidèles. Souhaitant perpétuer la coutume de l'Içana des Saintes Cènes, il a tissé des liens avec trois autres congrégations évangéliques Baniwa et Coripaco, auxquelles il se joint environ une fois par mois, avec les membres de son temple, pour célébrer l'eucharistie. Curieusement, il n'a pas choisi de mettre en place ce système avec l'Église du pasteur Silvério. D'après lui, comme il y a « beaucoup de monde en ville », chacun « travaille » de son côté, mais il assure qu'il n'y a aucune « inimitié » entre eux. L'Église de Joãozinho ne possédant pas encore les infrastructures nécessaires pour accueillir une Sainte Cène, l'évènement est organisé dans les locaux des autres congrégations, situés dans des communautés périurbaines. Il a lieu alternativement à Yamado et Céware, deux hameaux contigus rattachés à une Congrégation Baptiste, et à Areal, un village dont les habitants adhèrent eux aussi à une Église Biblique Unie (cf. *infra*). Joãozinho projette de construire un lieu d'hébergement près de son temple pour pouvoir recevoir à son tour les participants de la Sainte Cène ainsi que les visiteurs occasionnels venus de l'amont. Contrairement aux autres institutions évangéliques urbaines, y compris celles du pasteur Luis et du pasteur Silvério, son Église ne dispose d'aucun financement extérieur, son budget est uniquement alimenté par les maigres dons des fidèles. Joãozinho n'en est que plus fier de ses acquisitions matérielles – un terrain, un abri, un microphone, des enceintes, une guitare et des bancs – qu'il considère comme des « bénédictions ».

Au sein de sa congrégation, Joãozinho met l'accent sur l'union et l'entraide. Il a d'ailleurs sélectionné un passage biblique emblématique pour son Église :

« Nous avons un verset biblique, dans Corinthiens 1, chapitre 1, verset 10, qui dit : ‘je vous exhorte mes frères, par le nom de notre Seigneur Jésus Christ, à ne point avoir de division entre vous, mais à être entièrement unis dans un même esprit et dans un même sentiment.’ C’est un verset clé de notre Église. »

N’étant pas favorable à l’exclusion des membres « déviés », il a recours à une méthode « disciplinaire » qui passe par des sanctions légères, des conseils et un accompagnement de la personne concernée :

« Nous avons élaboré un statut au sein de notre congrégation parce que nous avons une loi qui fait partie de la parole de Dieu. Quand un jeune, une personne dévie, par exemple en retournant dans le monde [...], [en s’adonnant] à la boisson, en faisant le mal, nous la baptisons au sein de notre Église, et si ce jeune dévie à nouveau, nous le prenons à part et le conseillons à travers la Bible. Nous l’accompagnons. Nous avons une règle ici dans notre Église : discipliner une personne [dure] six mois. Cela ne veut pas dire que nous allons la rejeter hors de la congrégation. Non, nous la disciplinons. Nous ne la laissons pas partager³⁷², elle ne peut pas faire de lecture, ni participer à la cène du Seigneur. [...] Elle ne peut pas aller au pupitre pour réciter la parole de Dieu. »

Cette manière de prendre en charge les personnes qui s’écartent de la norme évangélique en les « disciplinant » est perçue comme propre aux congrégations indigènes³⁷³. Comme nous le verrons plus loin, la démarche consistant à « discipliner » les *desviados* prend ses racines dans une forme de contrôle social commune à plusieurs peuples du Haut Rio Negro qui s’est d’autant mieux maintenue chez les indiens évangéliques qu’elle s’accordait avec la morale et les règles de comportement promues par Sophie Muller.

D’un point de vue « formel », c’est-à-dire sous l’angle de l’architecture des temples, du calendrier religieux, de l’organisation des cultes et des enseignements ou encore des tenues vestimentaires portées par les officiants, les trois dénominations évangéliques indigènes de São Gabriel ne se différencient pas des Églises des blancs. Les discours de leurs dirigeants laissent en revanche transparaître, comme nous pouvons le voir, une volonté de se démarquer des Églises non-indiennes, de diverses manières, notamment en promouvant la formation d’une hiérarchie religieuse indigène. Dans la section suivante, nous reviendrons sur les différentes formes d’engagement religieux des indiens *crentes* de São Gabriel – qu’ils soient membres d’Églises tenues par des blancs ou d’Églises indigènes – pour essayer de déterminer

³⁷² Témoigner, prendre la parole publiquement dans l’Église.

³⁷³ Il semble qu’elle existe pourtant dans certaines Églises tenues par des blancs (Boyer, 2008 : 104), mais les *crentes* indiens l’associent fortement aux valeurs indigènes.

plus précisément quelles sont leurs spécificités par rapport aux formes d'adhésion à l'évangélisme des autres citadins.

Être évangélique à São Gabriel : des enjeux spécifiquement baniwa ?

Les Baniwa qui ont migré à São Gabriel à partir des années 1990 n'ont pas refusé les invitations des pasteurs blancs qui les conviaient à se joindre à leur congrégation. Beaucoup d'entre eux ont choisi de fréquenter une des Églises urbaines tenues par des non-indiens, voire d'en tester plusieurs.

Sous divers aspects, cette première forme d'engagement religieux s'apparente aux modes d'adhésion à l'évangélisme de nombreuses populations latino-américaines issues de milieux ruraux et défavorisés qui, grâce à leur affiliation à une Église, retrouvent en ville des lieux de convivialité et des structures d'entraide. Nous pouvons citer à titre d'exemple le cas des Églises pentecôtistes de la ville de Guatemala qui se développent principalement parmi des populations paupérisées venues des zones rurales. Sylvie Pédrón-Colombani, qui a étudié ces groupements religieux dans les années 1990, montre que leur succès repose en grande partie sur leur capacité à reconstruire des « communautés »³⁷⁴ dans un contexte urbain caractérisé par « une atomisation croissante des rapports sociaux, un appauvrissement des communications interpersonnelles et par l'absence de formes stables d'association reposant sur le travail, les loisirs ou d'autres intérêts communs. » (1996 : note de bas de page n°15). Ces Églises qui, pour les plus prospères, disposent d'orphelinats, d'écoles, de cliniques médicales et dentaires ainsi que d'installations sportives et de lieux de détente pour les familles, offrent de nombreuses prestations sociales, éducatives et sanitaires que l'État guatémalteque n'est pas en mesure de fournir et favorisent l'insertion professionnelle (*idem* : 301-301). Pour les habitants indigènes de São Gabriel comme pour les « *creyentes* »³⁷⁵ de la Ciudad de Guatemala, l'un des enjeux de l'adhésion aux Églises évangéliques de la ville est clairement celui de l'inclusion sociale et de « l'accès à toute une série de services, d'instruments et de savoirs fortement désirés et faisant cruellement défaut. » (*idem* : 301). Dans la mesure où les trois dénominations évangéliques tenues par des indiens se présentent comme des lieux de sociabilité similaires aux Églises des blancs (elles proposent des cultes réguliers, des activités pédagogiques et récréatives en petits groupes et œuvrent à l'insertion

³⁷⁴ L'auteure fait référence à des communautés religieuses qui peuvent être qualifiées de sectes, au sens wébérien du terme. Elle les distingue des « communautés rurales » auxquelles elles se substituent et dans lesquelles « les habitants sont liés par une même appartenance ethnique, des attaches familiales, des conditions de vie et de travail souvent équivalentes, une solidarité professionnelle ou de voisinage. » (1996, note de bas de page n°15).

³⁷⁵ « Croyant » en espagnol, équivalent de « *crente* ».

des « frères de l'intérieur »), cette interprétation vaut aussi pour les fidèles de ces Églises indigènes.

Les modalités de formation des deux Églises baniwa et de l'Institut Biblique Yenga Opakawa relèvent également d'un mécanisme d'expansion propre à l'univers évangélique, qui se répand « de façon décentralisée, informelle et continue » par fragmentation ou « scissions successives » (Boyer, 2008 : 38, 171-172), plus que d'une politique concertée d'implantation du système religieux de l'Içana en ville. En effet, bien que les dirigeants des trois Églises indigènes urbaines se connaissent et se fréquentent occasionnellement, ils n'ont pas conjugué leurs efforts pour créer un unique réseau urbain d'Églises Bibliques Unies. Seul le pasteur Joãozinho a baptisé son temple du nom de la dénomination héritée de Sophie Muller. Le pasteur Silvério revendique la création d'une Église a-dénominationnelle pour se démarquer des institutions des blancs mais ici encore, cette démarche n'a rien d'original chez les évangéliques. Ceux-ci inventent couramment de nouveaux noms d'Églises (Boyer, 2008 : 29-30), une initiative censée refléter leur volonté de se tenir à l'écart des querelles de chapelle et de se soumettre exclusivement à l'autorité divine. Ce faisant, ils contribuent à la division du champ évangélique qu'ils cherchaient à éviter. Rappelons par exemple le cas de l'IBARNE : en théorie, l'Institut est « interdénominationnel », c'est-à-dire ouvert aux *crentes* de toutes obédiences, mais en pratique, il s'oppose aux dénominations brésiliennes les plus récentes, d'orientation pentecôtiste.

Les Baniwa et les autres indiens *crentes* de São Gabriel ne feraient-ils donc que reproduire des dynamiques religieuses extrêmement répandues au sein des mouvements évangéliques urbains ?

Dans les Églises des blancs, ils se plient aux usages des non-indiens mais modifient, par leur participation, parfois par leur simple présence, certains aspects des cultes. Comme nous l'avons vu, les multiples facettes du malheur, que les pasteurs ne cessent d'invoquer pour valoriser, par contraste, les bénédictions divines, acquièrent des traits légèrement différents face à un public majoritairement indigène : l'alcoolisme n'est plus ce mal qui ruine la vie des gens toutes classes sociales confondues mais un trouble qui affecte en priorité les indiens et qui dégénère plus facilement qu'ailleurs en accidents ; les drogues ne sont plus uniquement des stupéfiants illicites, mais aussi les produits psychoactifs utilisés par les *pajés* ; le suicide n'est plus un acte extrême et isolé mais un drame récurrent qui affecte les jeunes indiens, etc. De la même manière, en se montrant peu enclins aux transports émotionnels, les participants indiens ont tendance à tempérer l'exaltation des pasteurs, qui gesticulent et s'emportent moins

que dans d'autres régions du Brésil³⁷⁶. Dans certaines Églises, les dirigeants blancs vont même jusqu'à intégrer avec parcimonie – comme à l'IBARNE – quelques éléments culturels indigènes à leurs offices, comme des cantiques en nheengatu ou des corbeilles d'*arumã* tressé pour collecter la dîme.

Dans les Églises tenues par des blancs, la participation indigène infléchit ainsi certains aspects des discours et des pratiques des dirigeants non-indiens. Cependant, ces modifications sont minimales puisque les *crentes* indiens sont voués dans ces institutions à occuper le rang subalterne de fidèles ou, au mieux – pour certains évangélistes sortis d'un Institut Biblique, par exemple – un second rôle, tel que celui d'assistant du pasteur.

L'apparition de l'Institut Yenga Opakawa et de deux Églises dirigées par des Baniwa à São Gabriel est en train de changer cette configuration. Pour l'heure, ces dénominations ne sont pas porteuses d'un projet de réforme radicale du champ évangélique local, mais plusieurs éléments suggèrent qu'elles pourraient remodeler en profondeur la scène évangélique urbaine. Tout d'abord, elles sont résolument tournées vers les zones rurale et périurbaine, alors que les Églises des blancs, bien qu'elles cherchent à se développer tous azimuts, sont surtout concentrées dans le centre-ville de São Gabriel et les quartiers les plus anciens. À l'exception de l'IBARNE, qui cible les jeunes des communautés rurales, ces dernières accueillent une forte proportion de fidèles établis en ville depuis plus d'une génération, de migrants venus d'autres régions du Brésil et de militaires. À l'inverse, les trois dénominations indigènes sont situées dans des quartiers récents³⁷⁷ et recrutent leurs adeptes essentiellement parmi les familles indiennes nouvellement établies à São Gabriel, venues de communautés périurbaines ou « de l'intérieur ».

Ensuite, bien que l'Église Indigène du pasteur Silvério se révèle ouverte à certaines pratiques pentecôtistes, toutes trois promeuvent la « ligne » doctrinale des premiers missionnaires qui ont œuvré dans le *município*. Leurs dirigeants conçoivent cette orientation, que le pasteur Luis qualifie de « fondamentaliste », comme plus proche des principes bibliques et moralement plus stricte que celles de la plupart des Églises des blancs.

En troisième lieu, sans être hostiles aux pasteurs blancs, Luis, Silvério et Joãozinho souhaitent s'émanciper de leur tutelle et engager des rapports horizontaux avec eux. Ils ne veulent plus

³⁷⁶ Le cas du pasteur Jhones est exceptionnel : lorsque j'ai assisté à sa séance de « *descarrego* » à l'IURD, il n'officiait à São Gabriel que depuis un mois. Depuis, l'impassibilité de ses adeptes face à son style exubérant a probablement découragé ses vellétés de pratiquer des exorcismes à grands renforts de cris et de musique dramatique.

³⁷⁷ La localisation de ces dénominations reflète leur ordre d'implantation : L'Institut Biblique Yenga Opakawa et l'Église Évangélique Indigène sont situés dans le quartier d'Areial, qui a commencé à se développer dans les années 1990 et l'Église Biblique Unie du pasteur Joãozinho se trouve dans le quartier de São Gabriel le plus récent, Miguel Quirino.

d'une hiérarchie religieuse qui malgré l'accession de certains indiens à des postes intermédiaires, reste chapeautée par des autorités blanches. Ils ont donc entrepris de former eux-mêmes la prochaine génération de leaders évangéliques indiens et cherchent à faire reconnaître officiellement leur statut de pasteur ou d'évangéliste.

Xavier a observé la même quête de reconnaissance statutaire chez les Coripaco du Haut Içana. Une anecdote narrée par un *ancião*, qu'il rapporte dans sa thèse, rend bien compte du sentiment qui est à la source de cette attente :

« Une fois, je suis allé à une réunion de pasteurs à Manaus, et ils m'ont demandé d'où je venais. J'ai répondu que j'étais un *ancião* des Églises Bibliques Unies, du Haut Içana, et tous se sont moqués de moi parce qu'ils ne connaissaient pas cette église. Ensuite je me suis rendu compte que tous, là-bas, possédaient une carte³⁷⁸ de pasteur, il n'y avait que moi qui n'avais rien pour prouver que j'étais *ancião* de l'église. Je me suis senti très honteux ce jour-là. » (Un *ancião* du Haut Içana, *apud* Xavier, 2013 : 418)

La non-reconnaissance de leurs qualifications en tant que leaders évangéliques par les pasteurs blancs des villes représente une humiliation à laquelle les prédicateurs indiens ne veulent plus être confrontés. Les propos de cet *ancião* s'accordent avec ceux de Joãozinho, qui regrettait que les premiers missionnaires blancs n'aient pas donné de « titres » aux évangélistes indigènes qu'ils avaient formés. Tous deux font également écho à un témoignage plus ancien d'André Baniwa, qui se plaignait en 1998 que :

« 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. [...] On finit même par se demander pourquoi ils ne l'ont pas fait. » (André Baniwa, *apud* Boyer, 2001 : 93).

Cette dernière phrase contient une critique implicite qui pourrait constituer l'un des moteurs de la création des dénominations évangéliques indigènes de São Gabriel : non seulement les évangélistes blancs n'ont pas dispensé aux indiens de formation susceptible de leur conférer un titre de pasteur, mais ils ont peut-être délibérément freiné l'émergence d'une élite religieuse indigène.

Pour contourner cet obstacle – réel ou supposé – et cesser d'être disqualifiés alors qu'ils ont acquis dans leurs communautés d'origine un bagage religieux conséquent, les leaders

³⁷⁸ « *Carteirinha* ». Le terme désigne les documents d'identité de petit format qui officialisent des statuts professionnels. Il existe ainsi au Brésil des *carteirinhas* d'étudiants, de professeurs, d'artisans, de pêcheurs, etc. émises par l'État. Les cartes de pasteurs, elles, sont délivrées par les Églises ou les Instituts Bibliques si bien qu'elles n'ont pas de valeur légale. Comme le montre l'anecdote présentée ci-dessus, elles possèdent en revanche une forte valeur symbolique et fonctionnent comme un signe de reconnaissance pour certaines catégories de pasteurs.

évangéliques indigènes de São Gabriel s'efforcent de devenir plus visibles sur la scène locale et de créer les conditions de la reconnaissance officielle de leur Église et de leur statut. Ce processus passe par la recherche de financements, l'acquisition d'un terrain, l'édification de temples et d'autres locaux en ville, l'achat de matériel, l'accomplissement de démarches administratives, la gestion d'une comptabilité, l'abandon du titre d'*ancião*, non reconnu en-dehors de l'Içana, au profit de celui de pasteur ou d'évangéliste, ainsi que par la transmission des compétences pratiques et bureaucratiques acquises au cours de ces démarches à certains de leurs fidèles. En un mot, elle passe par l'institutionnalisation de leurs dénominations.

Selon Xavier, dans le Haut Içana, les Coripaco commencent eux aussi à songer à des formes d'institutionnalisation de leur Église. L'anthropologue brésilien relate que durant son enquête, ils lui demandaient constamment des informations sur les mesures légales à prendre pour la rendre officielle aux yeux de l'État et des lois brésiliennes (2013 : 418). Les trois pasteurs de São Gabriel ont cet avantage sur les *anciãos* Coripaco du Haut Içana qu'ils peuvent s'informer à ce sujet plus facilement en consultant les services administratifs municipaux ou en bénéficiant de l'expérience de certains collègues. En effet, ils ont beau vouloir fonder des congrégations indiennes, tous trois continuent à entretenir des relations avec des leaders religieux blancs. Plus précisément, ils ont tendance à tisser des liens avec des représentants d'Églises extérieures à la région, comme c'est le cas par exemple du pasteur Silvério, qui en 2010, avait accueilli plusieurs couples de missionnaires brésiliens non-amazoniens. C'est, semble-t-il, une façon de créer des alliances profitables, qui leur permettent de bénéficier de conseils et de financements, tout en préservant leur autonomie puisque ces évangélistes « étrangers », qui séjournent peu de temps à São Gabriel, ne représentent pas des concurrents directs.

L'institutionnalisation naissante des dénominations évangéliques indiennes à São Gabriel ne prend pas appui, en revanche, sur une collaboration entre les trois leaders évangéliques indiens et les acteurs du mouvement indigène. Les Baniwa *crentes* ne manquent pourtant pas au sein des organisations indiennes, notamment en la personne d'André Baniwa, mais ils ne prennent pas part au développement de ces dénominations. Cela s'explique en partie par le fait que la FOIRN et les Organisations de Base mènent des politiques avant tout en faveur des communautés rurales. La ville est un territoire qui ne relève pas directement de leur champ d'action. Nous verrons également plus loin que les leaders politiques *crentes* peuvent être envisagés comme des évangéliques « modérés », au sens où la promotion de l'évangélisme ne constitue pas une priorité pour eux.

Enfin, le dernier élément qui suggère que l'Institut Biblique Yenga Opakawa et les deux Églises baniwa de São Gabriel constituent l'embryon d'un mouvement évangélique indigène urbain est le fait qu'ils promeuvent l'organisation de Saintes Cènes et de Conférences, ces deux réunions religieuses qui, dans l'Içana, soudent les communautés *crentes* entre elles et leurs permettent de réaffirmer régulièrement leurs valeurs communes.

La réalisation de Saintes Cènes et de Conférences en milieu urbain pose des problèmes logistiques importants en termes d'accueil des participants et les rares Saintes Cènes qui ont lieu en ville se déroulent en petit comité. Il est pourtant possible d'assister aujourd'hui à ces grandes cérémonies en dehors de la zone de l'Içana. De fait, les familles baniwa et coripaco qui se sont implantées récemment dans la périphérie de São Gabriel ont refondé des communautés sur le modèle des villages évangéliques de leur région d'origine et se sont organisées entre elles pour recréer des réseaux de Saintes Cènes et de Conférences. Elles se sont dans le même temps associées à des Églises de la ville, dont les représentants sont conviés à prêcher ou à conduire des rituels. Comme nous l'avons vu, l'Église Biblique Unie est par exemple affiliée à un groupe, composé des communautés de Yamado et d'Areal et du hameau de Céware, qui organise ce type d'évènement dans la zone périurbaine. Le pasteur Joãozinho officie donc déjà dans des Saintes Cènes et à terme, sa petite Église urbaine recevra à son tour la cérémonie. De manière plus générale, Luis, Silvério et Joãozinho sont couramment invités dans des communautés de la périphérie de São Gabriel pour participer à des réunions évangéliques de moyenne et de grande envergure (Saintes Cènes, baptêmes, mariages, consécration de pasteurs, Conférences) dans lesquelles ils assument des fonctions liturgiques importantes. Du fait de la proximité de la ville, il est fréquent que des pasteurs blancs assistent à ces rassemblements, mais ils y occupent alors une place secondaire si bien que les rôles religieux tels qu'ils sont habituellement distribués en ville sont inversés.

Les Conférences et les autres cérémonies évangéliques qui se déroulent dans des communautés baniwa périurbaines jouent ainsi un rôle majeur à la fois pour lesdites communautés, qui y réaffirment leur attachement à des règles de vie et à des valeurs héritées de Sophie Muller, et pour les pasteurs indigènes de la ville, qui viennent s'y « produire » et renforcer leur légitimité en tant qu'officiants indigènes.

Nous allons donc poursuivre cette exploration des recompositions des pratiques évangéliques baniwa dans la zone urbaine en nous déplaçant à Yamado et à Areal, deux villages de la périphérie proche de São Gabriel dont les habitants organisent régulièrement de grandes réunions évangéliques.

Une présentation générale de ces deux communautés permettra tout d’abord de les situer dans le champ de l’organisation politique et religieuse des Baniwa. Nous verrons ensuite comment leurs habitants reproduisent le modèle évangélique de l’Içana en étudiant la façon dont ils mettent en œuvre, à travers leurs discours et leurs pratiques, les règles de vie religieuse au quotidien. Dans un troisième temps, nous décrirons des cérémonies évangéliques de moyenne envergure à Yamado en prêtant une attention soutenue à la hiérarchie religieuse qui est donnée à voir lors de ces célébrations. Enfin, nous analyserons en détail le déroulement d’une Conférence, un événement qui condense la plupart des aspects de l’évangélisme baniwa. Étudier tous les enjeux d’une telle manifestation dépasse le cadre de ce travail. Nous nous concentrerons donc sur les valeurs que cherchent à véhiculer leurs organisateurs ainsi que sur le rôle qu’elle joue dans la structuration d’un réseau évangélique urbain et périurbain.

Chapitre 6. Le champ évangélique périurbain : règles de vie et cérémonies religieuses

La fondation de Yamado et d’Areal est, comme celle de plusieurs autres communautés périurbaines dont les habitants sont Baniwa ou Coripaco, le résultat de migrations récentes. Toutes deux ont été créées dans les années 1990 sous l’impulsion de familles originaires de la région de l’Içana et possèdent – à peu près – le même nombre d’habitants : 65 à Yamado, 77 à Areal³⁷⁹. Toutes deux comptent, parmi ces habitants, une large majorité d’évangéliques. Leur économie repose essentiellement, dans les deux cas, sur la culture de *roças*. Enfin, toutes deux sont situées à moins d’une heure de São Gabriel en véhicule motorisé (canot à moteur pour Yamado, bus pour Areal).

Au-delà de ces points communs, les deux villages présentent un certain nombre de différences qui influent sur la position qu’ils occupent au sein de la formation sociale baniwa et sur les relations qu’ils entretiennent avec l’extérieur. Les principales sont la composition de leur population, majoritairement baniwa à Yamado et majoritairement coripaco à Areal ; leur localisation géographique, sur la rive droite du Rio Negro, en Terre Indigène, pour la première et le long de la route de Camanaus, à l’extérieur de la TI pour la seconde ; et l’Église que leurs habitants fréquentent, une chapelle affiliée à l’Église Baptiste à São Gabriel da Cachoeira dans le premier cas et une Église Biblique Unie, dans le deuxième. D’autres différences apparaîtront à travers la présentation plus détaillée, ci-dessous, de la trajectoire de leurs habitants.

³⁷⁹ Source : DSEI.

Place sociopolitique et religieuse de Yamado et d'Areal au sein du groupe baniwa

Yamado : la « base arrière » de Baniwa influents

Juchée sur la rive du Rio Negro opposée à São Gabriel, la communauté de Yamado est composée d'une dizaine de maisons de planches et de pisé. De la plage de la ville, on distingue la première mesure et la pente nue et escarpée qu'il faut gravir pour atteindre le terre-plein central, taches claires sur la berge boisée. Vingt minutes de canot à moteur suffisent pour traverser le fleuve et accoster à l'un des embarcadères du village, d'où partent des sentiers qui mènent aux habitations, dissimulées sous un couvert de palmiers.



Accès principal à la communauté de Yamado.

Les maisons sont disposées approximativement en rectangle, en alternance avec le centre communautaire, la chapelle évangélique et une structure de bois qui soutient une grande citerne d'eau potable. Comme dans de nombreuses communautés indigènes de la région, la place centrale est suffisamment grande pour servir de terrain de football le week-end.

Bien que les habitants se plaignent des difficultés à franchir les eaux du Rio Negro, particulièrement tumultueuses à la saison des pluies³⁸⁰, la localisation de Yamado est avantageuse. Les *roças* situées à l'arrière du village, parfois à quelques minutes de marche seulement, ne sont pas menacées par l'expansion urbaine puisqu'elles se trouvent sur la TI, l'accès direct au fleuve permet d'accomplir une série de tâches domestiques (lessive,

³⁸⁰ L'itinéraire le plus court pour rallier la communauté depuis São Gabriel consiste à traverser le Rio Negro dans sa largeur juste en dessous des dangereux rapides qui ont donné leur nom à la ville. Sûr par temps calme, ce trajet devient très périlleux lorsque le fleuve est haut, comme j'ai pu en faire l'expérience en rentrant une fois de nuit de Yamado. Surélevé de quelques centimètres seulement au-dessus du niveau du Rio Negro, le canot que nous partagions avec plusieurs personnes a commencé à prendre l'eau au milieu du fleuve. Le moindre geste brusque aurait pu le faire chavirer et seul l'auto-contrôle des passagers indiens, qui sont restés parfaitement immobiles, et du pilote, un homme expérimenté qui a stoïquement écopé tout en tenant la barre, nous ont permis d'éviter un naufrage.

vaisselle, baignade) dans des eaux salubres et la proximité de la ville rend possible des déplacements quotidiens pour aller vendre des produits sur le marché ou s'approvisionner dans les commerces.

Yamado a été créée dans la première moitié des années 1990 à l'initiative de familles baniwa ayant quitté l'Içana peu de temps auparavant. Ces familles, parmi lesquelles se trouvaient André Baniwa et sa femme Cláudia, sont originaires de Jandu-Cachoeira et Tucumã-Rupitá, deux villages voisins du Moyen Içana. Certains de leurs membres se sont d'abord établis en ville, chez des parents, et d'autres, sur un terrain bordant la route de Camanaus. Ces derniers ont été expulsés car le terrain appartenait à l'École Agrotechnique de São Gabriel. Ils se sont alors mis en quête d'un nouvel endroit où ils pourraient s'installer et ouvrir des abattis. Ils auraient obtenu d'un propriétaire terrien dont les fils n'envisageaient pas de reprendre les terres qu'il leur cède une partie de sa parcelle, avant que la zone ne passe sous le statut de TI en 1998. La plupart des membres du groupe ont alors commencé à planter du manioc et à construire des habitations, tandis que quelques-uns, comme André et Cláudia, sont restés en ville.

Selon Cláudia, Laureano, l'un des hommes les plus âgés de Yamado, aurait décidé de quitter son village d'origine, entraînant à sa suite le reste du groupe, pour deux raisons. La première est liée à la présence de missionnaires de *Novas Tribos* à Jandu-Cachoeira, le village en question. Ces missionnaires originaires « de l'extérieur, de la ville » avaient décidé d'implanter dans la communauté une école qui aurait permis aux enfants du village et des alentours de suivre des cours. Laureano et les membres de sa famille soutenaient ce projet mais d'autres habitants s'y seraient opposés et auraient manifesté leur désaccord en volant tous les biens de l'évangéliste qui était à la tête de l'entreprise. Ce missionnaire serait alors parti et le projet aurait avorté, au regret de Laureano. Suite à cet événement, le père de Laureano est décédé et ce dernier aurait alors préféré quitter le village pour s'installer en ville. Nous retrouvons ici des motifs très courants de migrations vers São Gabriel : un conflit communautaire et la mort d'un proche.

Lors de ma première enquête de terrain, en 2008, j'avais interviewé Irineu Rodrigues, le fils de Laureano au sujet de la fondation du village. Selon lui, son père a été le premier à construire sa maison, suivi de sa tante, Adelina³⁸¹. Puis d'autres personnes se sont progressivement agrégées à ce noyau. Irineu dénombrait 12 familles dans le village, parmi

³⁸¹ Selon une autre version, racontée par une femme, c'est Adelina, la sœur de Laureano, qui s'est installée la première sur le terrain, qu'elle a elle-même négocié, avant d'inviter son frère à la rejoindre. Cette Baniwa gouailleuse et sûre d'elle serait ainsi, aux yeux de certains, la « vraie cheffe » du village.

lesquelles 7 seulement y vivaient de façon permanente. Les habitants indiens du Haut Rio Negro sont, comme nous l'avons vu, extrêmement mobiles et possèdent souvent plusieurs lieux de résidence. Comme la communauté de Yamado ne dispose pas d'école, les enfants doivent se rendre en ville tous les jours. De ce fait, les familles dont au moins un membre, en général le père, a trouvé un emploi à São Gabriel, se sont empressées d'y construire une habitation. Irineu et d'autres partagent ainsi leur temps entre l'espace urbain, où ils passent la semaine à travailler et à s'occuper de leurs enfants, et la communauté, où ils séjournent le week-end pour entretenir leur *roça* et participer à des activités collectives, notamment à des cultes et des cérémonies évangéliques.

Les habitants de Yamado font partie des Baniwa qui, suite à leur migration vers la zone urbaine, se sont tournés dans un premier temps vers une Église tenue par des dirigeants blancs, la Baptiste à São Gabriel da Cachoeira. Cette dénomination, qui se trouve dans une rue reliant le centre-ville à la plage principale, était alors la plus proche du village situé, rappelons-le, en face de la plage. La présence des habitants de la communauté aux cultes requérant de nombreuses traversées, qui s'ajoutaient aux allées et venues quotidiennes, coûteuses en carburant, les dirigeants de la Baptiste ont convenu avec les Baniwa qu'il valait mieux qu'ils construisent leur propre église. Pour ériger leur temple, les habitants de Yamado ont reçu – comme le pasteur Silvério – une aide provenant d'une dénomination extérieure à la région. Selon Irineu, c'est un pasteur de São Paulo qui, intéressé par l'histoire de la conversion des indiens de l'Içana, leur a donné la somme de 500 *reais*, soit de quoi faire la toiture. Lorsque ce premier édifice a commencé à se dégrader, les habitants du village se sont cotisés, grâce au système des dons collectés lors des cultes, pour construire un nouveau bâtiment. Comme ils avaient entre temps continué à se rendre ponctuellement à la Baptiste à São Gabriel da Cachoeira, les membres de cette Église urbaine ont apporté leur contribution en donnant eux aussi de l'argent permettant d'acheter des tôles et du ciment. L'actuelle Église de Yamado, construite en 2005 environ, a donc pris le nom de « Congrégation Baptiste à Yamado ».

La fonction de leader religieux a initialement été assumée à tour de rôle par différents chefs de famille. Puis, en 2008 environ, un prédicateur officiel, Carlito, a été désigné. Cet homme d'une trentaine d'années, dont le père était Baré et dont la mère est une Baniwa de Jandu-Cachoeira, parle couramment nheengatu, baniwa et portugais. Après avoir suivi des études en ville, il est entré à l'Institut Biblique Baptiste du pasteur Luis en 1999 ou 2000. Il fait donc partie des premiers étudiants qui ont fréquenté ce lieu de formation tenu par un leader indigène. Sa trajectoire est marquée par son baptême, reçu avant de quitter l'Içana vers l'âge

de 14 ans, par sa formation à l'Institut Biblique Baptiste interrompue par une maladie grave qui l'a obligé à se faire soigner à Manaus, par son mariage, mais aussi par des retours à la vie « mondaine » :

« Après [mon séjour à Manaus], je suis resté en-dehors [des études religieuses] assez longtemps. J'ai recommencé à pratiquer de nouveau ce que le monde offre. »³⁸².

Après avoir repris et terminé ses études de théologie en 2007 auprès du pasteur Luis, il a été rappelé à Yamado par les leaders de la communauté, qui lui ont demandé de s'occuper de l'Église. En 2011, à l'issue d'une cérémonie dirigée par Silvério, il a été consacré « pasteur ». Depuis lors, il dit mener une vie « très bonne, bénie de Dieu », et veille au respect des règles évangéliques dans le village.

D'un point de vue politique, la communauté de Yamado se caractérise par un poste de *capitão* dont le titulaire change régulièrement et par ses liens avec le mouvement indigène. Fondateur du village, Laureano a assumé les premières années le rôle de *capitão* puis celui de leader de l'Église mais ces deux fonctions ont été au fil du temps attribuées à d'autres chefs de famille. La communauté compte parmi ses habitants non-permanents au moins trois grands leaders baniwa engagés dans le mouvement indigène : Bonifácio et André Baniwa, qui ont commencé comme présidents de l'OIBI avant d'occuper des postes de plus en plus élevés dans les organisations indiennes, et Irineu Rodrigues. Irineu a été dans un premier temps instituteur dans les communautés de l'Içana puis a travaillé au Secrétariat Municipal d'Éducation³⁸³. Entre 2009 et 2012, il a été l'un des directeurs de la FOIRN. Il a par ailleurs épousé une des sœurs d'André. La communauté est le lieu de résidence des parents de ces leaders ainsi que leur lieu de production agricole. Leurs épouses y cultivent des *roças* dont les récoltes en manioc et en fruits constituent la base de la nourriture qu'ils consomment dans leurs foyers urbains.

Le village de Yamado, composé d'une majorité de Baniwa (88%), parmi lesquels dominent des familles originaires du Moyen Içana qui sont à l'origine de la création de l'OIBI peut ainsi être envisagé comme une sorte de « base arrière » de puissants leaders qui ont occupé ou occupent aujourd'hui des fonctions élevées dans l'administration publique et les organisations indiennes. Pour ces leaders, il représente un lieu de production et de sociabilité semblable aux communautés de l'Içana, dans lesquelles la vie quotidienne est rythmée par les travaux

³⁸² Par « ce que le monde offre », il faut ici entendre ce qui est considéré comme un péché par les évangéliques : sortir dans des fêtes, avoir des relations extra-conjugales, boire, fumer, etc.

³⁸³ Organe en charge de la politique éducative du *município*. Il dépend du Ministère de l'Éducation.

agricoles, les réunions dans le centre communautaire et les cultes dans la chapelle. Ses habitants « permanents » le considèrent quant à eux tantôt comme un « tremplin » pour suivre la voie des familles établies en ville, tantôt comme un lieu de résidence pérenne pourvu de divers avantages. Les opinions à ce sujet sont rarement tranchées, la plupart des habitants concevant les deux types d'espace (urbain et périurbain) comme complémentaires.

Le mode d'engagement religieux des membres de la communauté est par ailleurs représentatif des rapports ambivalents que les Baniwa de l'Içana entretiennent avec les Églises des blancs : après avoir disposé de leurs propres Églises dans leurs communautés d'origine, les familles de Yamado ont fréquenté une dénomination de São Gabriel tenue par un couple blanc puis s'en sont progressivement détachés pour créer leur propre congrégation, désormais dirigée par un prédicateur baniwa ayant acquis le titre de « pasteur ».

Areal : des Coripaco réservés, disciplinés et prospères

La communauté d'Areal ne jouit pas des mêmes avantages que celle de Yamado en termes d'implantation géographique. Comme elle est établie le long de la route de Camanaus, ses habitants ne disposent pas d'accès direct au fleuve, situé à plus d'un kilomètre, et cultivent des *roças* éloignées car les terrains qui entourent le village leur appartiennent pas³⁸⁴. Les maisons forment un long front d'habitations alignées parallèlement à la route, dont elles sont séparées par un vaste terrain de sable blanc, qui a donné son nom à la localité³⁸⁵.



³⁸⁴ Pour une étude détaillée des régimes fonciers en vigueur dans la périphérie urbaine de São Gabriel, cf Eloy, 2005 : 145-181.

³⁸⁵ « *Areia* » signifie sable en portugais et « *areial* », orthographié par les habitants du village « Areal », terrain sablonneux.

Front de maisons de la communauté d'Areal.

On distingue sur cette photo, de gauche à droite, une petite maison au toit de feuilles de palmier, l'école et le centre communautaires, une seconde maison, une grande église en construction, deux habitations et l'ancien centre communautaire. Derrière cette ligne de bâtiments, on trouve pêle-mêle, d'autres habitations, des *quintais*³⁸⁶ plantés de palmiers *açaí*, des *casas de farinha* et des sentiers qui mènent vers de petits *igarapés* qui, faute de mieux, font office de points d'eau pour la lessive et la vaisselle. L'activité qui règne dans ces espaces est invisible depuis la route, si bien que le village semble souvent être désert, comme sur le cliché ci-dessus. Située à environ 45 minutes de São Gabriel, la localité est desservie trois ou quatre fois par jour par le bus qui fait la navette entre la ville et le port de Camanaus.

À l'instar de Yamado, Areal a été fondée au début des années 1990. Il a néanmoins été créé par des Coripaco et non par des Baniwa et n'a connu, depuis sa naissance, qu'un seul *capitão*, Clemente. C'est le père, aujourd'hui décédé, de Clemente qui s'est installé le premier sur le terrain jouxtant la route du port. Il était originaire de la partie haute du fleuve Cuiari, un affluent de l'Içana qui prend sa source en Colombie. Actuellement, la communauté est composée à parts quasiment égales de Coripaco (43%) et de Baniwa (45%) et d'une petite minorité d'indiens d'autres ethnies (12%). Le motif de la migration des familles fondatrices coripaco est peu clair mais les différentes versions recueillies³⁸⁷ mettent généralement en cause un conflit communautaire. En l'absence de confirmation de l'une ou l'autre des versions, je m'en tiendrai à celle, factuelle, du vice-*capitão*, Hermes, qui estime que le père de Clemente a quitté le Cuiari pour se rapprocher de la ville et accéder ainsi plus facilement à des biens et des services.

N'ayant pas été « introduite » à Areal comme je l'avais été à Yamado par Cláudia, la femme d'André Baniwa, mes premiers contacts avec les membres de cette communauté ont été laborieux. Les enquêtés et les connaissances que j'avais sollicités pour me présenter aux autorités du village m'avaient avertie que j'aurais du mal à rencontrer les habitants car ils passaient leur temps à travailler à leur *roça* et étaient « *bicho do mato* »³⁸⁸. Lors de mes deux premières visites, j'ai eu affaire à des jeunes peu loquaces et sur la défensive qui, après

³⁸⁶ Littéralement, « arrière-cours » mais il s'agit plutôt ici de portions de terre battue non délimitées et parsemées de quelques plantes.

³⁸⁷ L'une d'entre elles veut que les Coripaco du Haut Cuiari aient quitté leur village situé en Colombie suite à un conflit provoqué par un trafiquant de drogue. Celui-ci aurait obtenu des indiens qu'ils fassent pousser des plants de coca. La plantation illégale aurait été découverte par les autorités et l'événement aurait entraîné l'éclatement de la communauté. Une partie des habitants se serait dispersée et l'autre se serait repliée vers São Gabriel.

³⁸⁸ Littéralement « bête de la forêt ». L'expression n'est pas propre au Haut Rio Negro. Elle désigne en portugais des personnes farouches, timides, peu sociables.

m'avoir fait comprendre que personne ne pouvait me recevoir, disparaissaient sans préavis à l'arrière des maisons. Ce n'est qu'à la troisième tentative de prise de contact que j'ai été accueillie par le vice-*capitão*, un Baniwa prénommé Hermes, qui m'a progressivement fait découvrir le village.

Quoiqu'accoutumée au mode de vie organisé de Yamado, où j'avais déjà séjourné, j'ai été frappée par l'apparence très ordonnée de la communauté. Les maisons étaient bien entretenues, les ustensiles de cuisine et les outils servant à la transformation du manioc soigneusement rangés, plusieurs foyers possédaient une gazinière ou une télévision, de grandes casseroles d'aluminium trônaient, étincelantes, dans les cuisines, des piles de pièces artisanales en *arumã* de très bonne facture attendaient d'être emballées pour la vente et les sols étaient balayés jusque dans les *casas de farinha* situées à l'extérieur. Nul ne rentrait dans les maisons sans ôter auparavant ses sandales.



Intérieur d'une cuisine à Areal. Posées sur le banc, des tiges d'*arumã* taillées débarrassées de leur écorce. À droite, sur la table verte, des corbeilles d'*arumã* teint et tressé empilées les unes sur les autres. Au fond, des ustensiles de cuisine, des seaux servant à stocker la farine de manioc destinée à l'usage quotidien, et de grandes casseroles contenant de l'eau potable ou du *xibé*.

Les habitants partaient tôt le matin aux abattis et rentraient tard dans l'après-midi. Lorsqu'ils n'étaient pas à la *roça* ou à la pêche, ils préparaient de grandes quantités de *beiju* et de farine ou confectionnaient jusqu'à une heure avancée de la nuit des paniers et des tapis d'*arumã*. À cette époque, en 2010, cette activité intense était liée à la préparation d'une Conférence, mais les visites suivantes effectuées dans le village jusqu'en 2011 n'ont pas démenti cette première

impression : si le rythme de travail n'est pas toujours aussi extrême, les habitants d'Areal passent plus de temps qu'ailleurs à entretenir leurs habitations, à cultiver leurs *roças* et à produire de l'artisanat, ce qui a un impact sur leur niveau de vie. Ils disposent d'une certaine autonomie alimentaire et, grâce à la vente en gros de pièces d'*arumã* à des commerçants de Manaus, d'apports financiers. Certains commencent à construire des maisons en ville pour accompagner la scolarité de leurs enfants.

Les Coripaco et les Baniwa d'Areal n'ont jamais, semble-t-il, fréquenté collectivement et assidument d'Église urbaine avant de bâtir leur propre temple. Comme à Yamado, ils ont noué des liens avec le pasteur Marcus de l'Église Baptiste à São Gabriel da Cachoeira, qui vient parfois prêcher dans leur temple, mais ils ont conservé pour leur Église l'appellation d'Église Biblique Unie. Les efforts qu'ils déploient pour l'édification d'un temple dont la capacité d'accueil est supérieure au nombre d'habitants³⁸⁹ témoigne de leur goût pour les grands rassemblements religieux, telles les Conférences et, de manière plus générale, de l'importance qu'ils accordent à la dimension collective des pratiques religieuses. La conduite des cultes n'est pas assumée par un unique leader mais par plusieurs chefs de famille, dont le *capitão* et le vice-*capitão*. Aucun d'entre eux n'ayant suivi de formation dans un Institut Biblique, ils ne possèdent pas de titre de pasteur. Nous avons vu plus haut qu'au moins trois jeunes d'Areal ont suivi des études dans les Instituts Bibliques de São Gabriel : Flávio et son épouse à l'IBARNE et José à l'Institut Biblique Yenga Opakawa. Les deux premiers ayant interrompu leur cursus avant la fin, ils n'ont pas validé leur diplôme. José, en revanche, continuait à suivre des cours lors de mon dernier terrain et aspirait à aller se perfectionner à Manaus pour devenir pasteur. Son ambition est de faire de l'Église d'Areal une « grande Église », semblable à celle des blancs mais dirigée par des leaders indiens :

« Notre Église est en cours de construction. Moi je suis à l'Institut [Biblique Yenga Opakawa] parce que je vois que nos pasteurs [...] n'ont pas d'instruction [*estudo*], ils travaillent à l'Église sans avoir d'instruction. [...] Alors je vois qu'il manque beaucoup de choses dans la communauté, dans l'Église. Notre Église est en train d'être construite et moi je suis ici en train d'étudier et quand l'Église sera terminée, [...] mon objectif est d'en faire une chouette [*bacana*³⁹⁰] organisation : il faut qu'il y ait un dirigeant, que les membres versent la dîme tous les mois, [...] qu'il y ait un trésorier qui recueille les offrandes [financières], qu'il y ait des travaux [réunions] pour les jeunes et pour les enfants, c'est comme ça que ça devrait être. C'est pour ça que je suis à l'Institut, pour pouvoir aider, pour que cette Église aille de l'avant, pour qu'elle soit comme les autres grandes Églises. »

³⁸⁹ L'église de parpaings qui apparaît sur la photo, beaucoup plus profonde que large, remplace une ancienne chapelle qui, selon Hermes, ne mesurait « que » 10 mètres de long. Elle peut accueillir une centaine de personnes alors que la communauté ne réunit que 77 habitants, en comptant les enfants.

³⁹⁰ « *Bacano* » est un terme colombien qui a une connotation enthousiaste. Il pourrait être traduit par « chouette », « super » ou « très bon ».

Pour José, la formation des leaders religieux actuels d'Areal est insuffisante. Afin de faire partie des « grandes Église », l'Église Biblique Unie du village doit se doter d'un dirigeant ayant suivi des études théologiques, disposer d'un système de collecte de fonds et développer des activités d'encadrement pour les jeunes et les enfants. Le jeune homme s'inspire bien entendu du modèle des dénominations les plus prospères tenues par des blancs à São Gabriel mais dans sa perspective, les améliorations qu'il compte apporter à l'Église d'Areal sont envisagées comme des transformations bénéfiques pour la communauté. Comme à Yamado et surtout, comme dans les villages du Haut Içana étudiés par Xavier, l'Église et la communauté sont deux entités qui se confondent (2013 : 389). Par conséquent, lorsque les leaders font des projets ou cherchent des ressources pour faire évoluer la première, la seconde est directement concernée. Xavier indique par exemple que :

« [...] les 'groupes électrogènes', les 'installations électriques', 'l'alimentation des Conférences', la 'construction de l'église ou du salon communautaire', la 'réfection de l'école', 'l'achat d'équipements électroniques, de microphones, d'enceintes, d'instruments musicaux', tout cela est entendu à la fois comme une 'amélioration de l'église' et comme un 'bénéfice pour la communauté'. » (*idem* : 418).

À Yamado, les habitants projettent d'acquérir un groupe électrogène et pour ce faire, chaque famille doit fournir une contribution de 50 *reais*. L'achat de cet équipement est en cours de négociation non pas avec un commerçant mais avec un évangéliste de l'Église Baptiste à São Gabriel da Cachoeira qui, à la demande des Baniwa, s'est enquis du prix du produit et de celui de son acheminement depuis Manaus. Il est prévu que l'Église urbaine apporte une contribution financière.

Sur le plan de l'organisation politique, comme nous l'avons mentionné, la communauté d'Areal n'a jamais changé de *capitão*. Clemente assume ce rôle depuis près de 20 ans, épaulé par son « *vice* », Hermes, qui a rejoint le village en 1992 lorsqu'il a épousé une habitante coripaco. Les deux hommes ne sont pas particulièrement attachés à leurs statuts, qu'ils ont tenté à plusieurs reprises de céder à d'autres chefs de famille, mais personne ne souhaite assumer les responsabilités qui vont de pair avec la fonction, comme l'indique Hermes :

« Je vais expliquer pourquoi ils [les habitants] m'ont choisi pour être le vice-*capitão*. C'est parce que mon intérêt est d'aider et j'ai aussi la volonté de travailler avec la communauté, de discuter, de faire des travaux ensemble. C'est à travers ça qu'ils m'ont choisi. [...] Ils ont vu que mon intérêt est d'essayer d'améliorer la communauté. [...] Je crois qu'il y a bien 15 ans que je suis leader. C'est pour ça que je suis fatigué, mais il n'y a pas moyen [d'être remplacé] car il n'y a personne d'autre qui veut assumer [la fonction]. [...] Il n'y a pas d'autres personnes qui

sont intéressées pour travailler avec le peuple d'ici de la communauté. Il y a plusieurs personnes ici, mais elles ne sont pas en mesure [*não têm condição*] d'apporter l'information, de chercher des choses pour la communauté, par exemple, auprès des autorités, de discuter avec les autorités. Ça c'est très difficile pour eux, c'est pour ça qu'ils ne veulent pas assumer, devenir administrateur de communauté. »

La réserve des habitants à l'égard des étrangers au village constitue un handicap sérieux pour assumer une fonction qui relève davantage de la représentation que de l'exercice d'une autorité « en interne ». Cette timidité est en grande partie liée au fait que les membres de la communauté craignent de ne pas être compris ou de s'exposer à des moqueries parce qu'ils maîtrisent mal – ou croient mal maîtriser – le portugais. De fait, non seulement ils communiquent au quotidien en baniwa ou coripaco, mais ceux qui viennent de Colombie ont appris l'espagnol et non le portugais. Ces derniers sont donc doublement désavantagés lorsqu'il s'agit d'échanger avec des gens de l'extérieur³⁹¹. Clemente a probablement été confronté à cette difficulté dans sa jeunesse mais en tant qu'héritier du fondateur du village, il lui a sans doute été impossible de se dérober à la fonction de *capitão*. Il a depuis lors appris à s'exprimer avec aisance, dans un portugais émaillé d'hispanismes. Quant à Hermes, en tant que Baniwa originaire du Moyen Içana, qui a résidé à São Gabriel avant de s'installer dans le village, il parle un portugais fluide. Les deux hommes jouent ainsi les intermédiaires entre leur communauté et les « autorités », qu'il s'agisse des autorités municipales, de militaires, de commerçants ou de représentants du mouvement indigène.

Les liens qu'ils entretiennent avec ces derniers sont cependant ténus. Contrairement aux habitants de Yamado, qui sont pour la plupart de proches parents de grands leaders baniwa et qui, de ce fait, sont relativement bien informés des politiques menées par la FOIRN et les institutions publiques, les membres de la communauté d'Areal ignorent presque tout des projets du mouvement indigène.

Hermes, qui est originaire de Jandu-Cachoeira, sur le Moyen Içana, connaît pourtant les membres de l'OIBI. En outre, André Baniwa, qui n'a jamais cessé durant ses derniers mandats (ceux de directeur de la FOIRN et de maire-adjoint) de parcourir les communautés baniwa et coripaco de l'Içana et de la périphérie urbaine, a déjà rendu plusieurs fois visite aux habitants d'Areal. Mais il semble que ceux-ci ne se sentent pas concernés par les actions politiques qu'il mène. Si l'on s'en tient aux propos d'Hermes, ce désintérêt serait dû à la localisation de

³⁹¹ Blancs ou indiens, la langue véhiculaire entre les indiens de l'Içana et ceux du Uaupés étant le portugais.

la communauté qui, parce qu'elle est proche de la ville, ne relève pas de l'administration de la FOIRN :

« En vérité, la FOIRN, je ne suis pas à l'intérieur. Je ne sais pas ce qu'ils font pour le peuple, mais ils [le] représentent, oui. C'est juste que je ne me tiens pas au courant de ce qu'ils font dans le domaine indigène, de la communauté. [...] Parce que j'habite ici, près de la ville, alors je ne parle presque pas avec eux, je ne leur demande pas comment ils aident le peuple [...]. Oui, je connais [des leaders Baniwa, de l'OIBI], y compris André, qui travaille depuis très longtemps [dans le mouvement]. Mais il n'explique pas le travail qu'il réalise dans notre zone³⁹². »

Pour Hermes, André et les autres leaders du mouvement indien mènent des actions « dans le domaine indigène » de la zone de l'Içana, dont Areal ne fait pas partie. Le vice-*capitão* n'attend donc rien d'eux, tout en étant par ailleurs en bons termes avec André. Il est également possible que certaines divergences de vues entre les autorités d'Areal et les Baniwa du mouvement indigène au sujet de la « culture » baniwa ou coripaco contribue à maintenir une distance entre eux. Comme nous le verrons dans la section suivante, les habitants d'Areal continuent en effet à rejeter tout ce qui a trait aux anciennes pratiques rituelles et festives indigènes, tandis que des leaders comme André se montrent beaucoup plus souples à ce sujet.

Areal se présente ainsi comme une communauté marquée par l'intransigeance et la discipline caractéristiques des localités coripaco du Haut Içana, dont les habitants, réputés « timides », « fermés et isolés », se définissent eux-mêmes comme les « *crentes* les plus rigoureux » (Xavier, 2013 : 430, 517, 122). Il constitue une bonne illustration de la différence de niveau de vie observée par Garnelo entre les communautés évangéliques et catholiques de l'Içana. Si on le compare à des villages ruraux ou périurbains « catholiques », il apparaît plus ordonné, mieux entretenu et plus stable économiquement.

Cet écart entre les deux catégories de communautés ne manque pas d'évoquer la thèse de Weber, qui voyait dans les disparités économiques entre les catholiques et les protestants de l'Allemagne de la fin du XIX^{ème} siècle une expression des affinités entre l'éthique protestante et l'esprit du capitalisme (1967 [1904-1905])³⁹³. Les communautés évangéliques indigènes les plus rigoristes, telles celle d'Areal et du Haut Içana, possèdent des traits similaires à ceux des

³⁹² Hermes fait ici référence à la zone du Moyen Içana, d'où il est originaire comme André.

³⁹³ Voir à ce propos la première partie du premier chapitre de *L'éthique protestante...*, intitulée « Confession et stratification sociale », dans laquelle Weber met en évidence des écarts d'appartenance socioprofessionnelle et de niveau de vie entre les protestants et les catholiques de différents pays européens, en particulier de l'Allemagne. Après avoir écarté plusieurs hypothèses susceptibles d'expliquer ces disparités, il suggère que leur source est à rechercher dans les « croyances religieuses » des groupes étudiés. À l'aide de plusieurs exemples, il fait apparaître un lien entre le « sens des affaires » propre aux entrepreneurs capitalistes et la « piété religieuse » chez les protestants. La suite de l'ouvrage est consacrée à l'étude de la nature de ce lien.

mouvements protestants étudiés par le sociologue allemand : elles promeuvent une forme d'ascétisme séculier³⁹⁴, jouissent – toutes proportions gardées – d'une certaine prospérité et valorisent l'ardeur au travail. D'autres aspects de leur vie économique et religieuse ne cadrent pas, en revanche, avec le fameux modèle théorique de Weber. Nous reviendrons ultérieurement sur ce sujet (cf. chapitre 13) qui déborde largement le cadre de cette présentation de communautés évangéliques périurbaines.

Retenons simplement que le village d'Areal, qui est peuplé de Coripaco et de Baniwa, est plus représentatif des communautés du Haut Içana et de Colombie, dont les membres coripaco professent un évangélisme rigide et limitent leurs contacts avec l'extérieur, que de celles du Moyen ou du Bas Içana, dont les habitants tolèrent certains aménagements de leur foi et cultivent divers types des rapports avec la société environnante.

En somme, Areal et Yamado se différencient par le degré d'engagement religieux de leurs habitants, ceux du premier village se conformant un peu plus strictement au mode de vie austère et laborieux³⁹⁵ préconisé par Sophie Muller que ceux du second. Nous allons à présent nous pencher sur la façon dont les membres de ces deux communautés mettent en œuvre les règles de vie évangéliques au quotidien.

Évangélisme et contrôle social dans les communautés périurbaines

Un rejet affiché de la pajelança et des plaisirs mondains

Tout d'abord, les habitants de Yamado et d'Areal continuent à rejeter toute forme de pratique religieuse relevant de la *pajelança*. L'ouverture d'esprit dont André Baniwa et d'autres leaders du mouvement indigène sont susceptibles de faire preuve (cf. chapitre 12) à ce sujet n'est pas représentative du discours dominant dans ces communautés. Pour Carlito, pasteur de Yamado, les *pajés* sont des menteurs et croire à ce qu'ils disent est un péché d'idolâtrie :

« Nous ne devons pas sortir de ce chemin [évangélique] pour en chercher un autre, non, nous devons rester fermes [...]. Un bon exemple pour nous est celui de Job, dans le livre de Job, quand Job a été touché par Satan, il n'est jamais allé recourir à un magicien [*feiticeiro*], à la *pajelança*. [...] Dans la parole de Dieu [il est dit qu'] on idolâtre [le *pajé*], parce ce qu'on croit à ce qu'il dit. Parfois, il est en train

³⁹⁴ Celui-ci s'exprime chez les indiens évangéliques de l'Içana par le rejet de plaisirs « mondains » tels que les fêtes, les danses, la boisson ou le tabac. Weber opposait l'ascétisme séculier, pratiqué **dans** le monde, à l'ascétisme monastique, mis en œuvre **hors** du monde. Les interdits que s'imposent les Baniwa et les Coripaco n'étant pas réservés à un corps clérical qui vivrait à l'écart de la société, il me semble que la notion wébérienne « d'ascétisme séculier » peut s'appliquer à l'idéal de vie que promeuvent ces indiens.

³⁹⁵ L'idéal de discipline et de réserve des habitants d'Areal n'exclut pas les manifestations de cordialité. Lors de mon départ, les familles avec lesquelles j'avais tissé des liens dans le village m'ont par exemple gratifiée d'une *despedida* (fête de départ) inattendue au cours de laquelle chaque personne est venue me serrer la main et prononcer en plusieurs langues remerciements et vœux divers, comme cela est d'usage lors des « salutations collectives » (cf. *infra*).

de mentir [...]. C'est pour ça que nous, que dans mon cas en tant que pasteur, je n'irai jamais voir un *pajé* [...]. La *pajelança*, on peut voir que dans l'Apocalypse, [il est dit] : 'les magiciens, les idolâtres, les menteurs iront dans le lac de feu'³⁹⁶. »

Clemente, *capitão* d'Areal, a également une opinion tranchée sur la question, qu'il exprime plus laconiquement : « la Bible dit que les *pajés* travaillent avec le diable ». Il est fréquent que l'autorité du livre sacré soit invoquée pour expliquer la condamnation de la *pajelança* bien que le type de justification retenu ne soit pas toujours le même. Pour Carlito, c'est une question d'idolâtrie, pour Clemente, un problème d'influence démoniaque. José, qui réside à Areal, avance encore un troisième motif :

« Beaucoup de Baniwa sont évangéliques. La Bible dit de laisser tout le passé et d'aller de l'avant. Beaucoup de gens lisent cette partie et alors ils ne veulent plus recommencer à faire de la macumba, à étudier pour être *pajé*. »

José ignore presque tout de la *pajelança* baniwa, qu'il associe à la macumba³⁹⁷ et pour lui, ce type de pratique appartient à un passé révolu. Il en va de même pour les danses indigènes qui étaient autrefois réalisées au cours des *dabucuri* et que seules quelques rares familles baniwa connaissent encore, comme les habitants de la communauté d'Itacoatiara-Mirim dont il sera question dans le chapitre 11 :

« L'objectif [de nombreux Baniwa] est d'atteindre les personnes qui ne connaissent pas Jésus pour qu'elles abandonnent le passé. Mais beaucoup de gens, non. Les blancs viennent à Areal et nous disent : 'n'abandonnez pas votre culture, continuez dans votre culture', mais nous, comme nous sommes évangéliques, pour nous la culture c'est du passé. Par exemple, nous, nous ne savons pas danser comme les gens d'Itacoatiara-Mirim, personne ne sait danser comme les indiens, de danse indigène. Nous ne commémorons pas le Jour de l'Indien, tout ça c'est interdit. [...] Pour les évangéliques [c'est interdit], mais pour ceux qui ne connaissent pas [la parole de Dieu], c'est autorisé [*livre*], de commémorer comme ça tout nu, en dansant tout nu. [Chez nous] ça, ça n'existe plus. Selon ma mère, mon grand-père dansait encore comme ça. Il dansait tout nu et savait jouer cette flûte des indiens, là... [...] le *japurutu*, c'est ça qu'il jouait. »

Critiqués dans le contexte contemporain pour les dommages qu'ils ont causés au cours de l'histoire aux « cultures » indigènes, les blancs sont ici la cible du reproche inverse : José s'insurge contre le fait qu'ils engagent les habitants d'Areal à renouer avec « leur culture ». En l'espace de deux générations, les injonctions des missionnaires étrangers, qui

³⁹⁶ Le passage biblique auquel le pasteur fait référence est le suivant : « Mais pour les lâches, les incrédules, les abominables, les meurtriers, les débauchés, les magiciens, les idolâtres, et tous les menteurs, leur part sera dans l'étang ardent de feu et de soufre, ce qui est la seconde mort. » (Apocalypse, 21 : 8).

³⁹⁷ « Macumba » est un terme populaire au Brésil qui désigne des pratiques rituelles inspirées par les cultes d'origine africaine, par le catholicisme et par le spiritisme. Péjoratif, il est en général rejeté par les acteurs religieux concernés, tels que les adeptes de l'umbanda.

condamnaient toute une série d'usages indigènes, ont cédé la place à celles des acteurs indigénistes, qui plaident à présent pour la revalorisation des mêmes usages. Pour les évangéliques d'Areal, il n'est pas question de se soumettre à ces nouvelles exigences, car il s'agirait d'une sorte de régression. La mobilisation de la figure de l'indien dansant « tout nu », utilisée ici comme repoussoir, en témoigne. Pour reprendre l'expression de Boyer, ces indiens *crentes* « ne jouent pas la carte du retour à la tradition » (2001 : 97).

Concernant l'interdiction des fêtes profanes, de l'alcool, du tabac, de la « prostitution », etc., les habitants de Yamado et d'Areal ne sont pas plus tolérants que les *crentes* de l'Içana ou ceux des Églises de la ville. Il se pourrait même que la proximité de São Gabriel les incite à se montrer plus vigilants que dans les communautés rurales. Les tentations sont nombreuses dans l'agglomération, dont la vie nocturne est animée par les débits de boissons et les discothèques, et il n'est pas rare que certains habitants, hommes et femmes, y succombent. Néanmoins, ces écarts ne se produisent pas – ou très rarement – dans l'enceinte du village, où nul d'organise de fêtes dansante, ne boit, ne fume ou ne se livre à des manœuvres de séductions ostensibles.

Comme dans la région de l'Içana, l'ensemble de ces interdits fonctionnent comme des marqueurs distinctifs par rapport aux catholiques. Selon Irineu, l'une des différences entre les indiens catholiques et évangéliques est le fait que l'on trouve encore des *pajés* chez les premiers :

« [Chez les indiens *crentes*] il n'y a plus de *pajés*. Il y en a encore quelques-uns dans les régions où il existe des catholiques, là il y a encore des *pajés*. Ça c'est une différence entre ces deux religions, les catholiques et les évangéliques. »

Les pratiques « mondaines » sont également associées au catholicisme. Le pasteur Carlito décrète par exemple que :

« Il y a deux [rapports au] monde différents : un pour les *crentes* et un pour les catholiques. Nous, les *crentes*, Dieu ne nous permet pas de faire les choses que le monde offre, par exemple : aller à une fête, se livrer à la prostitution, ou voler, ce genre de choses. [...] C'est dans la Bible, dans la parole de Dieu et nous devons avoir de l'amour pour notre prochain, pour chaque personne avec laquelle on vit [*convive*] ».

Les catholiques ne sont pas caractérisés dans le discours de pasteur de Yamado, mais la simple évocation des signes distinctifs des *crentes* laisse entrevoir une définition par défaut peu flatteuse : les plaisirs mondains, les fêtes, les relations extraconjugales et le vol seraient des pratiques qui leur seraient propres.

La valorisation du travail, de la solidarité et de la commensalité

Par opposition à ces comportements jugés déviants, les habitants d'Areal et de Yamado, valorisent, comme dans les communautés évangéliques de l'Içana, le travail, l'organisation, l'entraide et la redistribution égalitaire de la production alimentaire. Cet idéal de vie est bien résumé par Irineu, qui souligne qu'à Yamado, les habitants se réunissent deux fois par jour dans le centre communautaire pour partager un repas auquel chacun apporte sa contribution, une pratique qui selon lui, n'existe pas chez les indiens du Uaupés ou plus généralement, chez les non-évangéliques :

« Le matin, nous nous réunissons pour boire notre bouillie [de manioc], tôt le matin, avant d'aller travailler. Le midi, il n'y a pas [de réunion] parce que chacun travaille loin des autres, mais le soir, nous nous réunissons de nouveau. Ceux qui ont pêché ou chassé apportent [le gibier, la pêche] ici [dans le centre communautaire] et les fruits comme contribution pour la communauté. C'est [un mode d'organisation] que tu remarqueras dans l'Içana, pas dans l'ensemble du fleuve Içana mais dans 90% je pense... Il y a des centres communautaires. [...] Quand tu entres dans le Uaupés, là, c'est différent, totalement différent. Il n'y a des réunions que le dimanche. Ici, non, tous les jours... »

Irineu, qui passe maintenant plus de temps en ville que dans la communauté, a tendance à idéaliser quelque peu le mode de vie communautaire. Les repas collectifs à Yamado ne sont pas tous les jours de plantureuses agapes comportant du poisson, du gibier et des fruits. Ce sont le plus souvent des collations composées de *xibé*, de *beiju* et de *quiampira*. La redistribution n'est pas non plus parfaitement égalitaire car les familles qui ne sont pas en mesure d'apporter une « contribution » ont tendance à s'exclure d'elles-mêmes des réunions. Il n'en reste pas moins que chaque jour, au signal du *capitão*³⁹⁸, la plupart des habitants se rassemblent pour partager leur nourriture et discuter des affaires courantes. À Areal, les familles du village, qui ne se retrouvent dans le centre communautaire que le dimanche, maintiennent des rencontres quotidiennes en se regroupant à 5 ou 6 dans le foyer de l'une d'entre elles tous les jours.

Aucun des deux villages n'accueille de familles catholiques qui seraient susceptibles de contester ce mode d'organisation³⁹⁹. L'ordre établi est en revanche menacé par les entorses aux règles de vie évangéliques commises par les *crentes* eux-mêmes. Nous allons voir de quelle manière ces transgressions sont gérées par les autorités des deux communautés.

³⁹⁸ Les habitants de la région emploient l'expression « sonner la cloche » (« *tocar o sino* ») mais beaucoup de communautés n'ont pas de cloche. Leur *capitão* produit alors un signal sonore en heurtant avec un bâton une pièce de métal quelconque attachée au centre communautaire.

³⁹⁹ En 2008, Irineu affirmait que sur les 65 habitants du village, deux n'étaient pas évangéliques, mais ceux-ci n'étaient pas catholiques non plus. Irineu ne les comptait pas parmi les *crentes* parce qu'ils n'étaient pas encore baptisés. À Areal, tous les membres de la communauté sont, au moins nominalement, *crentes*.

« *Conseils* », *transgressions et sanctions*

La gestion des comportements « déviants » au regard des normes sociales et religieuses s'effectue à Yamado et à Areal à travers plusieurs dispositifs. Le premier, qui pourrait être qualifié de « préventif », consiste pour les autorités à proférer, lors des réunions dans le centre communautaire et des cultes, de fréquents discours moralisateurs à l'attention de l'ensemble des habitants et à s'efforcer de montrer l'exemple. Les discours à caractère moral sont dénommés par les Baniwa et les Coripaco « conseils » ou « conversations »⁴⁰⁰ et peuvent être collectifs ou, comme nous le verrons plus loin, individuels. Ils trouvent leur origine dans une forme de contrôle des comportements considérés comme déviants commune à plusieurs peuples du Haut Rio Negro. Garnelo, Schweickardt & Souza indiquent par exemple que :

« Chez ces groupes indigènes [du Haut Rio Negro], le conseil, ou le fait de conseiller [*aconselhamento*], désigné par le terme tukano *werero*, fait référence à de longues et calmes conversations réalisées entre personnes intimes, dont l'objectif est la réadéquation, à travers la parole et l'exemple, du comportement considéré comme déviant par rapport aux normes culturelles. C'est un élément important de l'éducation des jeunes, et les personnes âgées ont l'habitude d'utiliser des narrations mythiques pour favoriser la compréhension des messages. Ces énoncés sont habituellement proférés par des individus de rang hiérarchique plus élevé et destinés à d'autres, de *status* moins [important], comme par exemple, par un père à son fils. Ces discours ne sont pas proférés uniquement quand l'individu qui reçoit le *werero* a fait quelque chose de mal, mais aussi de manière préventive, afin d'éviter des actions ou des attitudes tenues comme inadéquates par le groupe. Ils contiennent très souvent une critique implicite du comportement de celui qui reçoit le conseil mais tant qu'ils sont formulés de façon amène, sans agressivité explicite, ils sont incorporés comme un comportement routinier positif. » (2007 : 94).

Chez les indiens de l'Içana, cette forme de contrôle social, qui s'est avérée compatible avec la morale de Sophie Muller, est particulièrement développée. Les Baniwa et les Coripaco, qui n'ont plus recours aux récits mythiques indigènes mais à la Bible pour transmettre des principes éthiques, l'associent à présent au mode de vie évangélique.

Énoncer des « conseils » est un acte qui doit théoriquement aller de pair avec une conduite irréprochable. Pour Carlito, être pasteur suppose de mener une vie exemplaire :

« Tu dois être un exemple pour les autres personnes. Dans mon cas, je suis pasteur d'ici, je dois donner un bon exemple, même si je ne vais pas délivrer la parole de Dieu à chacun, car chacun va scruter ma vie. [...] Mes paroles, mes actions, les choses que je fais. Chacun va voir ma vie. »

⁴⁰⁰ Les sermons prononcés durant les cultes sont souvent inclus dans cette catégorie.

Ces méthodes dissuasives sont relativement efficaces dans l'enceinte des deux communautés examinées. Elles le sont moins au-delà des frontières des villages. Comme nous l'avons mentionné, certains habitants d'Areal et de Yamado enfreignent les règles de vie évangéliques lorsqu'ils se rendent en ville, ce qui perturbe indirectement la vie communautaire⁴⁰¹. Ces écarts de conduite donnent lieu à des mesures moralisatrices, exécutées de manière graduelle en fonction de la gravité des actes du contrevenant. Face à des infractions ponctuelles, les autorités (*capitães*, pasteurs, prédicateurs) condamnent plus vivement que de coutume – comme le font aussi les pasteurs blancs – un comportement spécifique, sans citer nommément la personne concernée. Si les transgressions se répètent, les « conseils » deviennent individualisés. Le pasteur ou un autre leader se rend chez le *desviado* pour le sermonner, ou plutôt l'orienter car les remontrances ne prennent jamais la forme de critiques frontales, réservées chez les indiens de la région aux situations de franche hostilité (Garnelo, Schweickardt & Souza, *ibid.*). Ils encouragent également la personne à confesser ses torts en public durant les cérémonies religieuses.

Journet notait à propos des Coripaco du Haut Içana que la pratique « radicale » de la confession publique, introduite par Sophie Muller, était un des rites auquel les indiens s'étaient le moins bien adaptés. Ils s'efforçaient « généralement d'en faire abstraction ou d'en dénaturer le sens » et évitaient également de se soumettre à la confession individuelle de peur que leurs aveux soient révélés à tous (1995 : 34). Les observations de Xavier menées dans le Haut Içana et celles que j'ai effectuées à Areal et à Yamado montrent au contraire que ces pratiques sont très répandues ou qu'elles ont connu un regain d'intérêt.

Xavier fait apparaître que les confessions, qu'elles soient énoncées seulement face à un *ancião* ou face à l'ensemble de la communauté, lors d'un culte, sont courantes chez les Coripaco (2013 : 484-487). D'après lui, si les *crentes* ne dévoilent pas toutes leurs fautes en public⁴⁰², ils n'hésitent pas à se livrer aux *anciãos* avant de participer à une Sainte Cène car la communion en état de péché est tenue, comme chez les chrétiens en général, pour un acte lourd de conséquences. Sophie Muller enseignait que le renoncement au péché était un préalable indispensable à l'ingestion du « corps » et du « sang » christiques, sans quoi le

⁴⁰¹ Ces infractions, qui ne restent pas longtemps ignorées, créent des situations conflictuelles au sein des couples et à l'intérieur des familles ou entre familles. Il est reproché aux contrevenants de ne pas savoir se contrôler, d'être de mauvais exemples, de délaisser leur femme (ou leur époux), de négliger leurs obligations parentales, de gaspiller leur argent, etc.

⁴⁰² Xavier déclare ne jamais avoir vu ses enquêtés confesser de péchés de « grand impact social », tels des adultères par exemple, en public. Les Coripaco qui avouaient leurs fautes durant des cultes révélaient avoir « ressenti de la colère » contre quelqu'un, ne pas s'être montrés obéissants ou, « au maximum », boire et fumer lorsqu'ils se rendaient en ville (2013 : 486).

communiant risquait de s'affaiblir, tomber malade ou même mourir⁴⁰³. De manière plus générale, les maladies étant souvent interprétées chez les *crentes*⁴⁰⁴ comme le résultat d'une transgression des règles religieuses ou comme une mise à l'épreuve envoyée par Dieu, la confession est un acte fréquent chez les malades, qui y voient un moyen d'améliorer leur état de santé (*idem* : 406).

Pour ma part, j'ai assisté à des confessions publiques lors d'un baptême à Yamado et lors d'une Conférence à Areal. L'une d'entre elles, poignante, a été prononcée par une petite fille d'une dizaine d'années que le pasteur Carlito s'appêtait à baptiser⁴⁰⁵. La fillette a avoué ne pas toujours obéir à sa mère, être indisciplinée et « ne pas aimer les petits enfants » avant d'éclater en sanglots. En apparence anodins, ces « méfaits » ne le sont pas totalement dans un groupe où le respect des aînés est valorisé et où l'on confie souvent aux petites filles la charge de s'occuper des enfants en bas âge.

Une autre confession dont j'ai été témoin a été énoncée par Flávio, le fils de Clemente. Flávio est le jeune homme dont j'ai déjà évoqué le parcours en examinant les critiques qu'il émettait contre l'IBARNE. Comme nous l'avons vu, il n'a pas supporté la discipline rigide qui régnait à l'Institut Biblique du pasteur coréen. À 17 ans, il se rendait dans des fêtes de São Gabriel, où il consommait des boissons alcoolisées. Lors de la Conférence qui s'est déroulée dans son village, il a pris la parole face à une salle comble pour confesser ce « péché » et solliciter le pardon des leaders évangéliques. À l'instar d'autres orateurs, il a pris le risque de s'exposer au jugement d'une vaste assemblée et n'en menait pas large en s'emparant du micro.

Il semble donc que même si les infractions les plus graves ne sont pas ouvertement révélées et que chacun présente ses torts de manière très convenue, les confessions ne sont pas, contrairement à ce qu'affirme Journet, des « simulacres » (*op. cit.* : 34) ou des formalités dont les *crentes* s'acquitteraient par pur souci des conventions. La gêne manifeste de ceux qui dévoilent leurs fautes et l'attitude des spectateurs, qui détournent pudiquement leur regard à ce moment-là, comme pour ne pas accentuer leur malaise, montre que cette pratique est en général prise au sérieux. Selon Xavier, la confession a, pour les Coripaco, vocation à réconcilier le *crente* avec Dieu et avec ses coreligionnaires (2013 : 485), ce qui suggère que la notion de pardon, dont Journet disait qu'elle n'avait pas « acquis valeur de principe » dans ce groupe (*op. cit.* : 34), a une certaine importance. Elle fait en tout cas partie du lexique des

⁴⁰³ Xavier voit dans cette logique une interprétation « fondamentaliste » de la Bible par la missionnaire américaine. En effet, les avertissements présents dans la Bible ne sont pas aussi explicites (2013 : 509).

⁴⁰⁴ Les Baniwa et les Coripaco mobilisent plusieurs grilles de lecture lorsqu'il s'agit de diagnostiquer les maladies. Cf. Xavier (2013 : 402-407). Voir aussi chapitre 9.

⁴⁰⁵ Cette confession, prononcée en baniwa, m'a été traduite a posteriori par des participants de la cérémonie.

leaders évangéliques indigènes de la ville et des communautés périurbaines. Pour le pasteur Carlito, par exemple, le fait de demander pardon lorsque l'on commet une erreur permettrait d'améliorer les relations que l'on entretient avec autrui :

« On ne peut pas dire 'je suis déjà *crente* donc je n'aurai plus de difficultés'. On a toujours des difficultés parce que Dieu met notre vie à l'épreuve. Même si l'on ne veut pas commettre de faute, soudain on trébuche, mais on doit savoir ce que l'on fait. [Il faut] demander pardon auprès de ses amis, auprès de n'importe quelle personne, de son épouse, de ses enfants. Dieu voit, ça ne sert à rien de vouloir laisser le temps couvrir son erreur et après essayer d'être en bons termes avec son ami, non. On doit d'abord demander pardon : si je te fais du mal, je ne vais pas laisser passer le temps et parler avec toi un autre jour. Non, je viens te voir [et je te dis] 'pardonne-moi ce que j'ai fait, je ne l'ai pas fait exprès'. Puis, on prie, c'est pardonné, Dieu pardonne aussi. Et tu te sens léger. Tu te sens léger et tu as le courage de discuter avec la personne. Par contre, si tu ne demandes pas [pardon], tu portes toujours ce poids, et ce poids sur ton dos te gêne. Nous, ici, les évangéliques, nous sommes comme ça. [...] En revanche, [chez] les catholiques, c'est différent. [...] Quand ils se disputent, il n'y a pas ce truc de demander pardon, ils laissent le temps passer puis ils vont discuter à nouveau, et on dirait que [le différend] est réglé mais il ne l'est pas. »

Demander pardon permettrait de renouer le dialogue avec les personnes à qui l'on a causé du tort. Cette attitude fait partie des comportements attendus de ceux qui contreviennent aux règles de vie communautaire. Bien qu'elle soit rarement spontanée et individuelle comme le voudrait le pasteur Carlito, la démarche est, comme la confession, répandue dans les deux communautés. Elle prend la forme de requêtes adressée non pas à une personne en particulier mais à Dieu et aux « frères » en général, pendant les cultes.

Lorsque les *desviados* d'Areal et de Yamado font fi des rappels à l'ordre des autorités et refusent de se soumettre à ce type de pratiques (confession et demande de pardon), ils deviennent passibles de sanctions plus sévères. Celles-ci consistent à exclure le « pécheur » – ou la « pécheresse » – d'un certain nombre d'activités collectives. Comme à l'Église Biblique Unie de Joãozinho, les contrevenants peuvent être destitués de certaines prérogatives réservées aux « bons » *crentes* : communier lors de la Sainte Cène, utiliser les instruments de musique, participer à un chœur ou assurer une fonction liturgique. Ils ne sont alors pas totalement mis à l'écart des activités religieuses puisque les dirigeants les encouragent à comparaître aux cultes dans l'espoir qu'ils se confessent et se repentissent publiquement. Dans les villages en revanche, les *desviados* risquent une exclusion plus stricte car les autorités peuvent leur refuser l'accès aux réunions communautaires quotidiennes. Dans la mesure où ces réunions sont les moments durant lesquels les liens de solidarité entre les

familles sont réaffirmés à travers les discussions informelles, l'organisation des activités collectives et la commensalité, l'exclusion signifie pour le contrevenant la perte de l'appui de la communauté, une situation intenable sur le long terme.

Chez les Baniwa et les Coripaco *crentes*, la démarche consistant à délivrer des « conseils » individuels et à sanctionner des comportements déviants par des mesures d'exclusion est désignée par le verbe « discipliner ». Ceux qui reçoivent les recommandations et subissent les sanctions sont ainsi dits « disciplinés », un adjectif qui dans ce contexte, ne renvoie pas, comme c'est le cas en français, à l'idée d'auto-contrôle, d'une discipline que l'on s'applique à soi-même, mais au contraire à une condition subie par l'individu. Ce statut semble en outre être imposé d'office à l'épouse ou au mari de la personne visée. Une habitante d'une communauté a ainsi été déclarée *desviada* et écartée des réunions communautaires lors de mon enquête simplement parce que son mari l'était. L'homme était sanctionné car il buvait et la femme pâtissait doublement de son comportement. Non seulement elle devait affronter ses accès de violence mais elle était en plus tenue à l'écart des activités collectives alors que personne ne lui reprochait d'avoir commis de péché.

Selon André Baniwa et Claúdia, qui ont eu l'occasion au cours de leur trajectoire de se rendre dans plusieurs catégories d'Églises (indiennes et non-indiennes, rurales, urbaines et périurbaines) la confession publique et le fait de « discipliner » les pécheurs récidivistes sont des pratiques propres aux dénominations indigènes.

L'affermissement de l'engagement religieux comme signe de maturité

Comme les évangéliques en général, les Baniwa et les Coripaco *crentes* ont tendance, lorsqu'ils évoquent leur parcours religieux, à noircir le tableau de leur vie passée pour souligner les changements positifs que leur adhésion à l'évangélisme a provoqués⁴⁰⁶. Pour les membres de ces groupes, la notion de « conversion » n'a guère de sens car la plupart d'entre eux se disent « nés dans l'Évangile ». Les étapes présentées comme décisives dans leur trajectoire ne relèvent donc pas de la conversion au sens d'un changement de religion, mais plutôt d'un renforcement de l'engagement religieux ou d'un retour à la foi après un épisode de vie dans le monde. Pour beaucoup, cet épisode – ou ces épisodes – sont associés à la jeunesse. Selon Diniz, qui s'est intéressée à la trajectoire sociale de jeunes indiens de l'Içana, les Baniwa et les Coripaco

⁴⁰⁶ Il s'agit là d'un schéma de changement religieux « très classiquement attesté, qui oppose un 'avant' tragique, désespérant ou simplement médiocre, et un après caractérisé au contraire par la plénitude de soi » (Hervieu-Léger, 1999 : 131).

« considèrent que le manquement à la règle du ‘non-boire’ chez les évangéliques est une caractéristique des jeunes qui sont désobéissants et qui n’ont pas encore adopté le comportement adéquat d’un homme adulte Baniwa/Coripaco. Lorsque quelqu’un d’âge ou de marié s’enivre en ville, on dit de lui qu’il se remémore le temps de sa jeunesse, qu’il a oublié qu’il était âgé ou père de famille. » (2011 : 44-45).

Ces remarques pourraient s’appliquer aux autres comportements jugés déviants chez les indiens évangéliques. Dans cette perspective, l’affermisssement de l’engagement religieux, qui se manifeste par le respect des règles édictées par les leaders religieux et les *capitães*, est envisagé comme un signe de maturité. Écouter les conseils de ces leaders, se confesser, demander pardon et parfois, accepter les sanctions prononcées par les autorités du village sont des attitudes qui, pour les indiens *crentes*, témoignent d’une volonté de devenir responsable et font partie des étapes de la transition vers l’âge adulte.

Lorsqu’ils évoquent leur trajectoire de vie, de nombreux enquêtés dépeignent une jeunesse mouvementée, troublée par de nombreuses entorses aux règles évangéliques, qui cède la place à une existence apaisée après un « retour » à l’Église. Celui-ci est le plus souvent déclenché par des conseils prodigués par des aînés. Nous allons illustrer ce phénomène en examinant le parcours de trois habitants de communautés périurbaines : Eleotério, Cíntia⁴⁰⁷ et José. La trajectoire de chacune de ces personnes a été reconstituée à partir d’entretiens et de longues conversations informelles. Nous n’en présenterons ici que des versions résumées afin de mettre en relief la façon dont ces enquêtés prennent leurs distances avec un passé tourmenté en faisant valoir un renforcement de leur engagement religieux. Le cas d’Eleotério est sans doute le plus exemplaire.

Eleotério, qui a une quarantaine d’années, est l’un des rares habitants non-Baniwa de Yamado. Né dans un hameau du haut Rio Negro, il est Baré et parle *nheengatu*. Il a été « élevé dans l’Évangile » par une mère devenue *crente* après avoir rencontré Sophie Muller et par un père ayant adopté la foi évangélique au moment de son mariage. Dans sa jeunesse, il ne participe donc pas aux « fêtes des catholiques » et « ne sait pas danser »⁴⁰⁸. Suite au décès de son père, qui meurt d’une maladie grave, il se retrouve « tout seul » car ses cinq sœurs sont déjà mariées. Il décide alors de partir pour São Gabriel.

Dès l’âge de 20 ans environ, avant de quitter son village, il commence « à dévier, à vivre dans le monde, boire de la *cachaça*, aller à des fêtes ». Il « abandonne » l’Église pendant 8 ans. Il travaille dur mais dépense son argent en *cachaça*. En fréquentant les fêtes de São Gabriel, il rencontre Adelina, la sœur de Laureano,

⁴⁰⁷ Le nom a été changé.

⁴⁰⁸ Les « fêtes » et les « danses » évoquées par Eleotério sont susceptibles de faire référence aussi bien aux *dabucuri* et aux danses indigènes qu’aux fêtes de saints et aux danses brésiliennes populaires.

qui deviendra son épouse. À l'époque, cette femme baniwa « aime les fêtes » elle aussi. Le couple s'installe à Yamado, mais la consommation d'alcool d'Eleotério est problématique : « ça n'allait jamais, quand je me suis mis à vivre avec mon épouse, je buvais, j'arrivais ici ivre, je me disputais, je la battais, ça n'allait jamais », dit-il.

Alors qu'il dilapide son argent, les mises en garde de son père *crente*, qui l'avait averti que s'il buvait, il deviendrait dépendant et « n'aurait rien », lui reviennent en mémoire. Dans le même temps, son beau-frère, Laureano, lui prodigue des « conseils » pour l'encourager à arrêter la boisson. Il cesse alors de boire de la *cachaça*. Depuis lors, il « ne fait plus d'ennuis, ne s'est jamais disputé avec personne et n'a jamais insulté personne ». Il occupe même pendant un temps la fonction de leader de l'Église du village. Eleotério déclare que la « religion de l'Évangile est très importante pour lui » parce qu'elle lui a permis de sortir de l'ornière. Il attribue son changement de comportement à son « retour » à l'Église et à sa « réconciliation » avec Dieu et les autres *crentes*, des démarches qui n'ont été possibles que grâce aux « conseils » qu'il a reçus.

Pour cet habitant baré, le temps des écarts de conduite est révolu. Il se présente aujourd'hui comme un homme responsable, qui mène avec sa femme une vie rangée. Son élection comme *capitão* en 2011 a achevé d'entériner ce statut d'homme accompli.

Le cas de Cíntia fournit l'exemple d'une transition vers la maturité inaboutie si on la considère du point de vue de l'idéal évangélique. Cette femme d'une trentaine d'années peine à réfréner son goût pour les fêtes et un leader religieux de sa communauté vient régulièrement la « conseiller ». Elle s'est pourtant considérablement assagie au regard de la vie turbulente qu'elle menait quelques années auparavant.

Née elle aussi de parents évangéliques, Cíntia a été baptisée mais elle est restée longtemps « *desviada* » de l'Église, refusant d'y comparaître pour y « témoigner ». Ayant voyagé aussi bien en Amazonie brésilienne qu'en Colombie et au Venezuela, elle trouve que São Gabriel est une ville « triste » parce qu'on y trouve peu de bars, de snacks ou de restaurants. « Il n'y a pas de musique [dans la rue] » et les gens se promènent « en tongs et en bermudas ». En comparaison, les bourgades colombiennes lui apparaissent plus vivantes et leurs habitants, arborant chapeaux, pantalons et chaussures, plus élégants. Avec leurs « mafieux », leurs « guérilleros » et leurs « communistes », Mitú et Inírida⁴⁰⁹ seraient particulièrement animées. Jeune fille, Cíntia accompagne un de ses oncles pour travailler dans un *garimpo* vénézuélien où, précise-t-elle, il y a surtout des « *paisanos* »⁴¹⁰ et des « prostituées blanches », mais peu d'indiens. Elle cuisine pour les orpailleurs et cherche de l'or elle-même. À l'époque, elle boit et fume

⁴⁰⁹ Mitú et Inírida sont les chefs-lieux des départements colombiens du Vaupés et du Guainía, respectivement.

⁴¹⁰ Le terme « *paisano* » qui, par son étymologie (de *pais*), se rapproche du mot français « paysan », a en Colombie de nombreuses acceptions. Dans la bouche de Cíntia, il désigne ici des habitants ruraux de condition sociale modeste, blancs ou métis plutôt qu'indiens.

mais ne se prostitue pas et ne goûte pas à la drogue qu'on lui propose car, déclare-t-elle, elle est encore très jeune. Elle assure que « Ce qui se passait dans ce *garimpo*, c'était juste des abominations, comme dit la parole de Dieu ».

Plus tard, elle réside à São Gabriel chez une parente et fréquente les fêtes de la ville. Enceinte d'un premier enfant dont elle dit ne pas connaître le père, elle choisit d'aller habiter dans une communauté périurbaine, où elle est accueillie chez une autre parente, afin d'éviter les tentations du centre urbain. Devenue mère d'une petite fille, elle ne peut s'empêcher de battre ce premier enfant qui, des années plus tard, conserve encore des cicatrices de ses coups. A posteriori, elle affirme qu'elle « était mauvaise » et sentait une intense colère contre sa fille, un sentiment qu'elle ne s'explique pas. Un leader religieux du village lui donne des « conseils » et tente de l'aider à trouver un mari pour qu'elle ne reste pas seule mais aucun prétendant ne lui convient. À l'Église, elle se contente d'assister aux cultes en « auditrice ». Elle reprend ses activités mondaines et tombe à nouveau enceinte d'un bébé qu'elle songe à tuer à sa naissance. Elle le fait finalement adopter par un couple de la communauté. Ses actes de maltraitance contre sa fille lui valent d'être convoquée par une instance judiciaire. Pour échapper à un jugement, elle fuit dans l'Içana. Lorsqu'elle revient dans le village périurbain, elle s'efforce de mener une vie plus en adéquation avec les normes évangéliques. « Tout le monde sait comment j'étais avant », dit-elle, mais « je me suis beaucoup repentie », ajoute-t-elle. Il lui arrive encore de sortir occasionnellement dans des fêtes mais elle accepte désormais les conseils que le leader religieux vient lui prodiguer et s'efforce de s'y conformer. « Sans la parole de Dieu, je ne serais pas ici. Peut-être que je n'existerais plus. »

Ici encore, la religion est perçue comme un garde-fou, voire comme une bouée de sauvetage qui permet de se préserver d'un destin funeste. Pour Cíntia, le repentir et l'obéissance aux autorités religieuses représentent la meilleure voie d'accès à une existence plus sereine. Notons également que dans son cas comme dans celui d'Eleotério, l'acquisition d'un statut respectable passe par un repli vers le village. La réintégration d'une communauté ne coïncide pas exactement avec l'abandon des pratiques mondaines mais elle semble le favoriser grâce au ferme encadrement des autorités religieuses villageoises.

Le parcours de José diffère quelque peu des deux précédents car dans son cas, le renoncement aux activités mondaines semble davantage être le fruit d'une démarche volontaire que d'une intervention des leaders communautaires. José, rappelons-le, est un jeune habitant coripaco d'Areal de 28 ans qui suit des études à l'Institut Biblique Yenga Opakawa du pasteur Luis et qui ambitionne de faire de l'Église de sa communauté une « grande Église ».

José est né dans le village de Campo Alto, dans le Haut Içana. Il n'a pas de souvenir de cette communauté car il l'a quittée avec sa mère, une sœur de Clemente, pour s'installer à Areal lorsqu'il était encore enfant. Vers l'âge de 16 ans, sa mère, qui a besoin de quelqu'un pour l'aider à travailler, lui impose une femme, d'au moins dix ans son aînée. José garde un mauvais souvenir de cette

première épouse, qu'il « détestait ». Il « ne mangeait pas sa nourriture », ce qui, chez les indiens de la région, est un signe très explicite de rejet. Après avoir fugué dans un village voisin, José menace sa mère de ne pas revenir si elle ne chasse pas l'épouse dédaignée. La mère obtempère mais fait venir quelque temps plus tard une seconde femme. José insiste pour que celle-ci s'en aille aussi et obtient gain de cause. Le jeune homme se met ensuite en ménage avec une troisième femme, une Baniwa de São Gabriel, qui a à peu près son âge. Celle-ci lui plaît, elle emménage à Areal. Après avoir travaillé dans une station d'essence de la capitale régionale, José trouve un emploi à Manaus, où il vend de l'artisanat sur un stand de marché. Il devient alors, selon ses propres termes, « effronté »⁴¹¹ et « accro »⁴¹² aux filles. De son côté, la nouvelle épouse qui, semble-t-il, reste au village et passe beaucoup de temps à regarder la télévision, est jugée peu travailleuse. Le couple ne résiste pas. De retour à Areal, José a une aventure avec une jeune fille de la communauté de presque dix ans sa cadette, Rosa. L'ayant « vu grandir », il n'envisage pas au départ de la prendre pour épouse mais face à la réprobation de la mère de Rosa et au désarroi de la jeune fille, il s'engage à vivre avec cette dernière.

José affirme avoir été, durant son adolescence, un garçon très timide. Il n'aimait pas beaucoup aller à l'Église et se cachait si on l'appelait pour participer à une activité car il ne savait pas « chanter », « présenter [un verset biblique, un témoignage] » et « parler » en public. Initialement liée à cette appréhension, son manque d'engagement religieux se justifie ensuite par son comportement frivole avec les femmes. De « timide », il passe sans transition à « effronté ». Il boit avec modération mais se met à fumer et surtout, adore « aller en soirée, sortir à des fêtes, avec plusieurs filles, dépenser de l'argent pour rien, en leur payant à boire ». À présent, il dit s'être « repenti » de ces pratiques. Vers 2009, peu de temps après s'être mis en ménage avec Rosa, il choisit de « retourner » à l'Église. S'il a probablement reçu lui aussi des « conseils » de la part des autorités religieuses d'Areal, il attribue son changement d'attitude à sa volonté de « travailler » avec les jeunes de la communauté. En effet, lorsqu'il se rend aux Saintes Cènes qui se déroulent tous les mois à Yamado et à Céware ou à des Conférences, il observe que « la communauté d'Areal est en-dessous des autres Églises, que les jeunes ne font pas de présentations ». Il décide alors de s'occuper de ces jeunes « pour les faire aller de l'avant » en organisant des activités au sein de l'Église. Cette démarche lui donne envie d'entreprendre des études à l'Institut Biblique Yenga Opakawa pour devenir plus qualifié.

José tourne ainsi la page des déboires conjugaux, des fêtes et des flirts en s'engageant dans les activités religieuses de son village. Le sentiment d'embarras que lui inspirent les jeunes d'Areal, qui font pâle figure dans les cérémonies intercommunautaires, le pousse à prendre en main leur instruction religieuse et à changer son comportement pour se montrer digne de cette fonction. Désormais étudiant à l'Institut Biblique Yenga Opakawa, José, qui est devenu père de deux enfants, s'efforce d'être un bon mari pour Rosa, « d'aider » sa communauté et de montrer l'exemple aux jeunes du village, qu'il encadre lors d'études bibliques ou d'autres

⁴¹¹ *Safado*.

⁴¹² *Viciado*.

ateliers⁴¹³. Hermes lui a proposé de prendre sa place comme vice-*capitão*, un poste qu'il a décliné parce qu'il souhaite « étudier » encore avant d'assumer ce genre de responsabilité.

Eleotério, Cíntia et José sont donc tous trois des indiens « nés dans l'Évangile » qui se sont éloignés de l'Église pendant leur jeunesse, ont fait l'expérience d'une vie « mondaine » pendant plusieurs années, en particulier lorsqu'ils séjournèrent dans des centres urbains, et ont fini par réintégrer une congrégation – en même temps qu'une communauté puisque, comme nous l'avons vu, à Yamado et à Areal, les deux entités se superposent. Dans les trois cas, l'acceptation des « conseils » donnés par les autorités et l'implication active dans les activités religieuses (Eleotério assume pendant un temps le rôle de leader de la Congrégation Baptiste de Yamado ; Cíntia ne va plus à l'Église en simple auditrice mais prend la parole en public ; José devient animateur des études bibliques destinées aux jeunes de son village) apparaissent comme des étapes décisives d'une transition vers un statut d'adulte respectable.

La plupart des habitants de Yamado et d'Areal, tel le pasteur Carlito, par exemple, ont des trajectoires similaires. Si ce type de parcours est également fréquent chez les indiens *crentes* de São Gabriel, la frontière entre une jeunesse « en-dehors » de l'Église et une vie d'adulte atteignant son plein épanouissement « à l'intérieur » de celle-ci, est néanmoins plus floue. Non pas que les citadins aient des mœurs plus relâchées que les autres – quoique du point de vue des représentations locales, ils soient davantage exposés aux tentations mondaines – mais leurs affiliations religieuses sont, comme nous l'avons vu, plus fluides. Le « retour à l'Église », lorsqu'il se produit dans une dénomination urbaine (s'il se produit), ne va pas toujours de pair avec la fréquentation d'un unique temple, l'assiduité aux cultes, la pleine participation aux activités rituelles et le versement de la dîme. L'emprise sociale des dirigeants religieux est plus faible dans l'espace urbain et le recours aux mesures disciplinaires y est moins répandu si bien que les trajectoires socioreligieuses des *crentes* de São Gabriel apparaissent moins contrastées. Quoi qu'il en soit, le retour définitif à l'Église est, pour les citadins comme pour les habitants de communautés périurbaines, un idéal rarement atteint. Comme le souligne le pasteur Carlito, personne n'est à l'abri d'une rechute. Même les *crentes* les plus rigoureux ont des « difficultés » et peuvent « trébucher ». Les

⁴¹³ Artisan habile, José est par ailleurs à l'origine d'innovations dans la confection de pièces d'*arumã*. Alors que les Baniwa et les Coripaco produisent traditionnellement environ quatre grands types d'objets de vannerie (les *balaïos*, de petites corbeilles plates, les *cestos*, des corbeilles cylindriques à la base carrée, les *jarros*, des corbeilles en forme d'amphore et au tressage aéré et les *tapetes*, des nattes de grande taille) ornés de motifs codifiés, il s'est mis depuis peu à élaborer de nouveaux modèles comme des cabas, qui ont beaucoup de succès auprès de la clientèle urbaine. Il crée également des pièces sur lesquelles il inscrit, grâce à un tressage adroit, des messages religieux tels que « Jésus t'aime » ou « Dieu est amour ».

parcours des indiens évangéliques sont donc en général moins linéaires que l'image qu'ils en donnent dans leurs récits.

Cet examen de pratiques et de discours religieux des habitants de Yamado et d'Areal a permis de mieux cerner le rôle que l'évangélisme joue au quotidien dans ces deux communautés périurbaines. Marqueur identitaire distinctif par rapport aux communautés « catholiques » du Uaupés, rempart contre la « régression » que représentent le recours au chamanisme et la pratique de danses indigènes, garde-fou contre les désordres de la vie mondaine, moyen de contrôle social, aiguillon sinon de prospérité et d'égalité, tout au moins d'ardeur au travail et de solidarité, ou encore signe de maturité, l'engagement évangélique se présente à l'échelle communautaire comme un facteur important de cohésion sociale interne.

Nous allons à présent nous pencher sur les cérémonies religieuses qui se déroulent dans les deux villages périurbains. L'étude de ces célébrations, qui par le nombre la provenance des acteurs qu'elles mobilisent, débordent le cadre des réunions villageoises, va nous permettre d'élargir notre perspective à l'échelle supralocale, afin d'analyser le rôle que joue l'évangélisme dans les rapports intercommunautaires et dans les rapports entre villageois et citadins.

Saintes Cènes et autres cérémonies évangéliques

Il nous est impossible, dans le cadre de ce travail, de nous intéresser à tous les types de cérémonies qui se déroulent dans les Églises périurbaines. De manière simplifiée, nous pouvons classer ces célébrations en trois catégories d'évènements, en fonction de leur taille. Les petites cérémonies sont celles qui rassemblent essentiellement les membres de la communauté, comme par exemple la présentation de la chorale des jeunes, l'anniversaire d'une personne ou celui de l'Église. Elles donnent lieu tout au plus à un culte un peu plus long que d'habitude et à un repas dans le centre communautaire.

Les secondes, que nous appelons « cérémonies de moyenne envergure », sont les Saintes Cènes, les baptêmes, les mariages, et les consécration de pasteur⁴¹⁴. Elles réunissent les habitants de plusieurs villages ainsi que des habitants de la ville : les indiens « citadins » qui résident à São Gabriel mais ont coutume de passer les fins de semaine dans la communauté, les dirigeants des Églises indigènes urbaines et, bien souvent, des pasteurs ou des évangélistes

⁴¹⁴ Les funérailles ne sont pas incluses dans cette catégorie d'une part parce que je n'ai jamais eu l'occasion d'assister à cet évènement dans des communautés et d'autres part parce qu'elles ne constituent pas un motif de réjouissance.

blancs. Elles durent une journée complète ou un week-end et ont lieu à intervalle rapproché dans le cas des Saintes Cènes.

Enfin, nous réservons la dénomination de « cérémonie de grande envergure » aux Conférences, qui ne se produisent qu'une fois tous les six mois et mobilisent des centaines de personnes, venues aussi bien de villages voisins que de lointaines communautés de l'amont et de la ville de São Gabriel. Ces cérémonies étalées sur plusieurs jours incluent systématiquement une Sainte Cène et peuvent comporter des baptêmes, des mariages ou des consécration, sans pour autant se réduire à un enchaînement de ce type de célébrations.

Puisqu'il s'agit ici de nous intéresser à la façon dont l'évangélisme oriente les relations que les habitants de Yamado et d'Areal entretiennent avec l'extérieur, nous écarterons de l'analyse les petites cérémonies pour nous concentrer sur celles de moyenne et de grande envergure.

De la notion de rituel et de l'angle d'analyse des cérémonies baniwa et coripaco

Les manifestations religieuses de moyenne et de grande envergure dont il sera question peuvent, selon certaines approches théoriques, être envisagées comme des rituels. Nous verrons à travers leur description que certains de leurs aspects s'accordent avec des définitions particulières des notions de « rites » et de « rituels », tandis que d'autres s'en éloignent. L'objectif sera cependant moins de cerner les contours de ce qui serait propre à l'action rituelle chez les Baniwa et les Coripaco *crentes*, que de proposer une lecture « politique » des cérémonies évangéliques. Plus précisément, il s'agira de montrer de quelle manière les événements religieux contribuent à produire des hiérarchies et à organiser les rapports sociaux entre villages et entre Églises.

Le choix de cet angle d'analyse s'inscrit bien entendu dans la continuité de l'approche que nous avons développée jusqu'à présent, qui consiste à appréhender les expressions du religieux chez les Baniwa dans leur contexte social et politique. Mais il repose aussi sur une particularité des cérémonies évangéliques baniwa et coripaco :

Xavier compare la vie religieuse des Coripaco du Haut Içana à un « désert de symboles, dans lequel seules quelques rares touffes de végétation poussent çà et là [...] » (2013 : 492). Cette comparaison ne me paraît pas exagérée. Elle peut s'appliquer à la vie religieuse des Baniwa et des Coripaco des communautés périurbaines. En accord avec les enseignements de Sophie Muller et avec la doctrine protestante, les indiens *crentes* ont réduit leur outillage rituel (objets, discours, postures et gestes) à un ensemble limité d'éléments simples. Les temples, qui n'arborent aucun ornement, sont dépourvus de toute représentation iconographique afin d'éviter le péché d'idolâtrie. À l'exception de la Bible et des denrées ingérées lors de

l'eucharistie, les objets manipulés pendant les cultes (pupitre, micro, instruments de musique, sièges) ne sont pas tenus pour sacrés. Aucun d'entre eux n'est dissimulé à la vue des spectateurs ou réservé à une catégorie unique de fidèles. De la même façon, les gestes effectués et les paroles prononcées ne contiennent pas de sens caché ou de double sens auxquels seuls certains initiés auraient accès. À cet égard, les cérémonies chrétiennes baniwa et coripaco se présentent comme l'antithèse des manifestations religieuses complexes qui ont inspiré certaines théories anthropologiques majeures sur le rituel⁴¹⁵. Elles sont par exemple radicalement différentes des rites des Ndembu de Zambie étudiés par Victor Turner dans lesquels :

« il n'existe pratiquement pas d'article utilisé, de geste employé, de chant ou de prière, d'unité d'espace ou de temps qui ne représente pas quelque chose d'autre que ce qu'il est en soi. Chaque chose signifie plus que ce qu'elle semble être, et même, souvent, beaucoup plus. Les Ndembu sont conscients de la fonction expressive ou symbolique des éléments rituels. » (Turner, 1991 [1969] : 15).

Les cérémonies évangéliques baniwa et coripaco n'offrent donc que peu de prise à une analyse symbolique, pas plus qu'elles ne se prêtent à une interprétation à partir des mythes chrétiens. Lévi-Strauss, pour qui « l'opposition entre le rite et le mythe est celle du vivre et du penser » (1971 : 603) envisageait le rite comme un phénomène relevant de la mythologie implicite (*idem* : 600). Dans cette perspective, l'étude des mythes d'une population donnée devrait être un précieux instrument d'analyse permettant d'éclairer ses rituels. C'est la démarche que suit, avec profit, Hugh-Jones lorsqu'il analyse le rite de Yurupari chez les Barasana à la lumière de leur mythologie (2011 [1979]). Or chez les indiens *crentes*, ni les mythes indigènes, tombés en désuétude ou dissociés du système de croyances évangélique, ni les mythes chrétiens, tels par exemple ceux de la Genèse, de la Nativité ou de la Résurrection, ne sont d'un grand secours pour interpréter le déroulement des cérémonies religieuses. Certaines célébrations, notamment la Sainte Cène, sont certes explicitement rapportées à des récits bibliques qui, comme nous allons le voir, fournissent, avec les instructions laissées par Sophie Muller, le sens « immédiat » attribué aux manifestations religieuses. Cependant, s'en tenir à ce type de signification, qui semble souvent déconnectée des préoccupations des participants tout autant que de l'environnement social et matériel dans lequel ils se meuvent, constitue une approche réductrice des cérémonies baniwa et coripaco.

D'autres approches du rituel sont évidemment possibles mais pour ne pas présenter ici un catalogue disparate de perspectives théoriques, nous y reviendrons au terme de l'exposition

⁴¹⁵ Nous songeons particulièrement aux rituels ndembu étudiés par Turner (1991 [1969]) ou au Naven des Iatmul de Nouvelle-Guinée, analysé par Bateson (1936) puis par Houseman et Severi (2009).

des données ethnographiques. Nous nous pencherons tout d'abord sur les baptêmes, les mariages et les consécrationes qui, à la différence des Saintes Cènes, marquent des étapes dans des trajectoires individuelles et peuvent, à ce titre, être envisagés comme des rites de passage au sens large⁴¹⁶.

Le baptême

Conformément à la doctrine protestante, les baptêmes ne sont pas réalisés à la naissance ou dans la prime enfance mais à un âge plus avancé, lorsque l'individu est en mesure de comprendre la signification de son acte. Les indiens *crentes* semblent situer la limite à l'âge de 10-12 ans environ et il n'y a ensuite pas de restriction jusqu'au décès. La cérémonie peut ainsi intervenir à l'âge adulte si elle n'a pas pu être réalisée avant ou si elle concerne une personne « catholique » qui décide sur le tard de devenir *crente*. Le baptême catholique n'étant pas reconnu, la conversion à l'évangélisme implique un nouveau rituel. Le changement d'Église évangélique ne donne pas lieu, par contre, à une réitération de la cérémonie. Parmi mes enquêtés, la plupart des Baniwa et des Coripaco déclaraient avoir été baptisés à l'adolescence, entre 15 et 20 ans. Comme chez les protestants en général, la cérémonie n'implique pas de nomination et ne constitue pas une garantie de l'obtention de salut⁴¹⁷. Elle est conçue comme une confirmation du statut de *crente* de la personne et comme un événement qui marque son entrée officielle au sein de l'Église. Le baptisé s'engage personnellement, en public, à se soumettre à l'autorité divine en respectant les règles de vie évangéliques⁴¹⁸.

Techniquement, le baptême est réalisé par immersion totale du candidat dans un cours d'eau, une procédure aisée à mettre en œuvre dans le contexte régional, où les fleuves et les rivières ne manquent pas. Le geste, qui évoque la mort et la résurrection du Christ, est considéré comme un acte purificateur, qui lave le croyant de ses péchés. La cérémonie est organisée pour plusieurs personnes à la fois, qui sont plongées successivement dans l'eau par un

⁴¹⁶ Les baptêmes, mariages et consécrationes organisés par les indiens *crentes* marquent indéniablement un changement de statut. Il est en revanche difficile d'y discerner les trois phases associées à cette catégorie de rituel par Van Gennep (1981 [1909]), notamment celle de la liminalité, au cours de laquelle des « novices », séparés de la société, sont provisoirement dépossédés de leurs attributs socioculturels et forment ce que Turner appelle une « *communitas* », un groupe peu structuré, relativement indifférencié et composé d'individus égaux (1991 [1969] : 94-99).

⁴¹⁷ Chez les protestants, c'est la croyance, l'acte de foi, qui détermine en dernière instance l'accès au royaume céleste.

⁴¹⁸ Pour plus de détails sur les paroles prononcées tout au long de la cérémonie, se référer à Xavier (2013 : 501-503).

officiant⁴¹⁹. Un des baptêmes auxquels Xavier a assisté lors d'une Conférence dans le Haut Içana réunissait 10 candidats, 5 garçons et 5 filles, dont la plus jeune avait 12 ans. Quant à moi, j'ai pu observer une cérémonie organisée pour 3 candidats à Yamado : un jeune homme et deux jeunes filles dont la plus petite devait avoir une dizaine d'années.

Cet évènement était pour Carlito, le leader religieux du village, son premier baptême en tant qu'officiant principal. À l'époque, en juin 2010, il n'était pasteur que depuis trois mois. Lorsque je lui ai demandé si je pouvais assister à la cérémonie, il a accepté à condition que je lui fasse plusieurs copies des photos que j'allais prendre. Il s'agissait de les graver sur trois CD destinés aux autorités, des supports qui permettraient de conserver les clichés « en souvenir » de ce moment spécial.

Le baptême, qui a eu lieu un week-end de Sainte Cène, a rassemblé les habitants de Yamado, d'Areal et de Céware, le pasteur Joãozinho et son épouse⁴²⁰ ainsi que des évangélistes blancs de l'Église Baptiste à São Gabriel da Cachoeira. Il a débuté le dimanche vers 9h du matin par un culte conduit par Carlito. De nombreuses « présentations » (récitation de cantiques ou de versets bibliques par une famille, un groupe de jeunes ou d'enfants ou une délégation venue d'un autre village) se sont succédées avant que le pasteur ne commence son sermon. Celui-ci a invité les trois candidats à se rendre devant l'autel et à se confesser. C'est lors de cette séance que la fillette mentionnée plus haut a avoué être indisciplinée et « ne pas aimer les petits enfants ». Le pasteur a ensuite convié l'ensemble des participants à fermer les yeux, se recueillir et prier pour que les péchés des candidats soient pardonnés.

⁴¹⁹ Les cas de baptêmes individuels sont rares. Ils peuvent survenir par exemple avant un mariage, si l'un des deux futurs époux n'a pas encore été soumis au rituel (Xavier, 2013 : 500).

⁴²⁰ Les trois communautés et l'Église Biblique Unie du pasteur Joãozinho appartiennent à un même réseau de Saintes Cènes, cf *infra*.



Prêche du pasteur Carlito au pupitre de la Congrégation Baptiste de Yamado.

Ce cliché montre Carlito en train de prêcher au début du culte. Il a revêtu ce jour-là une tenue particulièrement formelle comportant, en plus d'une chemise à manches longues, d'un pantalon et de chaussures fermées, une cravate nouée sur un col fermé et ajustée à la chemise par une épingle, des attributs peu usuels chez les prédicateurs indiens qui ont rarement les moyens de se composer une telle mise. À ses pieds, se trouve une corbeille de vannerie utilisée pour recueillir la dîme ou les offrandes. Le modèle, typiquement baniwa, est appelé « vase » ou « jarre » (« *jarro* »). Derrière lui, à droite, on aperçoit l'évangéliste Joãozinho, qui attend son tour pour prendre la parole. Ce jour-là, c'est lui qui dirige le chœur des jeunes, tandis que son épouse, Lília, s'occupe de celui des enfants. Au-dessus de la tête de Carlito, on distingue le bas d'une affiche, sur laquelle est inscrit le programme de la journée en portugais. Je le reproduis ici en français car il est représentatif des programmes que les Baniwa et les Coripaco ont coutume d'afficher lors des événements profanes et religieux dans les églises ou les centres communautaires.

« Programme du jour 06/2010

7 : 00 hs : *Mingau* [bouillie de manioc, synonyme ici de petit-déjeuner]

9 : 00 hs : Début du culte dominical

11 : 00 hs : Fin [du culte] et culte de baptême

12 : 00 hs : Déjeuner

14 : 00 hs : Football, futsal⁴²¹, volley

15 : 00 hs : Goûter

⁴²¹ Le futsal est une variante du football qui se joue en salle. Ici, il est pratiqué en extérieur, mais avec des équipes et sur un terrain plus réduits.

17 : 30 hs : Dîner
19 : 00 hs : Cène »

Le fait que l'on ait pris le temps de le rédiger, de le mettre en évidence au milieu du mur du fond, juste au-dessus de la place où se tiennent les orateurs et qu'il se présente comme une liste d'activités qui doivent être réalisées à heures fixes illustre bien, à mon sens, le goût prononcé des Baniwa et des Coripaco évangéliques pour l'organisation.

Revenons maintenant à la cérémonie du baptême. Au terme du culte, les trois candidats sont conduits par des leaders au bord du fleuve, qui se situe en contrebas du village. Le public sort de l'Église et se dirige en ordre dispersé vers le point de rendez-vous, qui se trouve au niveau du « port » principal⁴²².



Le public de la cérémonie de baptême se dirige vers le fleuve.

Ici, les participants, qui viennent de sortir de l'église et portent encore la Bible sous le bras pour certains, traversent la place de la communauté pour se rendre au fleuve. Le préau qui apparaît au fond sert à accueillir les visiteurs, qui y suspendent leurs hamacs. Cet abri, qui pour l'heure est le seul du village, est trop petit pour recevoir les participants d'une Conférence.

Dans la descente qui mène au port, trois leaders ouvrent la marche, suivis des candidats au baptême.

⁴²² Le port est une simple crique dépourvue d'embarcadère. On y tire les canots à moteur sur la plage ou on les amarre à des arbres.



Trois leaders évangéliques suivis des candidats au baptême descendent vers le port.

Le premier leader est un *ancião* d'Areal. Il n'a pas de titre de pasteur mais son âge et son expérience lui confèrent un rang social de première importance. Vient ensuite le pasteur Carlito, responsable officiel de l'Église de Yamado. Peu rompu à l'exercice du baptême, il cèdera sa place à des *anciãos* pour prononcer les paroles de rigueur avant l'immersion des candidats. Le troisième leader est Joãozinho, qui a sa place dans l'évènement en tant que dirigeant de l'Église Biblique Unie de São Gabriel. Moins autoritaire que ses coreligionnaires, Joãozinho est aussi réputé pour ses compétences en matière d'encadrement des jeunes. Au fond de l'image, on aperçoit les embarcations des habitants du village sur les eaux couleur café du Rio Negro. Les moteurs à tige ou « *rabeta* » sont les plus courants. Le canot blanc métallique pourvu d'un moteur plus puissant appartient probablement aux membres de l'Église Baptiste à São Gabriel, qui sont arrivés au moment de la fin du culte. Ces derniers forment un groupe d'une petite dizaine de personnes amenées par Joselma, épouse du pasteur Marcus et prédicatrice de l'Église en question. Celle-ci connaît bien les familles indiennes présentes, avec qui elle entretient des liens depuis longtemps.

Au port, les candidats passent par-dessus leurs vêtements de longues tuniques blanches, comme il est d'usage lors des baptêmes chez tous les chrétiens. La foule se répartit le long de la rive escarpée, en contre-haut des officiants. Carlito entre dans l'eau jusqu'à la ceinture, sans égard pour son costume d'apparat (il a tout de même ôté ses chaussures) et appelle à lui le jeune homme. Un *ancião* récite des prières. Carlito lève le bras vers le ciel, prononce le nom du candidat et le baptise « au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit ».



Le pasteur Carlito s'apprête à baptiser un jeune homme.

Il immerge alors complètement le jeune homme. Lorsque celui-ci sort de l'eau, il est congratulé par les *anciãos*. Le même rituel est reproduit d'abord pour la plus âgée des filles puis pour la plus jeune.



Scène de baptême à Yamado.

Cette prise de vue montre le moment immédiatement antérieur à l'immersion de la plus jeune des candidates. Les trois hommes debout, de dos, qui portent un pantalon, sont des *anciãos*. Celui vêtu d'un T-shirt orange tient sous le bras une Bible et, à la main, ce qui semble être un livret d'instructions ou de prières réservées au baptême. Les deux jeunes qui arborent les tuniques blanches mouillées sont les nouveaux baptisés qui patientent pendant le troisième

rituel. Devant eux se tient une femme qui est vraisemblablement la mère de la fillette dans l'eau. Aux extrémités de l'image, à gauche sur le rocher et à droite avec un gilet de sauvetage (un équipement que les indiens n'ont pas les moyens de se payer), deux hommes non-indiens, sans doute des *crentes* de l'Église Baptiste à São Gabriel⁴²³, prennent, comme moi, des photos. Enfin, dans l'angle gauche, Joselma observe la scène en retrait, sans participer à la liturgie.



Le baptême par immersion.

Une fois les trois jeunes baptisés, la foule se replie vers le village non plus en ordre dispersé mais en file indienne. Les trois jeunes se postent en haut du sentier et les participants viennent leur serrer la main brièvement, un par un, à la manière dont les hôtes et les visiteurs se saluent lors des Conférences. À l'issue de ces congratulations, la foule forme une haie d'honneur pour les baptisés, qui remontent sur la place centrale.

Dans le Haut Içana, les baptêmes auxquels Xavier a assisté se concluaient à ce moment-là. Les *anciãos* remisaient les drapeaux⁴²⁴ et tout le monde se dispersait. À Yamado, les visiteurs blancs ont proposé de réaliser une grande prière collective en faveur des baptisés. Les leaders indiens ont accepté et la foule a formé un cercle autour d'eux, certains tendant les bras vers le centre. Joselma conduisait la séance.

⁴²³ Possiblement des militaires évangéliques ou des visiteurs venus de l'extérieur de la région.

⁴²⁴ Dans l'Içana, les *anciãos* utilisent ces drapeaux, qui portent l'inscription « Église Biblique Unie » et le nom de leur village lors des cérémonies. Faits de longs bâtons auxquels sont attachés une pièce de tissu, ils permettent d'identifier les groupes de participants et de signaler le début d'une file indienne.



Prière collective en faveur des baptisés.

Ce type de prière n'est pas très répandu chez les Baniwa et les Coripaco. On observe sur la photo que le pasteur Carlito (en noir), deux des *anciãos* et d'autres indiens n'ont pas les bras levés tandis que tous les blancs ont les bras tendus. La prière, qui n'a pas duré plus de quelques minutes, a marqué la fin de la cérémonie. L'ensemble des participants se sont ensuite retrouvés dans le centre communautaire pour partager un déjeuner.

Pour les trois jeunes, cette célébration a contribué à façonner leur identité de *crente*. Comme le note André Baniwa, lorsqu'une personne est « conseillée », « Tout le monde sait que cette personne a reçu des conseils. Par conséquent, lorsqu'elle commet une erreur, c'est honteux. Elle évite alors de faire autant de choses erronées [qu'avant] ». Cette remarque peut également s'appliquer au baptême. L'évènement, public, a vocation à responsabiliser les jeunes qui, s'ils commettent des « erreurs », s'ils « dévient », auront à répondre de leur comportement non plus seulement face à leurs parents mais face aux autorités et à la communauté toute entière. Dans le même temps, la cérémonie leur donne accès au rite de l'eucharistie ou Sainte Cène, par lequel les Baniwa et les Coripaco commémorent le dernier repas du Christ et célèbrent l'union des *crentes* de différents villages.

En sus de la réorganisation des rapports des jeunes avec leur entourage, la cérémonie de baptême produit et ordonne des relations à plus grande échelle. Elle actualise, tout d'abord, les liens entre les différentes communautés et familles impliquées dans l'évènement – comme

le font aussi les Saintes Cènes. Elle fournit ensuite l'occasion de tisser de nouveaux liens avec l'extérieur car il s'agit d'une célébration à caractère spectaculaire susceptible d'attiser la curiosité des blancs. C'est par exemple lors de ce type d'évènement que se nouent des partenariats avec des évangélistes non-indiens de passage dans la région qui acceptent de financer des équipements pour l'Église ou la communauté.

Enfin, comme les autres cérémonies de moyenne et grande envergure, la célébration d'un baptême donne à voir tout autant qu'elle produit, par le jeu des préséances, des hiérarchies. L'ordre d'appel des candidats témoigne bien entendu d'une stratification sociale qui repose en grande partie sur l'âge et le sexe. Les hommes dominent les femmes, en particulier dans la sphère religieuse où ces dernières n'occupent jamais de place de premier plan. Les aînés ont l'avantage sur les cadets, un principe qui se vérifie dans la plupart des sphères sociales⁴²⁵. À ces distinctions d'âge et de sexe, se superpose un ordre hiérarchique religieux. Dans le cas du baptême de Yamado, le rang de chaque leader évangélique apparaît nettement. Les autorités du village ont confié au pasteur Carlito, qui a suivi une formation à l'Institut Biblique Yenga Opakawa, la tâche de réaliser le baptême, ce qui fait de lui le principal officiant. Il prend son rôle très au sérieux en présidant le culte et le rituel d'immersion. Étant encore peu expérimenté, il est secondé par au moins trois *anciãos* d'autres villages dont les compétences liturgiques sont reconnues de longue date. Ceux-ci, qui ont le pouvoir d'intervenir dans l'action et auraient pu, en cas de défaillance de Carlito, le relayer, sont les garants du bon déroulement de l'évènement. Leur présence témoigne aussi d'une conception du pouvoir particulière, dans laquelle les leaders doivent être contrôlés pour éviter tout accaparement de l'autorité par un seul individu. Autour de ce petit groupe d'officiants, gravitent d'autres intervenants qui ont assumé des fonctions pendant le culte. Ceux-là occupent pendant la cérémonie un rang légèrement inférieur parce qu'ils sont plus jeunes, tel Joãozinho, parce que ce sont des femmes, comme Lília, ou parce que leurs compétences rituelles sont moins approfondies, comme Laureano (ancien *capitão*, fondateur du village), plus versé dans l'exercice d'une autorité profane que dans celui d'une charge religieuse. Quant aux *crentes* blancs de l'Église Baptiste à São Gabriel, ils jouent avant tout un rôle de spectateurs. Joselma, qui à São Gabriel est une prédicatrice reconnue, qui conduit parfois seule des cultes, est traitée

⁴²⁵ L'un des rares domaines dans lequel ce principe est remis en cause est celui du mouvement indigène, qui a donné lieu à un conflit de générations entre de jeunes leaders bien armés pour négocier avec les blancs (notamment grâce aux savoirs scolaires) et les autorités communautaires, plus âgées et démunies face aux nouvelles compétences que requièrent l'exercice d'un leadership dans un contexte marqué par l'intensification des contacts avec la société brésilienne.

comme un hôte de marque plus que comme une dirigeante d'Église⁴²⁶. En étant autorisée à ajouter une prière collective à la fin de la cérémonie, elle occupe un rang similaire aux autres intervenants ponctuels.

En résumé, cette cérémonie met en scène un pasteur indien, Carlito, clairement identifiable par sa tenue, qui est la plus formelle de toutes ; des mentors indiens, les *anciãos* ; des officiants secondaires, qui interviennent ponctuellement pendant le culte ; et une foule de spectateurs dont j'ai estimé le nombre à plus de 100 personnes. À cet ensemble se sont agrégés une petite dizaine de *crentes* blancs qui ont tous rejoint les rangs des spectateurs à l'exception d'une dirigeante d'Église, à laquelle on a accordé un rôle d'officiante secondaire. Autrement dit, la cérémonie a donné lieu à une configuration hiérarchique inversée par rapport à celle des Églises de São Gabriel, où les blancs sont majoritaires dans les rôles de pasteur ou de mentor⁴²⁷.

Le mariage

Comme le baptême, le mariage évangélique est conçu comme une étape importante sur le chemin qui mène vers un plein accomplissement de la condition de *crente* et, en définitive, vers le salut. Les mariés s'engagent devant Dieu à se soutenir mutuellement et à faire preuve de fidélité. Pourtant, si l'indissolubilité des liens du mariage religieux est une notion dont les indiens *crentes* sont pleinement conscients, en pratique, les séparations et les « remariages » sont, chez les évangéliques, chose courante. Si l'on s'en tient au discours des Baniwa et des Coripaco, la plupart des adultes *crentes* ont eu, au cours de leur trajectoire, plusieurs « maris » ou plusieurs « femmes », tel José, qui évoque sans tabou ses quatre « épouses ». En réalité, les termes « mari » et « femme » tels qu'ils sont employés en portugais par les indiens ont une acception large. Comme nous l'avons vu dans le cas de José, une « épouse » peut être une femme avec qui l'on a eu une relation brève et plus ou moins consentie dans sa jeunesse : une jeune fille imposée par des parents puis congédiée pour cause de mésentente ou une partenaire librement choisie mais délaissée au profit d'une vie plus excitante dans une grande ville. Ce

⁴²⁶ Le fait qu'elle soit une femme peut introduire un biais car, comme nous l'avons mentionné, le rôle de leader religieux n'est quasiment jamais assuré par des personnages féminins chez les Baniwa et les Coripaco. Nous verrons cependant plus loin que les habitants d'Areal et de Yamado réservent le même accueil à son époux, le pasteur Marcus. Celui-ci est traité avec respect et amitié mais lorsqu'il se rend dans les communautés, les habitants indiens ne le laissent pas orchestrer les cérémonies religieuses.

⁴²⁷ On pourrait objecter que dans le cas de cette cérémonie de baptême à Yamado, les distinctions entre leaders religieux s'effectuent en fonction de leur provenance plutôt que de leur appartenance ethnique : les Baniwa et les Coripaco d'Areal et de Yamado seraient plus enclins à attribuer les meilleurs rôles à des leaders religieux qui résident « chez eux », dans les communautés, qu'à des citadins. Il n'en est rien car dans d'autres célébrations qui se déroulent à Yamado, c'est le pasteur Silvério, dirigeant de l'Église Évangélique Indigène de São Gabriel qui conduit le rituel ou fait office de mentor.

peut être aussi, comme pour Flávio, une jeune fille tombée enceinte que les autorités communautaires imposent comme « épouse » à un garçon pour mettre un terme au « péché » des rapports sexuels extraconjugaux. Cette souplesse de l'emploi des catégories relatives au mariage existe aussi chez les femmes. Carine, citadine dont les parents sont établis à Yamado, dit ainsi avoir eu un premier « mari » tukano à l'époque où elle sortait dans les fêtes. Elle s'est ensuite mise en ménage avec un second époux, un Cubeo de 10 ans son aîné, qui pour sa part, avait déjà eu deux « femmes ». À l'exception de Carine et de son dernier mari, tous les exemples que nous venons de citer concernent des couples dont l'union n'a pas été officialisée par une cérémonie.

Bien que Sophie Muller ait institué le mariage dans l'Içana, un rituel qui est normalement célébré durant les Conférences, peu de conjoints semblent mariés religieusement parmi les Baniwa et les Coripaco de São Gabriel et des communautés périurbaines. La plupart de mes enquêtés disaient avoir une « femme » ou un « époux » mais ne pas avoir réalisé de cérémonie officielle à l'Église. Certains couples se sont mariés « dans le civil », c'est-à-dire à la mairie. Ce genre d'union, qui ne donne lieu à aucune célébration, est considéré comme une simple formalité qui permet de faciliter certaines démarches administratives.

Le mariage serait-il une cérémonie auxquels les indiens *crentes* attachent peu d'importance ? Sans pouvoir l'affirmer avec certitude, il me semble que c'est plutôt l'inverse qui se produit. Persuadés que l'union devant Dieu ne peut être rompue, de nombreux évangéliques pourraient avoir tendance à différer la cérémonie religieuse pour éviter de prendre un engagement irréversible. Xavier relate un cas qui suggère que le mariage est pris très au sérieux chez les Coripaco. Il s'agit de celui d'une jeune fille qui, en allant étudier dans une autre communauté que la sienne, s'était éprise d'un garçon d'une autre ethnie travaillant pour les militaires. Le père de la jeune fille voyait cette idylle d'un très mauvais œil car le jeune homme n'était pas *crente*. La fille, obéissante, n'a pas donné suite à la relation et en rentrant dans son village, a épousé un homme coripaco *crente*, évangéliste d'une communauté colombienne. Elle est partie vivre chez lui et a eu deux enfants. Toutefois, l'époux, qui s'est mis à voyager fréquemment pour prêcher, s'est trouvé une autre femme et n'est plus jamais revenu. La jeune fille est retournée vivre chez ses parents. Elle s'occupe à présent seule de ses deux enfants et ne s'est pas remariée « à cause des empêchements de la religion » (Xavier, 2013 : 198). Ce cas montre que le mariage religieux peut, tout au moins pour les femmes, se révéler très contraignant.

La relative rareté des unions contractées à l'Église chez les indiens *crentes* de São Gabriel et des communautés périurbaines pourrait ainsi s'expliquer par le fait que certains couples

reportent sciemment leurs noces pour se ménager une « porte de sortie » en cas de mésentente. Il est d'ailleurs amusant de constater que les *crentes* les plus âgés, qui déplorent de ne pas avoir pu célébrer leur mariage religieux dans l'Içana, « parce qu'à l'époque, il n'y avait pas de pasteur », ne vivent plus toujours avec la même « épouse » que dans leur jeunesse.

Dans cette perspective, le mariage auquel j'ai assisté à Yamado qui, à l'instar du baptême des trois jeunes, était la première cérémonie de ce type célébrée par le pasteur Carlito, et qui, par ailleurs, n'a pas été réalisé au cours d'une Conférence, relevait sans doute plus de l'exception que de la norme.

À la différence du baptême, ce mariage, qui devait officialiser la relation d'un couple baniwa déjà en ménage, Dalvanir et Hilário⁴²⁸, n'a pas eu lieu lors d'une Sainte Cène. Peut-être que quelques habitants de Céware étaient présents car le hameau est tout proche mais ni ceux d'Areal, ni Joãozinho n'avaient fait le déplacement. Plusieurs citadins, apparentés aux familles de Yamado avaient en revanche traversé le fleuve, dont le pasteur Silvério, qui a assisté Carlito durant le rite.

Sous de nombreux aspects, la cérémonie empruntait aux codes du mariage que, faute d'un terme plus approprié, je qualifierai ici d'« occidental », c'est-à-dire au mariage chrétien ou d'inspiration chrétienne, à tonalité romantique qui est largement répandu au Brésil et constamment mis en scène dans les *telenovelas*⁴²⁹.

Exceptionnellement, ce n'est pas moi qui ai demandé à me rendre dans la communauté pour l'occasion mais la future mariée qui, alors que je me trouvais à São Gabriel, m'a fait savoir que j'étais invitée en tant que photographe pour immortaliser l'évènement. La célébration qui, semble-t-il, était programmée un dimanche matin pour profiter de la lumière du jour (et éviter le recours au groupe électrogène) s'est finalement déroulée le dimanche soir, de nuit. Tôt le matin, lorsque je me suis rendue au point de rendez-vous pour traverser le fleuve, une grande animation régnait sur la plage : les habitants de Yamado, parmi lesquels se trouvaient les futurs mariés, se dispersaient en ville pour faire des courses et acheter des cadeaux de mariage tandis que des invités se regroupaient en attendant de pouvoir monter dans une embarcation. Au village, le culte dominical du matin s'est réduit au visionnage d'une vidéo montrant un évangeliste brésilien annonçant le retour du Christ. Après ce sermon « virtuel », qui a sans

⁴²⁸ Dalvanir a eu avant Hilário un premier « époux », de qui elle a deux enfants. Dans la mesure où elle ne s'était pas mariée à l'Église, cela ne constituait pas un obstacle pour épouser Hilário.

⁴²⁹ Les *telenovelas* sont des feuilletons très populaires au Brésil dont la trame est en général un amour contrarié. Elles se terminent invariablement par un (ou plusieurs) mariages en grande pompe.

doute permis aux autorités religieuses de se consacrer aux préparatifs de la cérémonie, le déjeuner a été pris dans le centre communautaire. L'après-midi a été consacré à des parties de foot et de volley, au visionnage d'un match de la coupe du monde de football et à celui des photos du baptême, que j'avais apportées aux autorités.

La célébration n'a débuté qu'à la nuit tombée si bien que la plupart des participants, qui ont revêtus leurs plus beaux habits, ont dû se changer dans le noir. À l'Église, les leaders religieux avaient installé un système de sonorisation permettant de diffuser des marches nuptiales. La petite chapelle était décorée de guirlandes de papier crépon et de feuilles de fougères. Les participants ont pris place sur les bancs et les leaders sur l'estrade du fond (le pasteur Carlito au pupitre, Eleotério près des équipements de son, Laureano sur une chaise et le pasteur Silvério sur un autre siège, immédiatement à gauche de Carlito, pour pouvoir le relayer). Le futur époux, vêtu d'un costume croisé et d'une cravate est entré non pas au bras de sa mère, absente, mais à celui d'une parente, elle aussi très apprêtée. Deux enfants d'honneur habillés de blanc les ont suivis, tenant à la main des bols de confettis. Enfin, la mariée a pénétré dans l'église au bras de son père, dans une tenue somptueuse⁴³⁰. La jeune femme portait une robe bustier à traîne de satin gris perle et une étole assortie. Sa toilette était complétée par un bouquet de fleurs de tissus, des boucles d'oreilles scintillantes, un serre-tête de strass, un léger maquillage, du vernis à ongles et un chignon sophistiqué. Les futurs époux ont pris place sur deux chaises disposées face au pupitre, séparées du meuble par une petite table recouverte d'un drap blanc.

Aucune « présentation » n'a servi de préambule à la cérémonie. Celle-ci a été conduite par les pasteurs Carlito et Silvério en baniwa. Le premier, qui avait imprimé un programme où étaient consignées les étapes du rite et les prières à réciter, a eu quelques difficultés à prononcer toutes les formules dans l'ordre, mais a mené le rituel à bien. Les époux ont échangé les consentements et se sont mutuellement passée des alliances au doigt, puis l'union a été entérinée par la signature d'un registre par Carlito, les mariés et leurs témoins.

Lorsqu'ils se réfèrent à leur mariage, les rares couples âgés qui ont été unis par une cérémonie dans l'Içana affirment que le rituel était très court et n'en gardent pas un souvenir mémorable. Ici, l'évènement a vocation à laisser des traces autres que celles d'un engagement verbal, pris devant Dieu et la communauté, à se montrer fidèle. L'union est scellée par la signature d'un document écrit qui est susceptible d'attester de l'engagement des époux aux yeux d'autorités – profanes et religieuses – non-indiennes. Documentée par de nombreux

⁴³⁰ Les costumes des mariés ont probablement été loués dans une échoppe de São Gabriel, ce qui permet d'éviter un investissement ruineux.

clichés (en sus des photos prises au cours de la cérémonie, les mariés ont tenus à être photographiés successivement avec tous les membres de leur famille), la célébration acquiert un caractère inoubliable. Elle donne également lieu à l'achat de cadeaux, tels que des ustensiles de cuisine pour les mariés, et à la consommation de gâteau et de soda dans le centre communautaire. En somme, les Baniwa de Yamado se sont pleinement approprié le protocole de mariage en vigueur dans le monde des blancs. Ils y ont adjoint une séquence de salutations collectives au moment de la sortie de l'église. Aligné en rang avec quelques parents proches⁴³¹ et les enfants d'honneur, les époux se sont postés en dehors du temple tandis que les participants défilaient devant eux et leur serraient la main un par un.



Salutations collectives des mariés à la sortie de l'église.

Ces congratulations, habituellement très formelles et réduites à une poignée de main, ont ici été accompagnées de quelques manifestations émotionnelles ostensibles (*abraços*⁴³² et larmes).

L'aspect le plus frappant de cette cérémonie était le contraste entre la mise en œuvre d'un décorum emprunté sans conteste au monde des blancs et l'absence totale d'officiant non-

⁴³¹ Le père et la mère de l'épouse et une cousine du marié.

⁴³² Embrassades à la mode brésilienne qui consiste en une courte étreinte de deux personnes passant chacune un bras sur les épaules de l'autre. Pratiquée avec naturel par la majorité des Brésiliens, elle requiert une certaine coordination pour ne pas se heurter les bras ou le visage.

indien durant tout le cours de la cérémonie. Il n'y avait pas de blancs non plus parmi les spectateurs, sauf moi, à qui l'on avait donné le rôle d'immortaliser l'évènement, comme si j'étais chargée non seulement de fabriquer des souvenirs à usage interne mais aussi, implicitement, de témoigner du faste de la célébration à l'extérieur⁴³³.

Toujours est-il que le déroulement de ce mariage met en évidence la capacité des officiants indigènes à réaliser en toute indépendance non seulement des cérémonies conçues sur le modèle des rites enseignés par Sophie Muller, mais aussi des célébrations conformes aux normes socioreligieuses des blancs.

La consécration d'un pasteur baniwa par un pasteur baniwa

Cérémonie par laquelle un *crente* acquiert le titre de pasteur, la consécration est une catégorie de célébration de moyenne envergure encore peu courante chez les indiens évangéliques. N'ayant pas eu l'occasion d'assister à ce rituel, je ne m'attarderai pas sur son déroulement et m'en tiendrai à quelques commentaires sur ce qu'il représente pour les Baniwa évangéliques.

Comme nous l'avons vu plus haut, la formation d'une hiérarchie religieuse indienne est une préoccupation majeure des indiens *crentes* qui souhaitent « sortir du paternalisme » et acquérir des « titres » leur conférant un statut équivalent à celui des pasteurs blancs. Les titres d'*ancião* perdent leur valeur en dehors de l'Içana et les leaders évangéliques baniwa et coripaco aspirent désormais à obtenir le statut de « pasteur ». Pour ce faire, il leur faut suivre une formation dans un institut biblique et se soumettre au jugement de pasteurs brésiliens non-indiens, ce qui a tendance à reconduire les rapports de sujétion dont ils cherchent précisément à s'affranchir. Or grâce à la consécration des premiers pasteurs indiens au cours des dernières années⁴³⁴ et à l'ouverture de l'Institut Biblique Yenga Opakawa, une alternative se fait jour. Les Baniwa et les Coripaco qui souhaitent devenir pasteurs ont à présent la possibilité d'être évalués et consacrés par des pasteurs indiens qui parlent leur langue et valorisent l'héritage de Sophie Muller.

C'est ainsi qu'en 2010 a eu lieu ce qui était probablement l'une des premières consécrations d'un pasteur baniwa par un autre pasteur baniwa. Il s'agissait de l'investiture du pasteur Carlito. Celle-ci s'est déroulée à Yamado. Cláudia, qui était présente, m'a rapporté qu'il y avait tant de monde que les gens ne tenaient pas dans le centre communautaire pour manger.

⁴³³ Cette hypothèse s'appuie sur le fait que les Baniwa de Yamado auraient très bien pu désigner un-e photographe parmi eux. Beaucoup de jeunes savent manier un appareil photo et en choisissant quelqu'un du village, ils auraient pu, s'ils le souhaitent, conserver le contrôle de la diffusion des images.

⁴³⁴ Je n'ai pas de détails sur la consécration du pasteur Luis et du pasteur Silvério. Le second a reçu son titre lors d'une Conférence dans une communauté périurbaine, mais je ne sais pas si c'est un pasteur blanc invité à l'évènement qui le lui a décerné ou s'il s'agit d'un statut qui lui a été attribué par les *anciãos*. Quoi qu'il en soit, Silvério est reconnu comme « pasteur » à São Gabriel, aussi bien pas les indiens que par les non-indiens.

Le pasteur Marcus et son épouse Joselma, de la Baptiste à São Gabriel, ainsi que d'autres évangélistes ont participé à la cérémonie mais c'est le pasteur Silvério qui a présidé le rituel. Comme le baptême des trois jeunes, celui-ci a eu lieu à la fin d'un culte dominical matinal. Carlito a été « conseillé » puis béni par l'ensemble des leaders évangéliques (le pasteur Silvério, le pasteur Marcus, un pasteur de l'Institut Biblique Baptiste – probablement le pasteur Luis –, un pasteur de la Mission *Novas Tribos*, les *anciãos*, etc.). Selon Cláudia, la célébration était différente des consécration d'*anciãos* qui ont lieu dans l'Içana parce qu'il a fallu à Carlito « étudier la Bible plus d'un an » pour être investi.

Grâce à ce rituel public, le leader religieux baniwa de Yamado a acquis la reconnaissance de ses confrères indiens et non-indiens. Depuis lors, il est habilité à diriger n'importe quelle cérémonie évangélique et s'est érigé en gardien de la moralité des habitants de la communauté. Zélé, il fait souvent le tour des familles du village pour vérifier que « tout va bien », que « personne n'est malade », ce qui est une manière d'exercer un contrôle social sur ses ouailles. Il insiste également pour être appelé « pasteur ».

Dans la mesure où les trois cérémonies que nous venons d'examiner confèrent à des individus une nouvelle identité sociale, elles peuvent être assimilées aux « rites d'institution » tels que les définit Bourdieu. Elles tendent en effet « à consacrer ou à légitimer, c'est-à-dire à faire méconnaître en tant qu'arbitraire et reconnaître en tant que légitime, naturelle, *une limite arbitraire*⁴³⁵ ; [...] » (1982 : 58). Dans le cas des baptisés par exemple, les trois jeunes gens concernés ne sont pas nécessairement plus engagés religieusement ou plus responsables que les autres enfants du village. Ils n'ont pas non plus tous atteint le même âge biologique (le jeune homme est clairement plus âgé que les jeunes filles, qui elles-mêmes doivent avoir deux ou trois ans d'écart). Pourtant, le baptême instaure une différence entre eux et les autres enfants et la fait « exister en tant que différence sociale, connue et reconnue par l'agent investi et par les autres » (*idem* : 59). De la même façon, le mariage scelle rarement l'union entre de jeunes gens chastes n'ayant pas encore eu d'enfant, mais il confère pourtant aux couples qui s'y soumettent une sorte de moralité supérieure. Quant à la consécration, elle trace une limite entre les prêcheurs ordinaires et les pasteurs, qui sont autorisés à assumer, au sein d'une Église, l'ensemble des tâches liturgiques et administratives. C'est ainsi que Joãozinho qui, comme Carlito, a suivi une formation dans un institut biblique, n'a pas encore accès à certaines fonctions parce qu'il n'a pas été consacré.

⁴³⁵ Les italiques sont de Bourdieu.

Pour Bourdieu, les rites d'institution ont le pouvoir d'agir sur le réel en modifiant d'une part les représentations et le comportement des autres agents à l'égard de la personne investie, et d'autre part, la représentation que cette personne se fait d'elle-même et son propre comportement (*ibid.*). Chez les Baniwa et les Coripaco *crentes*, il est vrai que les baptisés, par exemple, ont tendance à être vus comme plus responsables que les enfants non-baptisés et que leurs parents peuvent se montrer plus sévères avec eux s'ils se montrent indisciplinés. On peut également noter qu'après sa consécration, le pasteur Carlito, qui se sent tenu d'être à la hauteur de son statut, investit son rôle de diverses manières, notamment en adoptant une mise très formelle et en surveillant de près la conduite des habitants de sa communauté.

Cette efficacité symbolique des rites est cependant très variable. Chez les jeunes baptisés, qui deviennent rarement des *crentes* obéissants après le rituel d'immersion, elle est plutôt faible. Dans le cas du mariage, il est difficile d'établir dans quelle mesure les époux respectent leur serment, mais la cérémonie leur donne un statut valorisé. La consécration, en revanche, produit des effets plus nets car elle entraîne l'usage d'un titre de respect, « pasteur », l'adoption d'une tenue vestimentaire spécifique et l'accès à de nombreuses prérogatives.

Les trois cérémonies, qui, pour reprendre les termes bourdieusiens, signifient à des individus une identité, au sens où ils la lui expriment et la lui imposent en l'exprimant à la face de tous, leur notifiant ainsi ce qu'ils sont et ce qu'ils ont à être (*idem* : 60), assignent ainsi aux membres des communautés une position dans l'échelle sociale. Dans le même temps, ces manifestations, qui rassemblent plusieurs villages et font intervenir diverses autorités religieuses, indiennes et non-indiennes, ont un impact sur des rapports sociaux plus généraux, que nous avons commencé à appréhender en évoquant les hiérarchies religieuses qu'elles mettaient en scène. Nous reviendrons sur ce point après avoir traité la cérémonie de la Sainte Cène.

Les Saintes Cènes : la crème des crentes

Les Saintes Cènes sont les cérémonies évangéliques de moyenne envergure les plus fréquentes dans les communautés rurales et périurbaines. Elles ont lieu chaque mois dans une communauté-hôte qui, le mois suivant, passe la main à une communauté partenaire. Les réseaux de villages qui organisent ces célébrations – qui ne se superposent pas nécessairement

aux réseaux de Conférences⁴³⁶ – sont composés d’un petit nombre de localités⁴³⁷, en général voisines. Le réseau de Yamado et d’Areal ne comporte que trois communautés (les deux précitées et le hameau de Céware, situé à proximité de Yamado) mais a vocation à intégrer au circuit l’Église Biblique Unie du pasteur Joãozinho lorsque celle-ci aura développé des infrastructures pour l’accueil des participants.

Les Saintes Cènes sont célébrées le dimanche, hormis pendant les Conférences, où elles ont lieu le dernier soir de l’évènement, quel que soit le jour de la semaine. Les invités convergent vers le village-hôte la veille ou le jour-même. Il est bien vu d’apporter une « contribution » pour les repas collectifs qui ont lieu dans la journée. En général, les familles qui viennent des communautés apportent des produits de la *roça* (farine de manioc, *beiju*, *açaí* principalement) tandis que celles qui arrivent de la ville achètent des poulets congelés et des sodas. Un premier culte a lieu le matin, suivi d’un repas dans le centre communautaire. L’après-midi, les fidèles se dispersent pour vaquer à leurs occupations, prendre un peu de repos ou disputer des matches de football et de volleyball.

La Sainte Cène à proprement parler se déroule lors du culte du soir, à la nuit tombée. Alors que les cultes habituels se présentent comme une suite quasiment ininterrompue de discours (chants, prêches, lectures, témoignages, etc.), ceux qui comportent un rituel d’eucharistie laissent plus de place au silence et au recueillement. Ils sont aussi plus courts, ne durant qu’une heure environ. Au cours de mes séjours de terrain, j’ai participé plusieurs fois aux activités dominicales entourant la Sainte Cène mais je n’ai assisté au culte nocturne qu’une seule fois⁴³⁸, lors de la Conférence d’Areal. S’agissant d’un culte qui s’est tenu exclusivement en baniwa et en coripaco, je n’ai pas saisi le contenu des discours prononcés ni les passages bibliques auxquels les leaders faisaient référence. Il m’est néanmoins aisé de les reconstituer grâce au travail de Xavier, qui a observé plusieurs Saintes Cènes chez les Coripaco du Haut Içana et a réussi à consigner ce type de données. Du point de vue de la liturgie et des étapes du culte, mes notes correspondent très exactement avec sa description.

Comme l’indique l’anthropologue brésilien, la cérémonie de la Sainte Cène chez les indiens évangéliques ne diffère pas sensiblement de la célébration de l’eucharistie chez les protestants. Contrairement aux catholiques, les évangéliques n’adhèrent pas à l’idée de la transsubstantiation et considèrent le pain et le vin comme des symboles. En les consommant,

⁴³⁶ Le village de Yamado par exemple, fait partie du réseau de Sainte Cène d’Areal mais pas de son réseau de Conférence car ses infrastructures sont insuffisantes pour accueillir un évènement de cette taille.

⁴³⁷ Journet évoque des groupes de cinq ou six communautés (1995 : 41).

⁴³⁸ Il m’est arrivé de rater des occasions mais j’ai parfois délibérément évité d’y participer pour respecter la convention qui veut que seuls les *crentes* qui vont communier participent au culte.

les croyants rejouent le geste des apôtres lors de leur dernier repas avec le Christ. Durant cette cène, Jésus annonce qu'il sera trahi et prédit son sacrifice. Il rompt le pain, répartit le vin et invite ses disciples à absorber ces denrées qu'il présente comme son « corps » et son « sang ». Elles symbolisent son corps supplicié et son sang versé sur la croix, qui permettent le rachat des péchés des hommes⁴³⁹.

Chez les Baniwa et les Coripaco, le pain et le vin sont remplacés par du *beiju* et de l'*açaí* ou par des crackers et du jus de fruit « goût raisin »⁴⁴⁰ en fonction des produits disponibles. Cette substitution s'explique par la difficulté à se procurer du pain de blé et du vin mais surtout par l'interdiction de la consommation d'alcool. Comme chez de nombreux évangéliques d'Amérique latine, cette règle, qui trouve son origine dans l'ascétisme des protestants nord-américains du XIX^{ème} siècle, prime sur l'usage plus ancien du vin. L'ingestion des produits symbolisant le corps et le sang christiques est ici moins un geste « magique », par lequel les *crentes* incorporeraient la substance de Jésus⁴⁴¹, qu'un acte de mémoire, qui permet de rappeler que le Christ a versé son sang pour le salut des chrétiens.

D'après Xavier, si la célébration de la Sainte Cène chez les indiens évangéliques ne s'écarte pas outre mesure des cérémonies protestantes, c'est parce que la Bible contient des indications précises sur la manière de procéder – ce qui ne serait pas le cas pour toutes les catégories de rituels – et parce que Sophie Muller a également transmis à ses adeptes des instructions détaillées à ce sujet (2013 : 508-509).

Comme nous l'avons vu plus haut, ceux qui souhaitent participer à l'eucharistie ne doivent pas être en état de péché et sont tenus de se confesser avant de communier. Selon Xavier, les leaders évangéliques encouragent ainsi les fidèles à venir les trouver avant que ne sonne la cloche signalant le début du culte, afin de ne pas perturber le bon déroulement de l'évènement. Il s'agit d'éviter de prendre du retard à cause des *crentes* oublieux qui n'ont pas encore avoué leurs fautes (*idem* : 510).

Dans le temple, les participants s'installent sur les bancs en silence, les femmes d'un côté, les hommes de l'autre comme il est d'usage dans les Églises indigènes. La consigne donnée par les leaders, qui s'appuient sur un livret publié par Sophie Muller, est « Restons tranquilles dans l'église, fermons les yeux et prions Dieu en silence » (*ibid.*). Viennent ensuite des

⁴³⁹ Voir en particulier l'Évangile de Matthieu, 26 : 20-26.

⁴⁴⁰ Ersatz de jus de fruit, vendu sous forme de poudre en sachets. L'*açaí* et le jus de fruit goût raisin sont les boissons dont la couleur se rapproche le plus de celle du vin.

⁴⁴¹ Par « magique », nous entendons ici un geste auquel on imputerait une efficacité immédiate, comme celle d'incorporer certaines vertus du Christ, par exemple.

hymnes chantés en chœur⁴⁴² suivis d'une lecture des versets bibliques qui concernent la Cène (*idem* : 511). Puis les dirigeants font un ultime appel aux pécheurs qui ne se seraient pas confessés et prient pour que les toutes les fautes soient pardonnées.

Les morceaux de *beiju* ou de crackers ainsi que l'*açaí* ou le jus de raisin sont distribués dans l'assemblée par des assistants. Le liquide est présenté dans de petits gobelets de plastique individuels, contrairement aux boissons consommées pendant les repas, qui sont servies dans de grands récipients dans lesquels chacun puise sa part à l'aide d'une calebasse. Chaque *crente* conserve la nourriture et le breuvage à la main puis les porte à sa bouche au signal d'un leader, qui demande aux fidèles de manger et de boire « en mémoire du Christ » (*idem* : 511-512). Des chants collectifs, entonnés à voix basse, ponctuent le processus.

Pour finir, les leaders engagent les participants à se lever et à se tenir les mains. Comme le note Xavier, la Sainte Cène est l'une des rares occasions durant lesquelles les indiens *crentes* effectuent ce type de geste (*idem* : 512), qui est courant dans les Églises des blancs. La consigne est expliquée par les dirigeants, qui précisent à l'assistance qu'il s'agit de représenter « l'Église du Christ ». Ils prononcent les paroles suivantes :

« Mes frères, nous allons montrer que nous sommes devenus une seule église du Christ. Nous sommes son corps, il est la tête, nous sommes unis dans la pensée [*temos um só pensamento*] en accord avec sa parole. » (*ibid.*).

Le culte se clôture par de nouveaux hymnes puis, conformément aux indications de Sophie Muller, les fidèles terminent – s'il y a lieu – les restes de nourriture et de boisson et se dispersent calmement. Xavier indique que les autorités les encouragent à retourner chez eux en silence et à éviter de boire ou manger encore durant la nuit. En réalité, cette directive ne vaut que pour les Saintes Cènes mensuelles car lors des Conférences, la cérémonie est suivie d'activités nocturnes animées et de collations.

Xavier propose plusieurs lectures de cette cérémonie. L'une d'entre elles consiste à voir dans la Sainte Cène une « performance mimétique » par laquelle les indiens *crentes* rejouent le dernier repas de Jésus avec les apôtres, un épisode qui à son tour relèverait du mimétisme puisque la Cène est elle-même organisée pour célébrer la Pâque juive, qui commémore l'exode hors d'Égypte des Israélites (*idem* : 507-508). Dans la mesure où seuls quelques rares leaders évangéliques ayant suivi une formation théologique sont à même de relier les séquences et les gestes rituels de la Cène à l'entrelacs complexe de significations auquel

⁴⁴² Pour plus de détails sur les paroles des hymnes, cf Xavier (2013 : 510-512).

renvoie le dernier repas du Christ⁴⁴³, la portée heuristique de cette interprétation me semble limitée. Je rejoins en revanche l'anthropologue brésilien lorsqu'il avance que :

« [L]a Cène traite d'affirmation et d'actualisation collective de l'appartenance à un peuple élu et séparé, le peuple de Dieu, [formé de] ceux 'rachetés par le sang de Jésus'. Chez les Koripako, elle fonctionne aussi comme marqueur d'identité sociale et politique (pour la région, et pour les peuples du Haut Rio Negro, principalement), des *crentes* koripako, et plus spécifiquement de la communauté-Église koripako. Si la Conférence est l'évènement le plus important pour les *hieepakape*⁴⁴⁴ du Haut Içana, la Cène du Seigneur est l'évènement le plus important de la Conférence. Si, chaque mois, les *crentes* de communautés voisines se réunissent autour de la 'table du Seigneur', au cours de la Conférence, ils confirment et actualisent l'union (*iinaiwaka*) et la solidarité (*ikitsindata*) de tous les Koripako du Haut Içana, en tant que peuple et en tant qu'Église. » (2013 : 514).

Il me semble en effet que la Sainte Cène, qui est réalisée tous les mois mais qui est également le point culminant des Conférences, est avant tout un évènement à travers lequel les Baniwa et les Coripaco *crentes* cultivent le sentiment d'appartenir à un peuple privilégié (élu par Dieu) et consolident l'union des villages et des dénominations évangéliques indigènes, donnant ainsi corps à l'idée d'une Église indienne. Dans les villages périurbains, cette Église, au sens de communauté de fidèles, n'est pas restreinte au seul peuple coripaco ni à un segment de fleuve. Elle est formée par des Baniwa et des Coripaco et englobe un territoire aux frontières mouvantes s'étendant dans la périphérie proche de São Gabriel et dans la ville elle-même.

Je souscris aussi à l'idée de Xavier lorsqu'il avance que chez les Coripaco, l'ingestion du corps et du sang christique ne fait pas écho à une « tradition chamanique » dans laquelle la « dévoration d'autrui » serait un moyen d'absorber une autre subjectivité (*idem* : 515)⁴⁴⁵.

⁴⁴³ Dans l'Ancien Testament, la Pâque permet aux enfants d'Israël de se prémunir contre le châtiment que Dieu inflige aux Égyptiens. Dans le Nouveau Testament, la Cène que les apôtres de Jésus préparent à sa demande est organisée en mémoire de cet épisode. Au cours de ce repas, Jésus annonce que sa fin est proche, qu'il sera trahi et que le sang qu'il versera sera répandu pour le pardon des péchés des hommes. Immédiatement après, sur la montagne des Oliviers, il prédit sa résurrection. L'ensemble de ces épisodes font l'objet, chez les chrétiens, de débats théologiques séculaires inconnus de la plupart des indiens *crentes*.

⁴⁴⁴ *Hieepakape* est le terme employé en coripaco pour désigner les *crentes* (Xavier, 2013 : 19, note de bas de page n°9, 359). Il signifie littéralement « ceux qui obéissent », ce qui témoigne d'une conception de l'appartenance évangélique centrée sur le respect des règles plus que sur la croyance.

⁴⁴⁵ L'auteur brésilien n'est pas très explicite dans ce passage mais il me semble qu'il fait référence aux thèses développées par Viveiros de Castro et par Vilaça selon lesquelles le cannibalisme permet d'acquérir un point de vue ou une « perspective ». Viveiros de Castro, pour qui le cannibalisme est « un motif omniprésent de l'imagination relationnelle des habitants de ces mondes [amérindiens] » (2009 : 14), voit par exemple dans l'anthropophagie des anciens Tupinambá « un processus de transmutation de perspectives, où le 'je' est déterminé en tant qu'« autre » par l'acte d'incorporation de cet autre [...] ». Autrement dit, pour les Tupinambá, la dévoration d'un ennemi aurait été une façon de s'emparer de son altérité pour se constituer un point de vue sur soi. De la même façon, dans les chants guerriers des Awarê, le motif du cannibalisme apparaîtrait comme une manière de s'appréhender en tant que sujet à travers la perspective de la victime (Viveiros de Castro, 2009 : 112-114). Quant au cannibalisme funéraire des Wari, il permettrait de déshumaniser le défunt en lui assignant une

Chez les Baniwa et les Coripaco *crentes*, la consommation du *beiju* et de l'*açaí*, qui sont considérés comme des éléments symboliques, est moins envisagée comme une façon de « manger un dieu » que de « manger **avec** Dieu » (*ibid.*). Bien que la nourriture et la boisson partagées lors de la Sainte Cène ne soient pas servies de la même manière que durant les repas, l'eucharistie constitue ainsi une forme de commensalité. En tant que telle, elle est, comme nous l'avons vu un acte de réaffirmation des liens d'engagement, de solidarité et de confiance entre les commensaux (cf. présentation générale). Elle contribue donc à forger un sentiment d'appartenance à un groupe. Il convient néanmoins de préciser que tout en entretenant l'unité des indiens *crentes*, la cérémonie de la Sainte Cène établit des distinctions entre eux. Seuls les baptisés et, parmi eux, seuls ceux qui ne sont pas en état de péché, sont autorisés à communier. Dans cette perspective, il semble qu'elle opère une sorte de « rétrécissement » de la communauté des croyants à l'échelle villageoise tout en l'élargissant à l'échelle supralocale aux autres évangéliques méritants (baptisés et confessés). Elle paraît ainsi favoriser la constitution d'une sorte de « noyau dur » composé de *crentes* « fermes dans la foi » au sein d'un mouvement évangélique indigène urbain et périurbain. Selon Xavier, lors des Conférences, c'est le décompte du nombre de participants à la Sainte Cène qui sert aux *anciãos* de « thermomètre » pour évaluer le taux de participation au grand rassemblement (2013 : 512) et non l'addition du nombre d'hôtes et d'invités. Autrement dit, la Sainte Cène relie des communautés et des églises évangéliques indigènes entre elles tout en faisant des communiants les représentants les plus légitimes de ce réseau religieux.

Les quatre cérémonies de moyenne envergure que nous venons d'étudier organisent donc les rapports sociaux à différentes échelles. À l'échelle communautaire, elles opèrent des distinctions entre différents degrés d'engagement religieux qui confèrent aux personnes soumises aux rites une position plus ou moins respectable dans la hiérarchie sociale. Le baptisé acquiert une certaine considération, mais pas autant que celui qui est de surcroît marié religieusement, qui lui-même jouit d'une estime légèrement inférieure à celui qui a conquis le titre de pasteur. Pour maintenir leur rang, tous doivent participer régulièrement aux Saintes Cènes, un acte qui atteste de leur conduite vertueuse ou tout au moins de leur volonté de ne pas se complaire dans le péché.

position de proie tout en réaffirmant l'humanité des vivants, qui adoptent à son égard la position de prédateur, associée par les Wari' à celle de sujet et d'humains (Vilaça, 1998).

Au niveau intercommunautaire, les cérémonies évangéliques, prétextes à de nombreuses rencontres, permettent de renforcer les liens⁴⁴⁶ entre les Baniwa et les Coripaco *crentes* de villages périurbains et de la ville de São Gabriel. En réunissant plusieurs générations et plusieurs catégories de leaders religieux, elles favorisent la circulation des savoir-faire liturgiques et l'organisation de ces leaders en une sorte de clergé dans lequel les pasteurs formés dans des instituts bibliques occupent une position prééminente tout en restant tributaires des *anciãos* et en partageant leur fonction d'officiant rituel avec une série d'assistants plus ou moins spécialisés.

Enfin, à l'échelle des rapports entre indiens et non-indiens, les baptêmes, mariages, consécration et Saintes Cènes organisés dans les communautés périurbaines sont l'occasion pour les Baniwa et les Coripaco d'établir des relations avec les blancs qui ne relèvent pas de la subordination. Lors de ces célébrations, les éventuels blancs non-évangéliques sont voués à occuper, au mieux, le rang de spectateurs. Durant la Sainte Cène à laquelle j'ai assisté, une femme est venue me rappeler, à la demande des autorités, que je ne pourrais pas « recevoir », c'est-à-dire communier avec les autres, me signifiant par là que ma présence était seulement tolérée. Les blancs évangéliques sont pour leur part les bienvenus mais en tant que spectateurs ou officiants secondaires. Ils sont tenus de se plier aux décisions des maîtres de cérémonie indiens, qui exhibent face à eux leurs talents liturgiques. En mobilisant à la fois des compétences rituelles indigènes (prêches en langues indiennes, recours à des Bibles et à des livrets légués par Sophie Muller, salutations collectives, etc.) et des savoir-faire et des codes propres aux Églises des blancs (prêches en portugais, usage de tenues vestimentaires formelles, échanges d'alliances lors des mariages, etc.), ces derniers s'imposent publiquement comme des officiants et des dirigeants de dénominations tout aussi légitimes que les pasteurs blancs.

Dans la mesure où les cérémonies évangéliques de moyenne envergure sont circonscrites à quelques communautés périurbaines, leur portée en tant que facteurs de consolidation d'un mouvement évangélique indigène peut paraître surestimée. Elles jouent néanmoins, comme nous venons de le voir, un rôle crucial dans l'attribution de statuts religieux reconnus aussi bien dans les communautés qu'en ville. En outre, elles s'inscrivent dans une forme d'organisation religieuse beaucoup plus vaste, les réseaux de Conférences. Les petites congrégations indiennes, comme celle du hameau de Céware ou celle de l'Église Biblique du pasteur Joãozinho, aspirent à accueillir des Saintes Cènes, mais une fois qu'elles sont en

⁴⁴⁶ Ces liens se superposent la plupart du temps à des relations de parenté préexistantes.

mesure de le faire, elles n'ont cessé de s'insérer dans un circuit de Conférences et de s'équiper pour recevoir le grand événement. La réalisation de baptêmes, de mariages, de consécration et de Saintes Cènes représente ainsi une sorte d'étape préalable à l'accueil de manifestations de plus grande ampleur qui elles, fédèrent un grand nombre d'Églises évangéliques indiennes et leur donnent une visibilité sur la scène régionale. Nous allons donc nous concentrer, pour finir cette partie dédiée aux recompositions des pratiques évangéliques indigènes en milieu urbain et périurbain, sur ces manifestations de grande envergure.

Chapitre 7. La Conférence : manifestation centrale de l'évangélisme baniwa

« La Conférence est une chose fondamentale dans notre vie. » (André Baniwa)

« J'adore les Conférences parce que dans les Conférences, on apprend beaucoup de choses et ce ne sont pas des choses du monde, on apprend la parole de Dieu, qui est ce qui est le plus important pour nous, pour savoir interdire ce qui est mauvais [*que não presta*] [...] pour pouvoir la transmettre à d'autres personnes qui ne connaissent pas encore Dieu. Mince [...], durant trois jours, c'est beaucoup de joie ! Beaucoup de parents, beaucoup de nourriture, celle qu'on préfère, la *quiampira*, mince alors, c'est beaucoup de bonnes choses ! C'est pour ça qu'on adore participer, il y a de nombreuses personnes, de nombreuses communautés, et de nombreuses Églises. Et on rencontre aussi de nombreuses personnes qu'on ne connaissait pas. » (Hermes, vice-capitão d'Areal)

Les propos de ces deux leaders baniwa mettent en évidence la place centrale qu'occupe la Conférence dans la vie des indiens *crentes*. Cette catégorie de cérémonie est « fondamentale » parce qu'elle condense une série de valeurs et d'usages communs à l'ensemble des indiens évangéliques originaires de l'Içana. Quoique non exhaustive, l'énumération d'Hermes en donne un bon aperçu : l'adhésion évangélique comme quête d'accès à un savoir, le rejet des « choses du monde », l'importance accordée à la morale et à l'application d'interdits, la diffusion de la parole de Dieu aux non-convertis, l'entretien, à travers les réunions religieuses, d'un vaste réseau de parenté, le partage d'une nourriture copieuse ou encore la valorisation du collectif, qui se manifeste ici par l'emploi réitéré de l'adjectif « nombreuses »⁴⁴⁷. Ce qui

⁴⁴⁷ De prime abord, la dernière phrase tranche avec l'éthique religieuse héritée de Sophie Muller en suggérant que les Conférences favorisent l'ouverture à l'autre plutôt que le repli sur soi. Or ces propos sont tirés d'un entretien réalisé peu après la Conférence d'Areal, qui a réuni une immense majorité de *crentes* indiens. Les « nombreuses personnes qu'on ne connaissait pas » auxquelles Hermes fait référence ne sont donc pas des

provoque chez Hermes une joie d'autant plus significative qu'elle est rarement extériorisée chez les Baniwa, c'est l'affluence de parents, de voisins, d'habitants des communautés de l'Içana, de membres d'Églises diverses qui, pendant la durée de l'évènement, fourmillent dans le village.

La Conférence se caractérise par une démesure qui se manifeste non seulement par le fait que la cérémonie concentre en un temps et un lieu déterminés un très grand nombre de personnes, mais aussi par la densité du programme, le travail qu'elle requiert, les quantités de nourriture et de boisson qui y sont consommées ou encore le peu de sommeil que les participants s'autorisent. Dans le même temps, cette démesure est encadrée de façon à éviter les infractions aux règles évangéliques. Durant toute la durée de l'évènement, les organisateurs se chargent en effet d'attribuer une place à chacun et de veiller à ce que nul ne transgresse les interdits religieux fondamentaux ni ne s'écarte du rôle qui lui a été imparti.

Après avoir décrit en détails le déroulement de la Conférence qui s'est tenue à Areal en janvier 2010, nous nous intéresserons donc aux différents aspects de la vie sociale et religieuse des indiens *crentes* qui sont « amplifiés » pendant la cérémonie, puis aux mesures qui sont prises pour contenir les excès ou les cantonner dans les limites de ce qui est admis par la morale religieuse. Pour terminer, nous explorerons, comme nous l'avons fait pour les cérémonies de moyenne envergure, la dimension politique de cette célébration en analysant la façon dont elle ordonne des rapports sociaux entre communautés, entre Églises et plus largement, entre blancs et indiens.

Déroulement de l'évènement et logistique

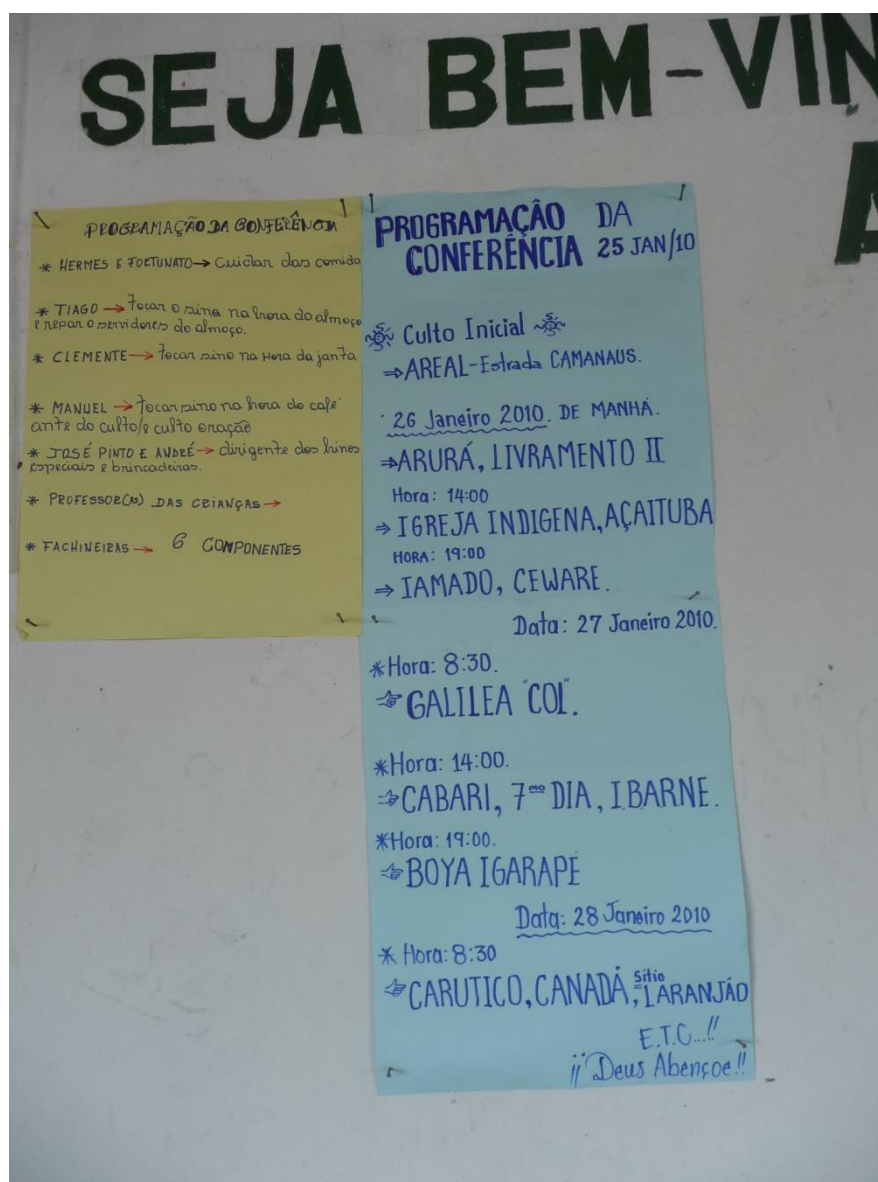
Les participants : provenance et appartenance ethnique

Un réseau de Conférences est un groupement de communautés indigènes évangéliques organisant à tour de rôle, tous les six mois, une manifestation religieuse qui dure de 3 à 5 jours et qui rassemble des centaines de personnes provenant non seulement des communautés en question mais aussi d'autres villages, de *sítios* et de centres urbains. Si ces groupements semblent, de prime abord, comporter un nombre fixe de communautés participantes, ils se révèlent en pratique flexibles⁴⁴⁸. Officiellement, la communauté d'Areal appartient à un réseau dont les autres membres sont des villages du Moyen Rio Negro : Arurá, Livramento II

étrangers (indiens tukanophones, blancs de la région ou blancs de l'extérieur), ce sont avant tout des pairs, des coreligionnaires qui résident dans des localités éloignées de la communauté périurbaine. Typiquement, ce sont des indiens *crentes* de Colombie, que les habitants d'Areal « ne connaissent pas » parce qu'une grande distance les sépare, mais qui adhèrent comme eux au modèle évangélique de Sophie Muller.

⁴⁴⁸ Chez les Coripaco du Haut Içana, le système des circuits de Conférences semble beaucoup plus formalisé, sans doute parce qu'il est institué depuis plus longtemps qu'à Areal et mieux rôdé. Cf. Xavier, 2013 : 164-167.

et Castanheirinho⁴⁴⁹. Selon Hermes, ce réseau incluait auparavant d'autres localités elles aussi situées en aval mais celles-ci ont cessé de participer en tant que telles suite à l'installation de leurs habitants dans la ville de Santa Isabel⁴⁵⁰. Théoriquement, le groupement auquel Areal est affilié compte donc 4 communautés. Cependant, si l'on se reporte au programme de la Conférence qui a été affiché dans le centre communautaire pendant l'évènement, on observe que celle de Castanheirinho n'est pas mentionnée parmi les participants, tandis qu'apparaissent les noms d'autres villages, *sítios* et Églises.



⁴⁴⁹ Focalisée sur d'autres sujets pendant la Conférence, je n'ai malheureusement pas établi les raisons de ce partenariat surprenant avec des communautés du Moyen Rio Negro plutôt qu'avec des villages périurbains ou de l'Içana. Yamado et Céware sont des localités insuffisamment équipées pour recevoir une Conférence mais Areal aurait par exemple pu s'associer à Cabari, village de la périphérie éloignée de São Gabriel où le pasteur Silvério a des attaches, ou avec des communautés coripaco de l'Içana. C'est un aspect qui mériterait d'être approfondi.

⁴⁵⁰ Santa Isabel do Rio Negro est une petite ville située en aval de São Gabriel, sur le Moyen Rio Negro.

Affiches de programmation de la Conférence d'Areal. La liste des participants est celle inscrite sur la feuille de droite.

Le fait que seuls deux des trois partenaires d'Areal aient répondu à l'appel suggère que le réseau officiel n'a pas de caractère astreignant et sert surtout à s'assurer à l'avance que l'on mobilisera au minimum une ou deux communautés capables de rendre l'invitation le jour venu. Une fois cela établi, le village-hôte convie d'autres localités ou d'autres Églises qui seront accueillies à bras ouverts si elles acceptent de faire le déplacement mais dont l'éventuel désistement ne menacera pas l'effet de masse recherché.

La liste des participants qui apparaît sur le cliché ci-dessus n'est pas complète. Elle n'inclut que les localités et les Églises qui envoient des délégations importantes. À celles-ci s'ajoutent des familles d'autres villages, notamment de l'Içana, des membres indiens d'Églises tenues par des blancs et des dirigeants – indiens et non-indiens – d'Églises urbaines tels Joãozinho, le pasteur Luis et le pasteur Marcus, dont les dénominations ne figurent pas sur l'affiche. Notons également qu'André Baniwa a participé à l'évènement sans qu'il soit possible de déterminer s'il portait alors une casquette de maire-adjoint du *município*, de leader du mouvement indigène, de représentant du Parti Vert, de membre de l'Église Baptiste à São Gabriel ou de parent. Sans doute un mélange des cinq. Comme l'indique le « etc. » inscrit en bas de l'affiche, la liste avait vocation à être étoffée au cours de la manifestation. En voici une version plus complète, établie avec l'aide d'enquêtés présents lors de la Conférence (en jaune pâle, les membres du groupement officiel) :

Provenance et appartenance ethnique des participants de la Conférence d'Areal de 2010 ⁴⁵¹				
Zone géographique	Situation par rapport à la ville	Segment de fleuve ou quartier	Communauté ou Église	Appartenance ethnique des participants
Río Guainía, Colombie	Zone rurale	Bas Guainía ⁴⁵²	Galilea	Coripaco
Bassin de l'Içana	Zone rurale	Haut Içana	Jerusalem	Coripaco

⁴⁵¹ Cette liste est un peu plus étoffée que celle de l'affiche bleue mais elle est probablement incomplète elle aussi. D'autre part, certains participants peuvent être rattachés à plus d'une catégorie. Il est possible, par exemple, que des membres de l'IBARNE se rendent à la Conférence en tant que représentants à la fois de l'Institut Biblique et de leur village d'origine, situé dans l'Içana. Par ailleurs, il y a trois localités indiquées sur le programme (cf. photo) que je n'ai pas pu localiser : Açaituba, qui peut faire référence à une communauté du haut Rio Negro ou à son homonyme du Moyen Rio Negro, située en périphérie de Santa Isabel, Carutico et le *sítio* Laranjão.

⁴⁵² Rappelons que le Rio Negro change de nom à la frontière pour devenir, en Colombie et au Venezuela, le Guainía. Le « bas Guainía » est donc le prolongement du haut Rio Negro.

			São Joaquim	
		Bas Içana	Boya Igarapé	Baniwa ou Baré
		Aiari (affluent de l'Içana)	Canadá	Baniwa
Moyen Rio Negro	Zone rurale	Moyen Rio Negro	Arurá	Baré (Nheengatu)
		Moyen Rio Negro	Livramento II	Baré (Nheengatu)
Périphérie de São Gabriel da Cachoeira	Zone périurbaine	Route de Camanaus	Areal	Coripaco et Baniwa
		Rive du Rio Negro	Yamado	Baniwa
		Rive du Rio Negro	Céware	Coripaco
		Rive du Rio Negro	Cabarí	Baniwa
		Route de Camanaus	IBARNE	Membres indiens
São Gabriel da Cachoeira	Zone urbaine	Quartier Miguel Quirino	Église Biblique Unie	Évangéliste Joãozinho (Baniwa) et son épouse Lília (Baniwa), autres membres indiens ?
		Quartier Areial	Église Évangélique Indigène	Pasteur Silvério (Baniwa), autres membres indiens ?
		Quartier Areial	Institut Biblique Baptiste Yenga Opakawa	Pasteur Luis (Baré) et son épouse, autres membres indiens ?
		Quartier Dabaru	Église Presbytérienne	Membres indiens
		Quartier Praia	Église Baptiste à São Gabriel	Pasteur Marcus (blanc)
		Centre-ville et autres quartiers	Église Adventiste du 7 ^{ème} Jour	Membres indiens

Même incomplète, cette liste donne une idée de l'ampleur de la zone géographique concernée. Lors d'une Conférence, le modeste village périurbain d'Areal draine des *crentes* dans un rayon de plus de 200 km, qui inclut les zones urbaine et périurbaine de São Gabriel ainsi que les zones rurales du Moyen Rio Negro, de l'Içana et du Guainía colombien.

Les préparatifs

La Conférence est un événement planifié plusieurs mois à l'avance. Recevoir dans de bonnes conditions des centaines de personnes dans un village qui n'en compte habituellement que 77 ne s'improvise pas. La communauté-hôte étant généralement choisie à l'issue de la Conférence précédente, ses habitants ont environ six mois pour se préparer. Ayant commencé à enquêter dans le village d'Areal peu de temps avant la cérémonie qui s'y est déroulée, je

n'ai pas assisté aux négociations qui entourent le choix d'un « maître de Conférence », la répartition des tâches entre les familles et la recherche d'alliés extérieurs à même d'apporter une contribution à l'évènement, que Xavier décrit de façon détaillée pour le Haut Içana (2013 : 165-167). À Areal, les organisateurs étaient le *capitão* et le *vice-capitão*, Clemente et Hermes, ainsi que des *anciãos*. À l'époque de mes premiers contacts avec la communauté, au début du mois de janvier 2010, les habitants étaient complètement absorbés par les préparatifs de l'évènement. Chaque famille préparait des quantités invraisemblables de farine de manioc, stockées dans de grandes poubelles en plastique et était tenue de produire une centaine de *beijus*. Dans ce type d'occasion, les femmes confectionnent des *beijus* « secs », qui se conservent mieux que les autres catégories de galettes⁴⁵³. Après les avoir cuits sur le four, elles les font sécher au soleil sur des claies de bois.



Beijus et hamacs séchant au soleil sur des claies de bois à Areal.

Peu avant la Conférence, les habitantes d'Areal, pressées par le temps, déposaient les *beijus* sur des tôles pour en accélérer le séchage. Pendant ce temps, Clemente et d'autres hommes étaient allés pêcher sur un *igarapé* de l'aval afin de rapporter du poisson. Le gibier étant peu abondant aux alentours de São Gabriel, les habitants avaient renoncé à aller chasser. En revanche, ils avaient acheté en ville du poulet, du riz, des pâtes et des sacs de petits pains secs. Ils s'étaient en outre entendus avec des militaires pour que ceux-ci viennent avec un camion-citerne les approvisionner en eau potable pendant l'évènement. Ils avaient également sollicité André Baniwa, alors maire-adjoint, pour qu'il leur fournisse de la viande et affrète des bus

⁴⁵³ Pour une typologie des farines et galettes de manioc préparées dans la région de São Gabriel, cf Eloy (2005 : 204).

entre Areal et São Gabriel. Enfin, ils avaient construit et rénové plusieurs abris pour accueillir les visiteurs.

Si les statuts d'amphitryons et d'invités sont distribués longtemps à l'avance, les autorités de la communauté-hôte ne manquent pas d'envoyer à leurs partenaires des invitations officielles environ un mois avant la Conférence, sous la forme de lettres qui circulent par le biais de messagers. Celles-ci sont lues en public au cours d'un culte. Je n'ai pas vu celles diffusées par les leaders d'Areal mais j'ai assisté à la lecture de la lettre envoyée par les autorités d'Arurá qui, cinq mois après la Conférence d'Areal, ont convié à leur tour les habitants du village périurbain à participer à la grande cérémonie. Le document avait été rapporté par Clemente, qui venait de passer une semaine à Arurá, et a été lu par Hermes. Intitulé « Invitation de l'Église Biblique d'Arurá », le texte, rédigé dans un style formel, invitait les « frères » d'Areal à se rendre à Arurá le 23 juillet 2010 pour prendre part à « la fête du peuple de Dieu tout puissant ». Il stipulait une heure d'arrivée différente pour les participants arrivant du Moyen ou du Bas Rio Negro (11h) et ceux venant du Haut Rio Negro (14h). Sa lecture à voix haute a suscité des exclamations d'approbation et de joie dans l'assistance⁴⁵⁴.

À Areal, lors de la Conférence de janvier 2010, l'arrivée des participants s'est échelonnée sur deux jours. La veille de l'évènement, un dimanche, des invités venus de Colombie, du Moyen Rio Negro et de São Gabriel ont commencé à converger vers le village. La communauté était en effervescence : les autorités assignaient à chacun un lieu pour dormir, les femmes ajoutaient les contributions alimentaires des visiteurs à leurs propres stocks de nourriture et les jeunes préparaient des pancartes à afficher dans le centre communautaire. Le culte matinal, au cours duquel Clemente m'a demandé de présenter ma recherche, a été en grande partie assuré par des invités. Le pasteur Marcus, de l'Église Baptiste à São Gabriel, était présent mais n'officiait pas. Il s'est éclipsé avec Hermes pendant le culte pour s'occuper de l'étude biblique destinée aux jeunes.

La Conférence a officiellement commencé le lendemain, le lundi 25 janvier 2010⁴⁵⁵. D'après mes estimations, il s'agissait de la troisième ou quatrième cérémonie de ce type réalisée à Areal⁴⁵⁶. Chaque bus s'arrêtant devant le village déversait un flot de nouveaux visiteurs. Ceux-ci étaient accommodés tantôt dans les maisons s'il s'agissait de parents proches, tantôt sous les abris où ils suspendaient leurs hamacs et installaient leurs affaires sur des étagères prévues à cet effet.

⁴⁵⁴ Celles-ci prennent souvent la forme d'une onomatopée, « hou », prononcée collectivement sur un ton enjoué.

⁴⁵⁵ Étant retournée faire des courses en ville le matin, je n'ai pas assisté aux salutations de bienvenue.

⁴⁵⁶ Lors d'un des sermons qu'il a prononcés durant l'évènement, le pasteur Luis a signalé que la première Conférence d'Areal s'était tenue en 1998 mais qu'elle avait réuni beaucoup moins de monde qu'en 2010.



Un abri destiné à accueillir les visiteurs pendant la Conférence d'Areal. Avec sa charpente et son toit de tôle, celui-ci est particulièrement robuste. D'autres abris, faits d'une bâche tendue sur des piquets, sont plus sommaires.

Les visiteurs se dispersaient ensuite dans la communauté pour aider leurs hôtes. Certains se rendaient à l'un des *igarapés* pour faire une toilette rapide avant le culte du soir. Les deux ou trois ruisseaux dont disposent les habitants d'Areal pour se laver et faire la vaisselle et la lessive ont été pris d'assaut durant tout l'évènement. Malgré les recommandations des leaders pour que les femmes et les hommes se baignent séparément, la séparation des sexes était peu respectée⁴⁵⁷.

Le premier culte a débuté vers 19h30 et s'est poursuivi pendant plus de deux heures dans un centre communautaire⁴⁵⁸ plein à craquer. Il a donné lieu à l'intervention de plusieurs leaders indigènes puis à des présentations de communautés, dont les représentants allaient au pupitre par petits groupes, pour chanter un cantique ou réciter des versets bibliques.

Comme le programme quotidien de la Conférence est le même tous les jours, sauf le dernier, je décrirai ici une journée-type plutôt que de présenter successivement l'ensemble des activités qui ont eu lieu pendant la semaine.

⁴⁵⁷ Dans ce cas, beaucoup de femmes se baignent toutes habillées puis enfilent des vêtements secs en se contorsionnant pour ne pas exposer leur corps à la vue des hommes.

⁴⁵⁸ Comme la nouvelle église était encore en chantier en janvier 2010, les autorités d'Areal ont décidé de réaliser tous les cultes dans le centre communautaire. L'église en travaux servait, elle, de réfectoire ou d'annexe pour recevoir les activités destinées aux enfants.

Une journée-type de la Conférence d'Areal

Chaque journée est découpée en une dizaine de plages horaires dédiées à des activités qui s'enchaînent sans interruption. Le début de chacune d'entre elles est annoncé par un des leaders d'Areal, qui sonne la cloche du village.

Le programme quotidien commence bien avant l'aube, vers 4h du matin, par le « culte de prière » (« *culto de oração* »). Celui-ci est destiné aux *crentes* qui ont une requête spéciale à formuler à Dieu ou qui souhaitent manifester leur ferveur par des prières individuelles. Ce culte nocturne, mené par un *ancião*, est réalisé en silence dans le centre communautaire. Les *crentes* qui y participent sont surtout des hommes, peu nombreux, qui se recueillent et prient, parfois à genoux. Comme le note Xavier, le fait d'y prendre part est une façon de se forger une bonne réputation car la présence à ce culte est vue par les *anciãos* comme un signe d'implication religieuse, qui témoigne de la volonté du croyant d'accomplir « l'œuvre de Dieu » (2013 : 477).

À cette heure matinale, ces *crentes* consciencieux ne sont pas les seuls éveillés. Un grand nombre de femmes, qui se sont parfois levées avant eux, au milieu de la nuit, préparent la nourriture pour la journée. Celles-ci officient à l'arrière des maisons, à la lumière des foyers allumés pour faire cuire les aliments.

Les participants qui ont dormi durant la nuit se lèvent vers 6h et se rendent à l'*igarapé* pour leur toilette. La cloche du petit-déjeuner sonne à 7h. Ce premier repas est servi dehors, sur la place du village. Les hôtes apportent la nourriture et les boissons dans de grandes casseroles qui sont disposées sur une table centrale. Les invités prennent place sur des bancs installés autour en rectangle. Chacun d'entre eux vient avec son assiette et son gobelet car la vaisselle n'est pas fournie par les hôtes.



Les participants de la Conférence d'Areal réunis pour le petit-déjeuner.



Un *ancião* lit la Bible avant le service du petit-déjeuner.

Des passages de la Bible sont lus par un *ancião* puis la nourriture est distribuée par des habitants d'Areal, souvent des jeunes, qui portent les casseroles et servent à chacun boissons

et nourriture à l'aide de calebasses et de cuillers. Le matin, les aliments proposés sont : de la bouillie de manioc, de la *quiampira*, du *beiju*, du pain tranché en morceaux et du popcorn⁴⁵⁹.

Immédiatement après le petit-déjeuner, les participants se réunissent dans le centre communautaire pour le culte matinal, qui dure de 8h30 à 12h30 environ. Celui-ci est entrecoupé d'une pause d'une demi-heure durant laquelle les gens peuvent aller aux « toilettes »⁴⁶⁰ ou se désaltérer avec du *xibé*. La première partie du culte est consacrée à des « présentations » de groupes et de prédicateurs qui se succèdent au micro pour chanter et partager la « parole de Dieu ». Dans les cérémonies de moyenne envergure, tous les participants se connaissent, ce qui n'est pas le cas dans les Conférences. À travers les « présentations » des Conférences, il s'agit donc non seulement de « présenter » un texte biblique ou un cantique, mais aussi de « se présenter » (ou « d'être présenté » par un leader) en tant qu'individu ou groupe. Ceux qui prennent le micro énoncent ainsi leur nom, ceux des parents qui les accompagnent au pupitre et celui de leur communauté ou de leur Église avant d'entonner un chant ou d'ouvrir leur Bible. Ces formalités ne s'accompagnent pas de traits d'humour ou de digressions car pour beaucoup, cet exercice de prise de parole en public est un défi difficile à relever. Craignant souvent de commettre des impairs (oublier d'allumer le micro, bégayer, ne pas s'exprimer correctement dans une autre langue que la leur, etc.), les orateurs s'en tiennent à des formules convenues. Après la pause, la seconde partie du culte matinal est dédiée au sermon d'un prédicateur confirmé. Le contenu de ces discours ne diffère pas de ceux prononcés pendant des cultes usuels : il s'agit de rappeler les principaux interdits, de valoriser le travail et la solidarité ou d'expliquer des extraits de la Bible.

L'un des aspects les plus marquants de ces activités religieuses est leur caractère multilingue. Au début de la Conférence, je regrettais de ne pas parler baniwa pour accéder à une meilleure compréhension des prêches mais je me suis aperçu qu'aucun participant n'avait jamais accès à la totalité des discours proférés. Ces derniers sont en effet prononcés tantôt en baniwa, coripaco ou nheengatu, tantôt en portugais ou en espagnol si bien que les individus présents, qui maîtrisent en moyenne deux langues, ne peuvent les saisir dans leur intégralité. Des traductions simultanées sont souvent réalisées par des intervenants désignés pour assurer une fonction d'interprète, tel le pasteur Carlito, qui manie avec aisance le baniwa, le nheengatu et le portugais mais même dans ces cas-là, les discours restent inaccessibles à une fraction des participants.

⁴⁵⁹ Le popcorn a beaucoup de succès car il peut être préparé en très grandes quantités. Le pain frais, qui est un luxe, n'est pas servi tous les jours.

⁴⁶⁰ Les maisons des communautés ne disposent pas de sanitaires. Les habitants se soulagent sous le couvert forestier qui entoure les villages.

À la fin du culte matinal, un leader d'Areal prend le micro pour annoncer que l'assistance est « libérée » et que le déjeuner va être servi. Ce repas se déroule dans l'Église en construction, un bâtiment assez grand pour accueillir l'ensemble des invités, c'est-à-dire les adultes, présents aux cultes, mais aussi les enfants, qui suivent des activités en parallèle.



Les participants de la Conférence réunis pour le déjeuner dans l'église en construction. Les femmes ont pris place à droite et les hommes à gauche, à l'exception de quelques jeunes assis au premier rang, devant l'assemblée féminine.

La nourriture est disposée sur une table, les boissons sur une autre. Avant que l'ensemble ne soit distribué, des leaders rendent grâce à Dieu pour le repas. Le midi, les Coripaco et les Baniwa d'Areal servent à leurs invités un déjeuner copieux composé d'aliments achetés en ville : du riz, des spaghetti, des haricots et du ragoût de poulet ou de viande de bœuf. Ces aliments sont accompagnés de farine de manioc, de *beijus* et de piment, trois denrées « qui ne peuvent pas manquer » dans les repas indiens.



Une table chargée de victuailles pendant la Conférence d'Areal.

Ici, la nourriture est exposée dans l'Église en construction avant d'être servie. Les deux bouteilles remplies d'un liquide jaune contiennent du piment. Un participant les fera circuler dans la foule, comme les autres aliments, et assaisonnera avec les assiettes de tous ceux qui le souhaitent.

Comme les autres repas, le déjeuner est accompagné de boissons variées : du *xibé*, du *caribé* ainsi que des jus de fruit en poudre dilués dans de l'eau.



Les boissons servies lors de la Conférence.

Les boissons de teinte pâle exposées sur cette table sont les différents types de *xibé*. Celles de couleur jaune vif sont des jus de fruit synthétiques ou du « vin » de *pupunha* non fermenté. À

droite, le liquide violet est un jus de raisin artificiel. C'est ce genre de breuvage qui est le plus souvent utilisé pour la Sainte Cène.

Le service est effectué de façon à ce que chaque personne puisse avoir une portion de tous les types d'aliments disponibles.



Le service du riz pendant la Conférence. Posés sur le banc, des morceaux de *beiju* sec.

Les serveurs passent dans les rangs jusqu'à ce que l'ensemble de la nourriture soit distribuée. Dehors, des bassines d'eau sont parfois mises à disposition pour se laver les mains. Une fois le repas terminé, chaque famille lavera sa propre vaisselle.

Vers 14h, les activités religieuses reprennent avec le culte de l'après-midi. Celui-ci comporte, comme la première partie du culte du matin, des « présentations ». Elles alternent avec des « témoignages » d'individus qui se repentent de leurs péchés, tel ce leader d'Açaituba, qui déclarait lors du culte de l'après-midi du deuxième jour :

« Je vivais [*andava*] dans le monde, je ne faisais pas la volonté du Seigneur. [...] J'étais à l'Église comme une feuille morte. J'allais à une Conférence, à une Cène et [pourtant] je fumais des cigarettes. »

Ce jour-là, le pasteur Silvério a appelé ceux qui voulaient se faire baptiser ainsi que les baptisés « retournés dans le monde », qui sentiraient « de la tristesse » et auraient l'impression que « plus personne ne veut les aider » à se rendre au pupitre. Personne ne s'est présenté sur l'estrade mais si cela avait été le cas, un baptême dans les eaux aurait probablement été organisé le jour même, ou le pasteur aurait invité l'assemblée à prier pour les *desviados*.

Le culte de l'après-midi prend fin aux environs de 17h. Les participants se rendent alors à l'*igarapé*, discutent en petits groupes ou disputent des matches de foot et de volley sur la place centrale.

Le dîner est servi dehors, comme le petit-déjeuner. Il est en général composé de *quiampira*, de *beiju* et des boissons habituelles.

Le programme quotidien se termine avec le culte du soir, qui dure de 19h30 à 22h et comporte lui aussi des « présentations », des témoignages et des lectures bibliques. Les leaders y font parfois des demandes d'offrandes en faisant circuler de petits paniers. Ils insistent sur le fait que cet argent n'est pas pour eux mais pour Dieu et qu'il servira à acheter à manger pour le repas suivant⁴⁶¹ ou à payer la facture d'électricité à la fin de la cérémonie. Comme au quotidien (cf. *supra*), la satisfaction des besoins élémentaires de la collectivité (approvisionnement alimentaire, éclairage, etc.) n'est pas dissociée du religieux. Partager une nourriture abondante ou faire en sorte d'avoir de l'électricité pour éclairer les activités nocturnes font partie des actes qui, dans la perspective des Baniwa et des Coripaco *crentes*, permettent de servir Dieu et d'accomplir sa volonté au même titre que les pratiques culturelles. Le culte du soir est également l'occasion d'assurer la relève d'une catégorie d'intervenants sur laquelle nous reviendrons plus loin, les « policiers ». Les « policiers » sont des hommes qui se portent volontaires pour veiller au respect des règles évangéliques durant l'évènement. Ils sont notamment chargés pendant la nuit de s'assurer que les jeunes restent dans l'enceinte de la communauté et ne profitent pas de l'obscurité pour retrouver leurs camarades de sexe opposé⁴⁶².

Pendant que les adultes assistent aux cultes, les enfants et les adolescents sont gardés dans des locaux séparés par des « professeuses d'enfants » (« *professoras de crianças* ») qui leur enseignent des chansons ou des passages bibliques. À Areal, ils se rassemblaient le soir dans l'Église en construction pour regarder un film évangélique, une activité « extra » rendue possible par le raccordement électrique dont bénéficiait la communauté périurbaine durant la Conférence⁴⁶³. L'un des films que j'ai pu suivre partiellement grâce à Lília qui, en tant que « professeuse d'enfants », m'avait invitée à la projection, relatait l'histoire d'une missionnaire travaillant auprès d'indiens dont la vie était mise en péril par des guérilleros colombiens. Les

⁴⁶¹ Du fait de la proximité de São Gabriel, il arrive que les leaders envoient des habitants de la communauté acheter des denrées supplémentaires en ville pendant l'évènement.

⁴⁶² Xavier note que dans le Haut Içana, les relèves sont organisées chaque matin et chaque soir afin d'avoir une équipe de policiers pour la nuit et une autre pour la journée (2013 : 475). À Areal, cette opération n'était pas si régulière. Le troisième jour elle s'est déroulée lors du culte de l'après-midi et non le soir.

⁴⁶³ Comme la communauté est située au bord de la route de Camanaus, les habitants ont pu se raccorder, le temps de l'évènement, à un réseau électrique préexistant. L'installation a été démontée par la suite car les familles ne peuvent pas payer de factures d'électricité tous les mois.

acteurs qui jouaient des indiens étaient des blancs mais les séquences tournées en forêt, la problématique de la guérilla et le fait que la protagoniste soit une femme missionnaire entraient sans aucun doute en résonance avec l'histoire des spectateurs présents dans la salle. Imprégné de références à la morale évangélique, ce film avait manifestement été produit par des *crentes* étrangers pour servir à l'édification de leurs fidèles.



La projection d'un film évangélique dans l'église en construction. Cette photo montre les enfants rassemblés pour assister au film. La plupart sont installés aux premiers rangs. Les plus jeunes sont accompagnés de leur mère ou de leurs frères et sœurs aînés qui sont alors dispensés de culte dans le centre communautaire.

Vers 22h, à la fin de l'office du soir, une dernière collation est offerte dehors. Les habitants d'Areal disposent sur une grande table du *xibé* et des jus de fruit ainsi que des bassines de pain et de popcorn dans lesquelles chacun vient se servir en faisant la queue. Des organisateurs ou des policiers surveillent l'opération pour que la nourriture soit répartie équitablement.

Enfin, aux alentours de 23h-minuit, les participants se dispersent pour prendre du repos. L'activité ne cesse vraiment la nuit que pendant une heure ou deux car dès 2h du matin, certaines femmes sont à pied d'œuvre pour préparer la nourriture du lendemain.

La programme d'une journée de Conférence est, on le voit, extrêmement chargé. Il laisse peu de place à la spontanéité hormis le dernier jour, où le strict encadrement des autorités se relâche légèrement et où, passée une certaine heure, même les *anciãos* les plus sérieux se laissent aller à la gaieté contagieuse de l'ultime veillée.

Pour compléter cette présentation du déroulement de la Conférence d'Areal, nous allons donc décrire l'organisation de la dernière journée de la cérémonie ainsi que la clôture de l'évènement, qui a lieu le matin suivant, lors du départ des visiteurs.

Le dernier jour et le jour du départ

De manière générale, le dernier jour d'une Conférence se distingue des précédents parce que l'après-midi est consacré à des activités ludiques et la soirée à la célébration de la Sainte Cène. À Areal, le rituel de l'eucharistie a en outre été suivi d'une longue veillée en plein air.

Dans la communauté périurbaine, la matinée du dernier jour de la Conférence a été semblable aux autres : après le petit-déjeuner, les adultes se sont réunis dans le centre communautaire pour assister au culte matinal. Celui-ci comportait les présentations des villages dont les délégations n'étaient pas encore intervenues, un prêche du pasteur Luis et des invitations au « témoignage » et à la repentance publique. Cette fois-ci, un jeune homme *desviado* s'est dirigé vers le pupitre et s'est brièvement confessé en baniwa. Deux leaders lui ont demandé de s'agenouiller sur l'estrade et ont prié pour lui tandis qu'il restait prosterné. Une enquêtée a commenté la scène en signalant qu'il recevrait plus tard des « conseils » de Joãozinho et du pasteur Silvério pour s'amender. Le culte s'est achevé par une intervention de Carlito qui a annoncé que des tournois sportifs auraient lieu dans l'après-midi.

Le midi, de la viande de bœuf, une denrée chère apportée par André Baniwa en guise de contribution à l'évènement, a été servie au déjeuner.

Un tournoi de football a ensuite été organisé sur la place centrale, sous le soleil de plomb de 14h. Dans la mesure du possible, les équipes sont formées par les membres d'une même communauté. Lors de ces matches « officiels », seuls les hommes s'affrontent mais au quotidien, les femmes ne sont pas en reste. Dans de nombreux villages, elles savent jouer au foot aussi bien qu'au volley et il leur arrive de se mesurer à des adversaires masculins. Lors de la Conférence, les parties étaient commentées au micro par Carlito. Quoiqu'éblouis par la réflexion du soleil sur le sable blanc de la place et accablés de chaleur, les joueurs ont âprement lutté pour la victoire.



Matches de football sur la place du village d'Areal pendant la Conférence. La place est suffisamment grande pour que deux parties soient jouées simultanément : un premier match est disputé au centre et un second au fond, à côté d'un des abris pour les visiteurs.

Des parties de volley avaient lieu en parallèle.



Match de volley pendant la Conférence. Il s'agit ici d'une partie informelle dans laquelle les équipes sont mixtes.

En fin d'après-midi, de nombreux visiteurs, lassés de se laver depuis plusieurs jours dans un ruisseau, aspiraient à prendre un bain de fleuve. Disposant d'un peu de temps libre avant le dîner, j'ai accompagné des femmes au port de Camanaus où, à défaut de jouir de plus d'intimité qu'aux *igarapés* d'Areal, nous avons pu faire quelques brasses dans le Rio Negro. À notre retour à la communauté, les vainqueurs du tournoi de foot étaient en train de recevoir

leur prix (des bouteilles de soda) et des organisateurs installaient des ampoules électriques le long d'un fil tendu en rectangle sur la place. Alors que je regagnais la pièce où mon hamac était suspendu, José est venu me voir de la part des autorités pour me demander si j'acceptais de faire une « présentation » plus tard dans la soirée. Consciente qu'il s'agissait d'une injonction plus que d'une suggestion, j'ai accédé à sa requête.

À la nuit tombée, une *quiampira* a été servie pour le dîner puis la Sainte Cène a eu lieu dans le centre communautaire, selon le protocole décrit plus haut.

Après le culte, de la nourriture a été offerte à l'extérieur. Sous l'éclairage électrique, des bancs de bois avaient été installés face au centre communautaire. Ils n'étaient pas disposés à égale distance et bien parallèles comme à l'accoutumée mais placés en désordre. Contre le mur du bâtiment, les organisateurs avaient réuni tous les instruments de musique, les micros et les amplificateurs disponibles. La foule s'est alors massée sur les bancs, sans égard cette fois pour la règle de la séparation des sexes. Beaucoup de participants avaient revêtu des tenues formelles (pantalon et chemise pour les hommes, jupes et T-shirt ou tuniques colorées pour les femmes). Certaines jeunes filles, notamment celles venues de Colombie, arboraient des toilettes peu couvrantes, du maquillage et des bijoux fantaisie. Ce genre de coquetterie semble toléré dans la mesure où il s'accompagne d'un comportement exemplaire. Le programme de la veillée consistait à nouveau en une longue suite de « présentations » des membres de chaque communauté et de chaque Églises participantes. L'ambiance était pourtant différente de celle des cultes. Alors qu'à « l'église », les groupes de choristes privilégient des hymnes connus de tous, pendant la veillée, ils choisissaient plus volontiers des cantiques de leur région d'origine. Les Colombiens ont ainsi présenté des hymnes joués sur un rythme enlevé et des représentants d'une Assemblée de Dieu ont même entonné des cantiques sur des rythmes populaires de *forró* ou de *brega*. Les intervenants esquissaient alors des pas de danses ou des chorégraphies et leurs performances étaient saluées par des applaudissements. Entre deux présentations, José m'a appelée sur scène. Les leaders d'Areal, qui savent que je ne suis pas *crente*, n'attendaient pas de moi que je me livre à une étude biblique ou que je chante un hymne mais que j'aie, comme tous les participants, décliner mon identité face à l'assistance. Maîtrisant mal les formules de circonstances⁴⁶⁴ je me suis prêtée au jeu avec maladresse mais le public a applaudi mon discours sommaire avec autant d'enthousiasme que les autres. Présent ce jour-là, le pasteur Marcus qui, plus tôt dans la soirée, avait filmé la Sainte Cène, filmait la veillée avec intérêt. Vers 1h du matin, une vingtaine de groupes devait encore passer

⁴⁶⁴ Dans ce type de présentation, il faut avant tout « remercier pour l'opportunité », dire d'où l'on vient puis rendre grâce à Dieu autant qu'aux organisateurs pour la réussite de l'évènement.

mais, épuisée par les veilles prolongées de la semaine, je suis allée dormir. La fête s'est poursuivie en musique encore deux ou trois heures.

Cette clôture tardive de la Conférence n'a pas empêché les participants de se lever le matin vers 6h, à la même heure que les autres jours. Pendant environ deux heures, les visiteurs se sont affairés dans les maisons et sous les abris, s'enquérant de l'horaire de passage des bus, décrochant leurs hamacs et empaquetant leurs effets.

Devant le centre communautaire, deux tables ont été dressées avec des piles de *beiju* et de grandes bassines de farine de manioc. La « *despedida* », cérémonie de départ, a eu lieu entre 8h et 9h. Les hôtes et les invités ont formé deux longues files positionnées face à face. Celle des habitants d'Areal était perpendiculaire au centre communautaire tandis que celle des visiteurs, beaucoup plus longue, formait un arc de cercle. Un *ancião* tenant à la main un drapeau des Églises Bibliques Unies⁴⁶⁵ s'est posté à l'extrémité de chacune d'entre elles.



La file des hôtes et celle des visiteurs lors de la cérémonie de départ de la Conférence.

La file de gauche est formée ici des habitants d'Areal et de quelques citoyens tandis que celle de droite est composée des visiteurs qui sont venus de loin. L'homme qui tient le drapeau à droite est un *ancião* de Colombie. Celui de gauche est Manuel, un *ancião* d'Areal.

⁴⁶⁵ Comme mentionné plus haut, ces drapeaux sont utilisés depuis l'époque de Sophie Muller. Ils portent le nom de l'Église Biblique Unie et de la communauté concernée. Durant les salutations, ils servent surtout à indiquer le début d'une file pour éviter les déplacements désordonnés.

Immédiatement à sa gauche, se tient le *capitão* Clemente, puis un autre *ancião*. Comme dans toutes les cérémonies de salutation de ce type, la tête de la procession est formée par les leaders religieux et communautaires, suivis par les hommes puis par les jeunes, les femmes et les enfants. Le leader de la file des visiteurs rebrousse chemin de façon à saluer d'abord, un par un, les individus de sa propre procession. Les invités se congratulent ainsi entre eux dans un premier temps puis se dirigent, toujours à la suite de l'*ancião* au drapeau, vers leurs hôtes. Ils serrent la main des femmes et des enfants puis remontent jusqu'aux leaders d'Areal, congratulés en dernier.



Salutations collectives de la file des visiteurs lors de la cérémonie de départ de la Conférence. Ici, la file est repliée sur elle-même pour que les visiteurs puissent se saluer entre eux. Celle des hôtes (hors champ) reste pendant ce temps immobile.



Les visiteurs saluent les hôtes lors de la cérémonie de départ de la Conférence. Sur ce cliché, la procession des invités atteint le bout de la file des hôtes, signalé par l'*ancião* qui porte le drapeau.

Au terme de ces salutations, qui sont une composante des cérémonies indigènes du Haut Rio Negro antérieure à l'implantation de l'évangélisme⁴⁶⁶, les leaders d'Areal ont laissé la parole à André Baniwa, venu de la ville en voiture pour communiquer sur l'actualité politique municipale. Celui-ci a évoqué, entre autres, le différend qu'il avait avec le maire, le Tariano Pedro Garcia et déclaré qu'après avoir discuté longuement avec ce dernier, tous deux s'étaient entendus pour « travailler ensemble » à nouveau.

Pour finir, les habitants d'Areal ont distribué aux visiteurs des rations de farine de manioc et de *beiju*. Cet usage est une façon d'honorer une dernière fois les invités en leur fournissant de la nourriture à consommer pendant leur voyage de retour. Certains des participants, comme les Coripaco de Colombie mettent en effet plusieurs jours pour regagner leur village.

⁴⁶⁶ Nimuendajú observe des salutations similaires dans la région du Uaupés au début du XX^{ème} siècle. Alors qu'il arrive dans une localité composée « de deux maisons au style civilisé, d'une *maloca*, d'une petite chapelle et d'une petite maison réservée à l'hébergement du prêtre qui visite parfois ce village », il surprend les habitants indiens engagés dans « le début d'une fête de *cachiri* ». Il observe des femmes s'orner de peintures corporelles au port puis la rencontre des deux files d'hôtes et de visiteurs, qui se produit à l'entrée de la *maloca*. Les invités masculins portent chacun un arc ou un bâton et leur chef, qui mène la procession, un bouclier et une lance. Voyant arriver le voyageur allemand, les *tuchauás* du village s'approchent « timidement » de lui et lui présentent leurs excuses. Ils lui assurent que c'est la dernière fois qu'ils réalisent une « fête de *cachiri* à l'ancienne mode » pour dire au revoir « à leurs coutumes et à leurs pères ». Ils ajoutent qu'ils détruiront leurs parures de danse dès que la fête sera terminée et essaieront de « construire à la place de la *maloca* des petites maisons soignées, conformément à l'ordre du gouvernement que leur a transmis 'João Padre' [le prêtre]. » (1950 [1927] : 155-156).



Piles de *beijus* destinés aux visiteurs.

On voit sur cette photo les bassines de farine (à gauche, sur les bancs) et les piles de *beijus* destinés à être distribués. Les visiteurs patientent de l'autre côté des tables, alignés derrière l'*ancião* au drapeau. Au fond, on aperçoit la cloche du village suspendue au toit du centre communautaire.



Distribution de farine de manioc et de *beijus* à la fin de la Conférence. Après avoir été servis en farine (dans les sacs plastique), les visiteurs reçoivent de la main du *capitão* Clemente, en chemise bleue, et de Joãozinho, de dos, une ou deux galettes entières de *beiju*⁴⁶⁷.

⁴⁶⁷ L'homme au premier plan est probablement colombien car son style vestimentaire (chapeau, pantalon long, chaussures fermées, chemise ou polo plutôt que T-shirt) correspond à ce que les indiens de la région de São Gabriel considèrent comme le style « *paisano* » (cf. plus haut les commentaires de Cíntia sur les bourgades colombiennes et les *paisanos*).

Une fois que tout le monde a eu sa part, la communauté d'Areal s'est vidée rapidement grâce aux cinq bus affrétés par André Baniwa. Lorsque j'ai quitté à mon tour le village vers 10h, la plupart des invités étaient déjà partis.

Le caractère démesuré de la cérémonie

Xavier affirme que la Conférence est « l'évènement-synthèse du christianisme koripako » car « Tout ce qui se produit dans les communautés tout au long de l'année (cultes, rencontres, prières, présentations des enfants, mariages, etc.) se produit pendant la Conférence. » (2013 : 453). Dans les villages baniwa et coripaco de la périphérie de São Gabriel, la cérémonie peut être envisagée plus largement comme « l'évènement-synthèse » de l'évangélisme baniwa, coripaco et baré. En organisant des Conférences, les indiens *crentes* ne se contentent pas, toutefois, de condenser en une semaine l'éventail de leurs principales activités socioreligieuses. La grande cérémonie fonctionne comme une sorte « d'amplificateur » qui produit des effets de disproportion à plusieurs niveaux.

Tout d'abord, lors d'une Conférence, le nombre de *crentes* rassemblés est multiplié par cinq ou six par rapport à la taille d'un évènement mensuel, tel qu'une Sainte Cène, ou par rapport à celle d'une congrégation « normale »⁴⁶⁸. À Areal, le nombre des participants à la Conférence a été évalué à 500 personnes⁴⁶⁹ alors que le village ne compte que 77 habitants. Les estimations de Xavier relatives au Haut Içana sont identiques : dans cette zone, où le nombre de membres d'une communauté dépasse rarement les 100 personnes, le total des *crentes* réunis lors d'une Conférence atteint couramment 500 individus ou plus (*idem* : 166). Certains enquêtés m'ont affirmé que les Conférences qui se déroulaient en Colombie rassemblaient parfois un millier de personnes. Cette affluence, qui occasionne pour les hôtes un surplus de travail considérable, n'est pas un « effet secondaire » de la cérémonie⁴⁷⁰. Elle est recherchée, planifiée et assumée par les organisateurs, pour qui une Conférence réussie est avant tout un évènement qui doit attirer la foule. Un *ancião* d'Areal qui a déjà assisté à de nombreuses célébrations de ce type au cours de sa vie, assurait par exemple qu'il préfèrerait de loin les Conférences où « il y a beaucoup de monde » car les autres « manquent d'animation ». Comme beaucoup de participants, il n'était nullement impressionné par l'affluence dans la

⁴⁶⁸ J'entends ici par « normale » une congrégation constituée des membres d'une communauté ou des fidèles d'une Église urbaine, c'est-à-dire un groupe qui compte rarement plus de 100 personnes.

⁴⁶⁹ Les organisateurs et moi avons fait des estimations séparément et sommes arrivés au même résultat.

⁴⁷⁰ Elle ne s'explique pas seulement, par exemple, par le fait que « le monde attire le monde ». La foule n'est pas le résultat d'une agrégation spontanée de voisins et de parents qui, ayant eu vent de l'évènement, rallieraient la communauté pour se divertir ou profiter de l'abondance de nourriture. Ce type de participation existe mais reste marginale car elle est réprimée par les autorités, comme nous le verrons plus loin.

communauté périurbaine – pas plus qu’il n’était surpris par les longues distances parcourues par les Coripaco colombiens et les Baré du Moyen Rio Negro pour se joindre à l’évènement. Ensuite, cette convergence de centaines de personnes dans un même lieu suppose pour les hôtes une intensification de leur rythme de travail. Comme nous l’avons vu, les préparatifs commencent plusieurs mois à l’avance et lors des semaines immédiatement antérieures à l’évènement, le système de production de manioc fonctionne « à pleine vapeur » (Xavier, 2013 : 167). Au cours de la cérémonie elle-même, l’intendance est assurée jour et nuit par les hommes et les femmes de la communauté-hôte qui doivent constamment s’assurer qu’il y a suffisamment d’eau et de nourriture pour tout le monde mais aussi qu’il ne manque pas de bois pour alimenter les foyers de cuisson, que les ravitaillements se déroulent comme prévu, que les bancs et les tables, en nombre limité, soient régulièrement déplacés pour passer d’un espace à l’autre (du centre communautaire à l’église en construction, de l’église en construction à la place centrale et réciproquement), etc. Les femmes, en particulier, travaillent sans relâche, alternant la participation aux cultes et la préparation des aliments à l’arrière des maisons.



Deux femmes s’activent à l’arrière du front de maison pour cuire de la nourriture pendant la Conférence.



Lília, l'épouse de Joãozinho, fait bouillir de la viande de bœuf pendant la Conférence. Elle n'a pas eu le temps de se changer et porte encore la toilette élégante qu'elle avait revêtue pour un culte.

Les Baniwa et les Coripaco *crentes* utilisent d'ailleurs le verbe « travailler » pour désigner le fait de prendre part à une Conférence. L'usage du terme n'est pas restreint aux cérémonies évangéliques mais il est particulièrement employé dans le contexte des célébrations de grande envergure, où il renvoie aussi bien aux actions pratiques (construire des abris, produire du manioc, organiser, informer, préparer et servir les aliments, encadrer les enfants, etc.) qu'aux activités culturelles (prêcher, lire la Bible, conduire une chorale, distribuer les denrées absorbées lors de l'eucharistie, etc.).

La consommation de nourriture et la commensalité sont deux autres aspects considérablement amplifiés durant la Conférence. Du point de vue des Baniwa et des Coripaco *crentes*, la réussite de l'évènement dépend non seulement du grand nombre de personnes mobilisées mais aussi de la faculté des hôtes à fournir des aliments en abondance. Le manque de nourriture peut être un motif de mécontentement des visiteurs et justifier leur départ anticipé ou leur refus de participer à un évènement ultérieur. Inversement, la capacité à offrir une profusion de mets tout au long de la célébration représente pour les organisateurs une importante source de prestige. Il s'agit donc pour eux de préparer des repas gargantuesques afin de rassasier l'ensemble des participants. Le nombre de repas quotidiens est lui-même doublé puisque au cours d'une journée, les gens se rassemblent au moins cinq fois pour partager le petit-déjeuner, le déjeuner, le dîner et des goûters ou collations (« merendas »).

Comme les plats, qui ne peuvent être conservés, doivent être terminés le jour-même⁴⁷¹, les participants finissent souvent par manger sans faim, passant de la satiété à la saturation. Du point de vue gastronomique, le choix des plats à servir n'est pas dicté par des règles strictes. Dans une lettre d'invitation à une Conférence que Xavier a traduite avec l'aide d'un enquêteur, les organisateurs de l'événement indiquent que les visiteurs peuvent apporter aussi bien « leur » nourriture que celle des blancs :

« Procurez-vous n'importe quels aliments, Dieu permettra que vous les trouviez, aussi bien les nôtres [*waroope*, qui se réfère aux produits de la chasse, de la collecte et des *roças*] que la nourriture des blancs, pour notre Conférence. Faites aussi les meilleurs aliments : *matsoka* [un type de farine de manioc], *peethe* [*beiju*], *ttiape* [*tucupi*, piment], *mheethi* [tapioca], tout cela. »⁴⁷² (Extrait d'une lettre d'invitation à une Conférence rédigée par Olindo, diacre de l'Église Biblique Unie de Jerusalem, Haut Içana, *apud* Xavier, 2013 : 456).

À Areal, les organisateurs ont ainsi servi aussi bien des mets achetés en ville et associés au monde des blancs (riz, pâtes, poulet, pain, jus de fruit synthétique, etc.) que des denrées indigènes (*beiju*, farine de manioc, *quiampira*, piment, *xibé*, etc.). Leur choix se porte en premier lieu vers des aliments appréciés de tous et que l'on peut aisément produire en grande quantité. La variété des mets offerts est limitée par la règle qui veut que chacun ait droit à une portion de chaque catégorie de nourriture proposée. C'est ainsi, par exemple, que le café et les biscuits que j'avais apportés n'ont pas été servis lors des repas collectifs car il n'y en avait pas en quantité suffisante pour que tout le monde puisse en recevoir une part. Mes contributions en riz et en poulet ont en revanche été consommées parce qu'elles pouvaient être ajoutées aux plats qui allaient être élaborés avec ces mêmes aliments. L'importance accordée à l'opulence des repas est attestée par sa mise en scène : avant d'être servis, les aliments et les boissons sont transvasés dans de grandes casseroles d'aluminium brillantes⁴⁷³ et exhibés tous ensemble sur des tables (en général séparément, les boissons d'un côté, la nourriture de l'autre).

⁴⁷¹ Un ou deux habitants d'Areal disposent de congélateurs mais ceux-ci sont utilisés pour stocker la viande ou le poisson non cuits. À l'exception du *beiju* sec et de la farine de manioc, qui se conservent plusieurs semaines sans réfrigération, les aliments servis lors des repas s'altèrent très vite à température ambiante.

⁴⁷² Les précisions entre crochets sont de Xavier.

⁴⁷³ Certaines boissons sont préparées directement dans ce type de casserole mais les plats chauds y sont versés au dernier moment car ils sont cuits sur le feu dans des marmites dites « vieilles » ou « noires » parce qu'elles sont couvertes de suie (cf. les deux photos de femmes en train de cuisiner, ci-dessus).



La table du petit-déjeuner et la mise en scène de l'abondance pendant la Conférence.

On observe sur ce cliché les casseroles et les bassines pleines exposées à la vue des participants avant le service du petit-déjeuner. Hermes (vêtu d'un polo rouge), qui était en charge de l'organisation des repas pendant la Conférence, attend que toutes les femmes aient apporté leur contribution pour donner le signal de la distribution. L'accumulation de boissons et d'aliments est ainsi soumise à l'appréciation des invités, qui ne manquent pas de commenter la scène. Sur l'une des photos présentées dans la section précédente (p.326), qui montre Hermes et d'autres habitants d'Areal postés derrière une table chargée de victuailles, on peut voir à l'arrière-plan des femmes curieuses, massées à la fenêtre, qui jaugent la valeur du festin.

Enfin, les activités culturelles ont, elles aussi, durant les Conférences, un caractère disproportionné par rapport à celles réalisées au quotidien. Leur contenu, nous l'avons vu, n'est pas différent de celui des cultes et des cérémonies de moyenne envergure pratiqués tout au long de l'année. Leur durée est par contre sans commune mesure avec celle des réunions évangéliques habituelles. Elle est étirée au point que les journées ne sont plus qu'une longue suite de cultes, de 4h du matin à 22h. Concrètement, cela implique pour les participants de rester des heures durant assis sur des bancs de bois à écouter des discours qui, du fait des barrières linguistiques, ne sont pas toujours compréhensibles, et à suivre un programme somme toute monotone (toutes les activités ont lieu à heures fixes et se répètent chaque jour selon le même schéma si bien qu'elles deviennent rapidement prévisibles, même pour les néophytes). Certes, les « présentations » ont beaucoup plus d'attrait pour les indiens *crentes*, qui voient défiler au pupitre leurs parents, voisins ou amis, que pour des personnes extérieures

tels les pasteurs blancs ou l'anthropologue de passage, pour qui la majorité des participants sont des inconnus reproduisant sans cesse les mêmes actions (réciter un verset biblique, entonner un hymne, etc.). Il n'en reste pas moins que le maintien de la posture assise et d'un silence relatif plusieurs heures d'affilée requiert, au moins physiquement, de l'endurance. À cette épreuve de contenance s'ajoute la fatigue générée par la densité du programme, qui empiète sur le temps de sommeil⁴⁷⁴, et parfois, la somnolence induite par l'absorption de grandes quantités de nourriture. Le pasteur Marcus, avec qui j'ai eu l'occasion d'échanger à propos de la Conférence pendant et après l'évènement, compare la cérémonie à un « marathon ». D'après lui, certains leaders indiens remettraient aujourd'hui en cause cette dimension éprouvante de la célébration car elle conduirait les participants, en particulier les hôtes, à passer plus de temps à « travailler » qu'à « réaliser l'objectif de la Conférence ». Je n'ai toutefois jamais entendu ce type de critique parmi mes enquêtés qui valorisaient unanimement le fait de travailler sans relâche et de dormir peu pendant la célébration⁴⁷⁵. « *Tem que aguentar* », que l'on peut traduire par « il faut tenir, supporter » ou « il faut résister à » l'épuisement, est l'un des mots d'ordre de l'évènement. Cette attitude consistant à repousser, tout au long de la semaine, les limites de la fatigue⁴⁷⁶, une démarche qui atteint son paroxysme lors de la veillée animée de la dernière nuit, ne laisse pas d'évoquer une quête de griserie. Les indiens *crentes* ont banni l'alcool et les psychotropes de leurs festivités mais il n'est pas exclu qu'ils recherchent, à travers la privation de sommeil et le rythme soutenu des activités cérémonielles, une forme légère d'ivresse ou d'altération de la conscience. Par ailleurs, la résistance au sommeil est une qualité traditionnellement valorisée, en particulier dans les contextes rituels. Wright note par exemple à propos du rite d'initiation masculine baniwa que les jeunes initiés devaient aller tous les matins se baigner à l'aube ou juste avant pour « apprendre à être alertes et éveillés et non endormis et paresseux afin de devenir des maris et des pères forts et en bonne santé. » (Wright, 2013 : 278). Chez les Desana, les

⁴⁷⁴ Voir à ce propos Xavier (2013 : 474 et note de bas de page n°512), qui évoque avec humour la léthargie et l'ennui qui s'emparaient de lui lors de certains cultes interminables, des sensations qu'il n'était pas le seul à éprouver.

⁴⁷⁵ Il me semble que la remarque de ce pasteur blanc reflète sa propre conception d'une fête évangélique. Selon ses critères, l'objectif d'une cérémonie religieuse – il n'a pas spécifié ce qu'il entendait par « l'objectif de la Conférence » – consiste probablement à servir Dieu et à lui rendre grâce à travers des prières et d'autres activités rituelles. Dans cette perspective, le « travail » mis en œuvre pour assurer la logistique de l'évènement représente une sphère d'action séparée et subordonnée à la sphère liturgique, qui ne doit pas prendre le pas sur cette dernière. Or pour les Baniwa et les Coripaco *crentes*, « travailler » et « réaliser l'objectif de la Conférence » ne constituent pas des actions distinctes. Le fait de « travailler », tout comme celui de partager des repas abondants, est envisagé comme une façon d'accomplir l'œuvre de Dieu au même titre qu'écouter des lectures bibliques, prier ou chanter des hymnes.

⁴⁷⁶ La démarche est particulièrement manifeste chez les *crentes* qui participent au « culte de prière » matinal. Pour gagner les faveurs divines – et celles des *anciãos* – ils affrontent sans ciller le manque de sommeil dans une posture figée et relativement inconfortable.

candidats au statut de *kubu*, une catégorie de spécialistes rituels, intègrent leur savoir-faire thérapeutique en restant éveillés parfois des nuits entières pour apprendre les incantations de cure enseignées par un maître. Les *kubus* confirmés eux-mêmes absorbent une dose de poudre de coca (*ipadu*) lorsqu'ils s'apprêtent à soigner un patient afin de « raviver leur mémoire » et de « ne pas s'endormir » (Buchillet, 1987a)⁴⁷⁷. De ce point de vue, la Conférence pourrait posséder des affinités avec les anciennes pratiques cérémonielles allant au-delà des analogies relevées précédemment (cf. chapitre 3).

L'exagération de certaines pratiques et de certains comportements au cours de la Conférence produit des situations qui confinent parfois à la subversion de l'ordre établi. Il en faudrait souvent peu pour que l'effervescence joyeuse de la multitude rassemblée se mue en confusion, pour que le travail devienne une corvée inégalement répartie, pour que la proximité physique des individus se transforme en intimité déraisonnable entre hommes et femmes, pour que l'appétit des convives se change en voracité ou que la récitation de cantiques bascule, la dernière nuit, dans le champ des danses et des musiques profanes. La frontière est mince entre l'ampleur (« beaucoup de joie », « beaucoup de parents », « beaucoup de nourriture », « de nombreuses communautés », « de nombreuses Églises », etc.) et l'excès. Elle est cependant soigneusement entretenue par les autorités religieuses et communautaires. La démesure est en effet, comme nous allons le voir, contenue ou canalisée de façon à ne s'exprimer que dans des domaines spécifiques et dans le cadre de la morale religieuse.

Encadrement, surveillance, contrôle : la police des mœurs

L'affluence d'un grand nombre de personnes est tout d'abord encadrée par les organisateurs, qui assignent une place et un rôle à chacun. En amont de la Conférence, les hôtes se concertent pour se répartir différentes tâches, comme l'illustre la liste jaune de la programmation de l'évènement (cf. photo de la liste des participants commentée plus haut). Sur cette liste, on observe que l'*ancião* Manuel est chargé de sonner la cloche du « culte de prière », du petit-déjeuner et du culte du matin ; qu'un autre *ancião* doit sonner celle du déjeuner et désigner ceux qui serviront les boissons et la nourriture ; que Clemente, le *capitão*, doit donner le signal du dîner ; qu'il revient à Hermes, le vice-*capitão*, et à un autre homme, de s'occuper des repas (c'est-à-dire veiller à ce que la nourriture ne manque pas, qu'elle soit

⁴⁷⁷ Dans un mythe desana recueilli par Buchillet, la résistance au sommeil apparaît également comme un comportement salubre, qui permet aux hommes d'acquérir un savoir bénéfique. Le récit en question, un mythe d'origine de la nuit, met en scène trois frères qui, parce qu'ils vivent dans un monde qui ne connaît que le jour, cherchent à obtenir l'obscurité. Seul le benjamin, qui ne cède pas au sommeil en présence du Maître-de-la Nuit, parvient à apprendre la procédure à suivre pour instaurer l'alternance du jour et de l'obscurité. Les deux frères aînés, qui n'ont pas su rester éveillés, sont moqués par les animaux pour leur ignorance. Le benjamin leur dit qu'ils « ne valent rien » parce qu'ils ont passé la nuit entière à dormir (Buchillet, 1983 : 109, 200-202).

servie à l'heure, etc.) et que José et un autre homme sont chargés d'organiser les hymnes et les « jeux »⁴⁷⁸. À ces fonctions assumées par des hommes s'ajoutent deux statuts attribués à des femmes : celui de « professeuses des enfants » et celui de « ménagères » (« *faxineiras* »). Sur cette affiche, les femmes ne sont pas nommées. Les organisateurs se sont contentés de préciser que le groupe des ménagères était formé de « 6 composantes ».

À mesure qu'ils arrivent dans la communauté, les visiteurs se voient eux aussi attribuer des tâches, ainsi que des espaces spécifiques. Les *capitães*, *anciãos* et autres leaders des communautés invitées sont conviés à seconder ceux d'Areal tandis que leurs épouses sont encouragées à aider les femmes de la communauté périurbaine. Les leaders d'Églises urbaines jouissent de positions privilégiées, nous y reviendrons plus loin. Une place dans le calendrier de l'évènement est réservée à chaque délégation – de communauté ou d'Église – et chaque famille occupe dans le village un espace déterminé en fonction de ses liens de parenté avec les habitants ou de sa provenance. Dans l'idéal, chacun des participants doit dormir dans un lieu spécifique, se laver et effectuer ses tâches domestiques (vaisselle, lessive) dans un *igarapé* précis, s'asseoir à l'église sur la rangée de bancs réservée aux personnes de même sexe et prendre la parole lors des cultes pendant le temps qui lui est imparti.

En sus des leaders de la communauté-hôte, environ six hommes veillent au respect de cette organisation rigoureuse. Ce sont les « gardes de la Conférence » (Garnelo, 2002 : 95) ou les « policiers ».

Instauré par Sophie Muller, le statut de policier va de pair avec plusieurs fonctions, qui ont été définies, pour certaines, par la missionnaire et pour d'autres, par les indiens convertis. La principale mission de ces « gardes » consiste à faire des rondes dans le village pour vérifier que tout le monde participe aux cultes, à se poster à l'entrée de l'église pour limiter les allées et venues intempestives, à renvoyer dans leurs communautés ceux qui refuseraient de prendre part aux offices, à surveiller les jeunes pendant la nuit « pour qu'ils ne fassent rien de mal » et à empêcher l'introduction de tabac ou de boissons alcoolisées dans le village. Selon Sophie Muller, les policiers « aident » de la sorte « Notre Seigneur à nous protéger du diable pour qu'il ne ruine pas la Conférence. » (Muller, s. d. : 43, *apud* Xavier, 2013 : 472).

À cette mission s'ajoutent d'autres responsabilités instituées par les indiens *crentes*. Les Puinave, par exemple, un autre peuple évangélisé par la prédicatrice américaine, avaient pris l'habitude, durant les Conférences, de surveiller les fidèles pour qu'ils ferment les yeux lors des prières mais ne s'endorment pas pendant les cultes. Lorsqu'un participant s'assoupissait,

⁴⁷⁸ « *Brincadeiras* ». Il s'agit ici des activités ludiques pour les enfants ou des matches sportifs organisés dans l'après-midi.

un des leaders le désignait du doigt à un « réveilleur officiel », qui lui assénait quelques coups de baguette sur la tête pour qu'il revienne à lui. Sophie Muller considérait qu'à travers cette pratique, la congrégation puinave mettait en œuvre, « sa propre interprétation de la décence et de l'ordre » (Xavier, 2013 : 473). Depuis lors, tous indiens évangéliques qui réalisent des Conférences ont adopté cet usage.

Tous les jours, les organisateurs demandent à des volontaires de former un groupe de policiers chargés de surveiller leurs coreligionnaires. Ce groupe est composé de quatre à huit hommes environ, en fonction de la taille de l'évènement. Il est sous la responsabilité d'un « maître des policiers », en général un *ancião*, qui distribue aux volontaires de longs bâtons, emblèmes de leur statut. L'équipe des policiers mêle souvent des *anciãos* respectés et des jeunes hommes aspirant à renforcer leur engagement évangélique (*idem* : 472).



La formation du groupe des « policiers » durant la Conférence. Sur cette photo, Joãozinho appelle les volontaires, tandis qu'un *ancião* d'Areal distribue les bâtons.

Comme le note Xavier, si les policiers prennent leur rôle au sérieux, ils ne s'interdisent pas à l'occasion quelques traits d'humour, notamment lorsqu'il s'agit de réveiller un dormeur, une action réalisée selon diverses « techniques » (*idem* : 473-474). L'un des gardes de la Conférence à laquelle l'anthropologue brésilien a assisté avait par exemple coutume de se poster silencieusement à côté de la personne assoupie puis de donner un grand coup de bâton sur le sol. La personne se réveillait en sursaut et laissait tomber son livret d'hymnes, ce qui provoquait des gloussements discrets dans l'assistance. Le policier, « impassible comme une statue, regardait face à lui, en n'exprimant délibérément aucune émotion. » (*ibid.*), une attitude représentative de l'humour pince-sans-rire des indiens *crentes*.

Lorsque l'équipe des policiers est constituée, le responsable profère une sorte de serment en déclarant que les volontaires protégeront la Conférence « au nom de Jésus » et feront appliquer les règles de bonne conduite. Tous entonnent alors un court hymne en espagnol⁴⁷⁹ :

« Nous sommes les petits soldats serviteurs du Seigneur/Nous allons défendre notre évangile/Pan, para-pan, pan pan pan/Et nous remporterons la victoire avec Jésus ! » (Xavier, *idem* : 475).

Comme nous l'avons vu plus haut, la relève de l'équipe a lieu une ou deux fois par jour, si bien qu'une même personne peut assumer le rôle de policier plusieurs fois au cours d'un même évènement. Lorsqu'ils surprennent des infractions aux règles, les policiers punissent les contrevenants par des corvées (collecte de bois sec pour le feu, approvisionnement en eau au ruisseau). Ils font également planer la menace d'une exclusion de la cérémonie bien qu'une telle sanction soit rarement mise à exécution.

Durant les Conférences, au moins trois types de comportements et de pratiques font l'objet d'une vigilance renforcée.

Le premier est la conduite féminine. Garnelo indique que le contrôle du comportement des femmes par les hommes qui, au quotidien, s'exerce discrètement, se mue pendant les Conférences en une surveillance explicite de la part des policiers. Ceux-ci vérifient que les femmes participent aux cultes, font des rondes la nuit pour prévenir les rencontres illicites et contrôlent les « sécrétions et excréments corporelles » en délimitant « des espaces et des horaires spécifiques destinés à l'hygiène corporelle féminine. » (2002 : 95)⁴⁸⁰. Si la séparation des sexes n'est pas toujours respectée à la lettre, elle est promue durant l'évènement avec plus d'emphase qu'au cours de l'année. Non seulement on attend des hommes et des femmes qu'ils n'occupent pas les mêmes rangées de bancs dans l'église, mais ils sont aussi censés emprunter des portes différentes pour pénétrer dans l'édifice. Les avertissements qui sont proférés par les autorités ou les policiers au sujet des jeunes sont également distincts selon s'ils concernent les garçons ou les filles. Durant la Conférence d'Areal, les organisateurs, qui ont demandé à plusieurs reprises aux parents de prendre garde à ce que leurs enfants n'aillent pas jouer sur la route, décrétaient qu'il fallait veiller à ce que les jeunes hommes ne prennent pas le bus pour aller en ville et que les jeunes filles soient surveillées « parce qu'il y a beaucoup de garçons qui sont en chasse ». À ces directives s'ajoutent des règles

⁴⁷⁹ À Areal comme dans le Haut Içana, l'hymne a été chanté en espagnol.

⁴⁸⁰ Pour plus de détails sur les rapports de genre et la condition féminine chez les Baniwa, cf. Garnelo (2002 : 85-98).

vestimentaires qui visent les deux sexes mais reposent sur des présupposés différents : les femmes doivent porter des vêtements couvrants pour ne pas éveiller le désir des hommes tandis que les hommes doivent faire des efforts vestimentaires pour honorer Dieu. Un des orateurs d'un culte matinal de la Conférence d'Areal proclamait par exemple que :

« Nous ne devons jamais prier en bermuda parce que Jésus ne vient pas. [...] Je suis bien vêtu pour agréer le Saint Esprit. »

Dans le village périurbain, certaines prescriptions en matière d'habillement étaient affichées à l'entrée du centre communautaire. À la porte des femmes, il était écrit que celles-ci ne pouvaient entrer qu'avec une jupe sous le genou et à celle des hommes, que les participants masculins devaient porter un pantalon long et ne pas arborer de « boucles » (« *brincos* »), c'est-à-dire de boucle d'oreille ou de piercing.

Le corps et les émotions sont deux autres éléments qui font l'objet d'un contrôle accru pendant les Conférences. L'endurance, l'état de veille et le maintien de la posture assise font partie des principales dispositions attendues des participants. Ceux-ci sont en effet rappelés à l'ordre s'ils ne sont pas assidus ou s'ils s'avachissent sur leur banc et s'endorment. Du point de vue des émotions, on observe une sorte de disjonction entre les discours et les attitudes. Durant l'évènement, la gaieté est clairement de mise. Les orateurs se déclarent joyeux et demandent fréquemment à l'assistance si elle est « gaie ou triste »⁴⁸¹. Cependant, ces appels à la joie ne s'accompagnent pas de signes extérieurs d'enthousiasme. Les sourires et les rires sont rares, le ton de la voix demeure égal et nul geste ne trahit l'allégresse, ni chez les intervenants, ni dans le public. Ce contraste entre des paroles enjouées et une attitude stoïque, qui est déstabilisant pour les spectateurs extérieurs, semble être une manifestation de la propension des Baniwa et des Coripaco à limiter l'expression de leurs affects. Ici, les émotions positives ne sont pas réprimées – la joie est même prescrite – mais leur expression est uniquement verbale. Xavier, qui a constaté le même phénomène dans le Haut Içana (*idem* : 471), suggère que chez les Coripaco, « les émotions, les sentiments ou les intentions intimes sont de peu de valeur s'ils ne sont pas énoncés, et de préférence, énoncés publiquement. » (*idem* : 485). Durant la Conférence, la bonne humeur serait ainsi encouragée tout en étant canalisée dans un unique mode d'expression, la parole.

Les démonstrations – tant physiques que verbales – d'irritation ou d'hostilité n'ont en revanche pas leur place dans l'évènement, y compris sous la forme bénigne d'altercations

⁴⁸¹ Ce type de question rhétorique est très utilisé dans les Églises des blancs. Il s'agit de faire admettre aux fidèles qu'ils sont contents de participer à l'office et que l'engagement religieux est une source de joie, tout en captant leur attention.

entre adversaires sportifs. Lorsque Carlito a annoncé le programme de la dernière après-midi de la Conférence, il a précisé au public du culte que les tournois de foot et de volley devaient se dérouler sans disputes, sans insultes et sans grossièretés, « parce que nous devons montrer notre identité », a-t-il ajouté. Un comportement policé est ainsi attendu des participants même dans les activités non-cultuelles.

Enfin, les organisateurs et les policiers font preuve d'une grande vigilance à l'égard de toutes les attitudes qui relèvent de l'égoïsme ou de l'opportunisme, en particulier dans le domaine de la distribution de la nourriture. Lors de la Conférence d'Areal, l'une de leurs interventions les plus véhémentes s'est produite lorsque, au moment de la collation du soir, des jeunes se sont jetés sur des bassines de pain, de peur qu'il n'y en ait assez pour tout le monde. La convoitise de quelques-uns a provoqué un mouvement de foule et une répartition inégale de la nourriture, dans laquelle chacun s'est mis à piocher frénétiquement. Des policiers se sont alors promptement approchés de la table et ont dispersé la multitude en élevant la voix. Le lendemain, j'ai appris que les leaders d'Areal étaient mécontents car ils estimaient qu'il y avait parmi les participants des individus qui venaient pour manger mais ne se rendaient pas aux cultes. Ils songeaient à les renvoyer chez eux. La voracité figure en effet parmi les comportements les plus répréhensibles. Aux fidèles qui s'impatientent lorsque les cultes s'éternisent avant un repas, on rappelle qu'à l'époque de Sophie Muller, « on travaillait⁴⁸² dans une Conférence de 7h du matin à 16h sans déjeuner ». Certains *crentes* âgés se plaignent que les visiteurs d'aujourd'hui n'apportent plus beaucoup de nourriture et s'en remettent à leurs hôtes pour l'approvisionnement alimentaire. D'après un *ancião* d'Areal, au temps de la missionnaire américaine, « tout était animé, tout était joyeux », « les gardes allaient réveiller toutes les familles, dans chaque maison, à 3h du matin en chantant » et « la personne invitée à une Conférence apportait du poisson, du *beiju*, de la farine... ». L'usage qui veut que les visiteurs apportent de grandes quantités de nourriture est hérité des *podáali*. Il semble que les échanges de produits qui avaient lieu durant ces festivités étaient plus réglementés que ceux des Conférences. Selon Hill, qui a enquêté auprès des Wakuénai du Venezuela, les *podáali* se déroulaient en deux étapes : les habitants d'un village faisaient un don de poisson et de gibier boucanés à une communauté voisine puis, quelques semaines plus tard, les rôles s'inversaient et les visiteurs devaient cette fois apporter à leurs amphitryons une grande quantité de manioc (Hill, 2000 : 356-357). Actuellement, la constitution des stocks de nourriture, le choix des aliments et les échanges entre hôtes et visiteurs n'obéissent pas à ce type de procédure. Il est

⁴⁸² Comme signalé plus haut, ce terme fait référence aussi bien aux activités d'intendance qu'aux activités cultuelles.

cependant attendu des invités, notamment des plus prestigieux, qu'ils fournissent une contribution. Lorsqu'ils ne sont pas en mesure de le faire, il arrive que certains renoncent à participer à l'évènement⁴⁸³.

Pour la plupart des Baniwa et des Coripaco *crentes*, les instructions de Sophie Muller restent la principale référence en matière de réglementation de la cérémonie. De nombreux indiens évangéliques estiment que la conduite des participants est plus relâchée aujourd'hui qu'à l'époque de la missionnaire américaine. La mère de José, une habitante âgée d'Areal, affirme ainsi qu'autrefois, il était interdit d'amener des chiens⁴⁸⁴ dans le village-hôte, ou de venir avec quelqu'un « qui ne faisait pas partie de l'Église », c'est-à-dire qui n'était pas *crente*. Selon elle, Sophie Muller ne laissait jamais plus d'une personne à la fois sortir de l'église pendant les cultes et n'hésitait pas à taper sur la tête des enfants bruyants. José, lui, déplore qu'aujourd'hui, « il y a des gens qui viennent seulement pour sortir avec des filles, pour profiter de la nourriture et pour flâner [*passar*] ». Ce type de comportement, qui est plutôt le fait des jeunes, reste cependant marginal. Les « profiteurs » sont rapidement démasqués par les autorités et expulsés s'ils ne consentent pas à changer d'attitude.

Tous les débordements auxquels la Conférences est susceptible de donner lieu, qu'il s'agisse de rapports inappropriés entre les sexes, d'exaltation émotionnelle, ou encore d'avidité face à une nourriture abondante, sont ainsi rigoureusement contenus par les organisateurs et les policiers. À Areal, la discipline a régné durant toute la durée de l'évènement. La razzia des jeunes sur les bassines remplies de pain a été le seul incident notable de la semaine.

Comme nous pouvons le voir à travers cet examen des formes de contrôle social et moral mises en œuvre pendant la cérémonie, l'exercice de l'autorité est une activité qui, durant les Conférences comme au quotidien, est répartie entre plusieurs personnes. Dans la section suivante, nous allons nous concentrer sur l'étude des rapports hiérarchiques entre les participants afin d'essayer de saisir les dynamiques qui orientent la distribution du pouvoir.

L'obsession de l'ordre : donner une place à chacun et hiérarchiser

Dans sa thèse, Garnelo fait état chez les Baniwa de « stratégies d'encadrement et de segmentation détaillée des rôles sociaux susceptibles d'être occupés par l'individu » (2002 : 283). Selon elle :

« Dans les assemblées, les réunions et les rencontres religieuses, comme les Conférences Évangéliques, il est possible d'observer la matérialisation de cette

⁴⁸³ Si je n'ai pas observé ce type d'autocensure avant la Conférence d'Areal, il m'est arrivé d'en relever des cas dans des circonstances similaires. Cláudia s'est par exemple abstenue, un jour, de se rendre à une Sainte Cène à laquelle elle était conviée à Yamado car elle n'était pas en mesure d'apporter une « contribution ».

⁴⁸⁴ De nombreuses familles possèdent des chiens domestiques. Ils sont parfois utilisés pour chasser.

recherche obsessive d'ordre et de classification des rôles sociaux : il existe des places définies pour les hommes, les femmes, les jeunes, les vieux, les personnes jouissant d'un fort ou d'un faible prestige ; l'occupation spatiale des postes [*assentos*] matérialise la distribution des personnes dans les différentes niches de pouvoir contenues dans l'espace de réunion. Les opportunités et les séquences de parole sont ritualisées si bien qu'il existe des paroles énoncées par les vieux à leurs égaux, d'autres prononcées par eux mais destinées aux jeunes, aux autorités présentes ou à la direction de l'Organisation Indigène. Les temps et formes de parole sont distincts [*demarcados*] de façon à souligner chaque rôle social assumé et explicité par l'énonciation du discours. » (*ibid.*).

Ce passage rend très bien compte de la démarche d'ordonnement des rôles sociaux mise en œuvre au cours de la Conférence d'Areal, où chacun semblait avoir une place impartie dans l'espace (dans le village, dans le centre communautaire, dans les lieux où la nourriture était servie, etc.) et le temps (dans le calendrier hebdomadaire, dans les cultes).

Comme dans le cas du baptême qui s'est déroulé à Yamado, l'étude de la disposition spatiale des participants et du temps de parole qui leur est accordé met en évidence une hiérarchie des sexes et des âges dans laquelle les femmes et les plus jeunes occupent des positions subalternes. Ceux qui prennent des décisions, officient pendant les cultes et contrôlent la répartition de la nourriture sont essentiellement des hommes adultes : *capitães*, *anciãos*, *policiers*, pasteurs et autres leaders religieux.

Nous allons nous concentrer sur les disparités qui existent au sein de cette catégorie de leaders masculins. Il convient néanmoins de préciser que les distinctions hiérarchiques dont nous tâcherons de rendre compte dans cette section ne prennent jamais totalement le pas sur l'aspiration à l'égalité et à la solidarité des Baniwa et des Coripaco. Comme le soulignent Wright et Garnelo, il existe au sein du groupe baniwa comme dans les autres sociétés indigènes du Haut Rio Negro, une tension permanente entre égalitarisme et hiérarchie (Wright, 1992 : 260-261, 2005a : 21-22 ; Garnelo, 2002 : 190)⁴⁸⁵. Cette tension, qui s'exprime de diverses manières⁴⁸⁶, est tout à fait perceptible dans le champ des pratiques socioreligieuses. La quête d'égalité se manifeste bien entendu dans la répartition scrupuleuse de la nourriture entre tous les participants, mais aussi dans le souci des organisateurs de faire une place à chacun dans l'espace du village et dans le programme chargé de la Conférence. À

⁴⁸⁵ L'idée est indirectement empruntée à Clastres (2011 [1974]). Cf. Wright (1998 : 6).

⁴⁸⁶ Wright fait par exemple état chez les peuples de langue arawak et tukano d'une « organisation hiérarchique basée sur l'ordre de naissance d'un ensemble de lignages agnatiques associés à des rôles cérémoniels spécialisés (*pajés*, chefs, guerriers, danseurs, *rezadores* et serviteurs) », qui coexiste, notamment dans le domaine de la subsistance et des activités productives, avec des rapports symétriques entre individus peu ou pas spécialisés ou entre des groupes exogamiques de *status* égal (1992 : 260-261, 2005a : 21-22).

Areal, les autorités ont par exemple fait en sorte que tous les visiteurs, y compris les plus « humbles »⁴⁸⁷, les retardataires et les « électrons libres »⁴⁸⁸ disposent d'un temps de parole publique, contrebalançant ainsi la tendance à la verticalisation des rapports sociaux qui se met en place à travers le jeu des préséances.

Examinons à présent le jeu des distinctions sociales tel qu'il s'est manifesté dans le champ des relations entre les principaux intervenants de l'évènement. Ces intervenants peuvent être classés de façon simplifiée, à des fins d'analyse, en quatre catégories :

- Les leaders communautaires, qui incluent les *capitães*, les *anciãos* et tous les hommes adultes à qui l'on attribue une fonction importante durant la Conférence (policiers, responsables de la nourriture, etc.) ;
- Les pasteurs indiens de la ville, catégorie qui englobera ici le pasteur Silvério, le pasteur Luis et l'évangéliste Joãozinho ;
- Les leaders du mouvement indigène, incarnés lors de la Conférence d'Areal par André Baniwa et Irineu Rodrigues (ce dernier a fait une courte apparition pendant l'évènement) ;
- Et enfin, les intervenants blancs, parmi lesquels figure en premier lieu le pasteur Marcus de l'Église Baptiste à São Gabriel da Cachoeira⁴⁸⁹.

Au sein de la première catégorie, le pouvoir, réparti entre un grand nombre de personnes, est distribué de façon complexe. Globalement, ce sont les *anciãos* de la communauté-hôte qui disposent de la plus grande influence. Durant la Conférence, les autorités « profanes », *capitães* et vice-*capitães*, s'effacent légèrement au profit des leaders religieux, qui conduisent le plus souvent les activités liturgiques (c'est par exemple un *ancião* d'Areal et non le *capitão*, posté immédiatement après lui, qui mène la procession lors des salutations, cf. photo p. 333). L'âge, l'expérience et l'engagement religieux déterminent ensuite le rang des autres hommes qui assument des responsabilités. C'est ainsi que les plus vieux ont le privilège de s'asseoir sur des sièges placés sur l'estrade plutôt que sur les bancs de la salle ou jouissent de

⁴⁸⁷ J'emploie ici le terme au sens large pour faire référence aux familles qui peinent à assurer leur subsistance et ne peuvent pas fournir de « contribution » alimentaire aux hôtes de la Conférence, aux enfants, qui n'ont pas voix au chapitre dans les affaires des adultes, ou encore aux jeunes et aux femmes handicapés par leur timidité ou leur faible maîtrise de certaines langues qui, habituellement, ne se sentent pas légitimes pour prendre la parole en public.

⁴⁸⁸ Je songe notamment à André Baniwa qui, pris par ses obligations d'élus à São Gabriel, a assisté à l'évènement en pointillés, incarnant simultanément la figure d'un parent *crente*, celle d'un leader du mouvement indigène, celle d'un délégué du Parti Vert et celle de maire-adjoint ; ainsi qu'à moi-même, qui en tant que femme, jeune, étrangère, non-*crente* et anthropologue, possédait un profil difficilement classable dans les catégories socioreligieuses baniwa et coripaco et dans le programme de la Conférence.

⁴⁸⁹ D'autres blancs, tels que des chercheurs, des professionnels de la santé ou des militaires sont susceptibles d'assister aux Conférences, mais ils y jouent, comme nous le verrons plus loin, un rôle anecdotique.

temps de parole plus longs ; mais aussi que les jeunes hommes les plus zélés sont autorisés à assumer la fonction de policier ou à organiser les hymnes et les jeux, comme José. À cette configuration se superposent de légères inégalités de rang entre hôtes et invités, en faveur des premiers. Les leaders de la communauté-hôte, qui ouvrent et clôturent les festivités, gardent par exemple la main sur l'élaboration du programme. Enfin, d'autres distinctions plus subtiles existent également entre les leaders de congrégations qui accueillent régulièrement des cérémonies de moyenne et de grande envergure et ceux de villages ou d'Églises qui n'en ont pas les moyens⁴⁹⁰, ou encore entre les responsables de chœurs, évalués à l'aune des performances des chanteurs qu'ils dirigent.

Dans ce champ politico-religieux, les pasteurs de la ville forment une catégorie à part. S'ils ne participent pas à l'élaboration du programme, les organisateurs leur réservent une place nettement privilégiée. Ils disposent de temps de parole prolongés, sont autorisés à conduire des activités liturgiques et interviennent fréquemment aux côtés des *anciãos*. Le pasteur Silvério a ainsi prêché presque tous les jours lors des cultes de la Conférence d'Areal. Son homologue Joãozinho a également été très sollicité, aussi bien dans le cadre des activités culturelles que dans celui de l'encadrement des enfants ou de la distribution de nourriture. Enfin, les organisateurs ont attribué à deux reprises la seconde partie du culte matinal au pasteur Luis, de l'Institut Biblique Baptiste Yenga Opakawa, qui a proféré en ces occasions de longs sermons.



Le pasteur Luis et son épouse officiant pendant un culte lors de la Conférence d'Areal.

⁴⁹⁰ De ce point de vue, les leaders de Yamado sont par exemple légèrement défavorisés par rapport à ceux d'Areal. Leur incapacité à accueillir des Conférences est cependant contrebalancée par la présence dans leurs rangs d'un pasteur formé dans un institut biblique, Carlito, dont le prestige rejaillit sur la communauté.

Durant ses interventions, celui-ci a promu l'unité des Églises évangéliques indigènes. Lors de son premier sermon, il a rappelé qu'il était présent à la toute première Conférence d'Areal et a déclaré être venu « pour sentir la chaleur humaine, pour le plaisir de voir chacun [des participants] et pour rencontrer davantage de personnes inconnues. ». Il a mentionné quelques étapes de sa trajectoire personnelle, comme le fait d'avoir été « extracteur de produits sylvestres » et de s'être « converti » en 1976 mais de n'avoir vu sa vie « transformée par Dieu en une autre vie, une vie de foi » qu'en 1997⁴⁹¹. Après avoir cité des passages de l'Évangile de Matthieu, il a condamné « les choses du monde » et encouragé les fidèles à accorder plus d'attention à leur « préparation spirituelle ». Il s'est enfin focalisé sur Sophie Muller, en soulignant qu'elle défendait l'union des *crentes* indigènes, contrairement aux missionnaires d'aujourd'hui qui, selon lui, chercheraient à imposer de nouvelles dénominations sans égard pour les Églises pionnières. Pour Luis, la démarche de ces missionnaires est une perte de temps qui entrave l'expansion de la parole de Dieu. Dans un autre de ses sermons, le pasteur de l'Institut Biblique Baptiste a, comme Carlito, insisté sur le fait que les indiens *crentes* devaient avoir leur « identité » religieuse et posséder leur propre dénomination.

Ce type de discours, qui met l'accent sur une histoire et une « identité » communes à tous les indiens *crentes* de la région, tout en valorisant l'élargissement des réseaux d'interconnaissance à l'intérieur de ce groupe dispersé (« je suis venu pour rencontrer davantage de personnes inconnues », dit le pasteur, comme Hermes) contribue à solidifier l'alliance entre les Églises indigènes des zones urbaine, périurbaines et rurales.

La collaboration, au cours de la Conférence, de leaders évangéliques de différents horizons (*anciãos* de l'Içana et pasteurs ou évangélistes formés dans un Institut Biblique) est aussi l'occasion, comme nous l'avons mentionné plus haut, d'échanger des connaissances et des savoir-faire religieux. Pour certains leaders, tel Armindo, un Baniwa du Moyen Içana⁴⁹², cette possibilité de découvrir de nouvelles façons d'interpréter la Bible auprès de prédicateurs chevronnés ou d'apprendre de nouveaux chants est l'un des aspects les plus attractifs des grandes cérémonies :

« **Élise** : Qu'est-ce que tu préfères dans les Conférences ?

⁴⁹¹ L'étape qu'il désigne par le terme de « conversion » fait probablement référence à son baptême. Comme chez de nombreux *crentes*, le « véritable » engagement religieux, décrit ici comme une transformation de la vie opérée par Dieu, n'intervient que plusieurs années après. Dans le cas du pasteur Luis, celle-ci coïncide avec la fondation de l'Institut Biblique Baptiste.

⁴⁹² Armindo n'était pas présent à la Conférence d'Areal mais en tant que *crente* originaire du Moyen Içana, il a déjà assisté à de nombreuses cérémonies de ce type.

Armindo : J'aime beaucoup les Conférences où on se réunit avec beaucoup de monde, où il y a beaucoup d'animation, car tu entends prêcher d'autres [leaders] que tu n'avais jamais entendus, ou quelqu'un qui interprète mieux [la Bible], pour connaître la parole de Dieu. C'est comme ça que tu apprends. [Tu apprends] un chant avec l'un, un chant avec l'autre. C'est pour ça que nous aimons beaucoup les Conférences. »

Les rapports entre les leaders communautaires et les pasteurs de la ville sont ainsi marqués par une estime réciproque plutôt que par des rivalités. La place privilégiée qui est accordée aux seconds pendant les Conférences favorise un enrichissement mutuel : à travers les interventions multiples de pasteurs formés dans un institut biblique, les *anciãos* et les autres responsables communautaires peuvent élargir leurs connaissances religieuses ; tandis que les dirigeants d'Églises urbaines bénéficient en retour d'une reconnaissance, d'un soutien et d'une notoriété difficiles à conquérir en ville.

Peut-on en dire autant des relations qui s'établissent entre l'ensemble de ces leaders évangéliques et les représentants du mouvement indigène ? Plus précisément, quelle est la place accordée dans les Conférences à des hommes comme André, qui est certes évangélique mais qui est avant tout un acteur majeur de la scène politique régionale ? Les débats et les négociations politiques ont-ils leur place dans l'évènement religieux – et si oui, laquelle ?

Selon Garnelo, les grandes cérémonies évangéliques assurent « une bonne partie des anciennes fonctions des *pudali* » en fournissant :

« des opportunités de recherche de partenaires et d'ententes [*acertos*] matrimoniales, d'accords commerciaux [et] de revivification des valeurs communes et des alliances politiques. » (2002 : 250).

Pour Sully Sampaio, qui a étudié plusieurs Conférences dans le Moyen Içana à la fin des années 1990⁴⁹³, si les grandes manifestations religieuses jouent indéniablement un rôle politique⁴⁹⁴, elles constituent des évènements durant lesquels les autorités communautaires profanes (*capitães*, professeurs et agents de santé) s'effacent au profit des leaders religieux. Ses enquêtes affirment en outre que « l'on n'y discute pas politique ». Nous pouvons donc avancer que les débats et les négociations liés à l'organisation politique des communautés et

⁴⁹³ Sully Sampaio est l'auteur d'une monographie sur les Conférences baniwa intitulée « Conferências bíblicas. Religião e Estratégias Políticas no Mundo Baniwa », soutenue en 2000 à l'Université Fédérale de l'Amazonas. J'ai bien entendu cherché à accéder à ce travail mais Sampaio m'a assuré que toutes les copies existantes avaient été perdues. Les apports que je lui attribue ici sont issus d'une communication personnelle.

⁴⁹⁴ Pour Sampaio, qui a assisté à des Conférences dans trois communautés du Moyen Içana à la fin des années 1990, c'est-à-dire au moment où l'OIBI était en train d'acquiescer un poids politique considérable dans la région de l'Içana, les grandes cérémonies religieuses favorisaient le maintien, par les *anciãos* d'un contrôle sur les jeunes leaders de l'organisation indienne. Elles témoignaient également à l'époque du succès éclatant de l'OIBI (communication personnelle).

au mouvement indigène n'ont pas leur place dans le programme officiel des Conférences. Mes observations et celles de Xavier tendent à corroborer ce point de vue.

À Areal, deux leaders du mouvement indigène ont pris part à la grande cérémonie : André Baniwa et Irineu Rodrigues. Ce dernier, qui était alors l'un des directeurs de la FOIRN n'a fait qu'une brève apparition dans le village, se contentant de s'entretenir avec des leaders communautaires en privé. André s'est en revanche davantage impliqué. Grâce à son chauffeur personnel⁴⁹⁵, il a fait plusieurs allers-retours entre São Gabriel et Areal pendant l'évènement. Comme nous l'avons vu, il a mis des bus à disposition des visiteurs et a gratifié les habitants de la communauté d'une grande quantité de viande de bœuf, aliment de choix qui a été servi lors d'un des repas collectifs. En contrepartie, les organisateurs lui ont offert une « tribune », c'est-à-dire un temps de parole, pour divulguer des informations sur l'actualité politique municipale. L'allocution qu'il a prononcée dans ce cadre s'est produite à la fin de la Conférence, juste après la cérémonie des salutations, comme si les leaders *crentes* d'Areal avaient voulu dissocier ce discours du programme général. Xavier décrit un phénomène similaire à propos de la Conférence à laquelle il a assisté à Jerusalem, une communauté coripaco du Haut Içana, environ 6 mois après la grande cérémonie d'Areal. Militant infatigable, André était encore une fois présent à l'évènement, en compagnie d'un représentant de la FOIRN⁴⁹⁶. Selon Xavier, il a fourni une contribution financière pour l'achat de nourriture et les leaders de Jerusalem lui ont attribué un temps de parole le premier jour de la cérémonie, entre le petit-déjeuner et le début du culte matinal. Le maire-adjoint, qui est intervenu en plein air et non à l'église, a évoqué, entre autres, la campagne électorale de Marina Silva, candidate du Parti Vert à la présidence du Brésil en 2010, pendant qu'une de ses assistantes distribuait des tracts. Des membres du public l'ont ensuite interrogé sur les actions que le maire et lui menaient au sein de la municipalité (Xavier, 2013 : 457-458, 477, 479). Lorsque les organisateurs ont constaté que la discussion menaçait d'empiéter sur les activités cultuelles, ils ont proposé son report dans la soirée, pendant la courte plage horaire non dédiée à des cultes, après l'office de l'après-midi (*idem* : 479-480).

Il semble ainsi que les leaders du mouvement indigène, dont les interventions ont lieu dans des interstices du programme officiel, occupent, pendant les Conférences, une position

⁴⁹⁵ La voiture de fonction et le chauffeur dont disposait André à l'époque fonctionnaient bien entendu comme des signes de prestige dans les rapports que le leader entretenait avec ses administrés indiens. Précisons toutefois qu'André se serait volontiers passé des services coûteux de son chauffeur s'il avait su conduire. De son point de vue, la voiture et le conducteur étaient donc des éléments indispensables à l'exercice de ses fonctions d' élu plutôt que des avantages matériels permettant de briller en société.

⁴⁹⁶ Comme l'indique Xavier, André se trouvait à l'époque dans une position délicate. Du fait de ses désaccords avec le maire tariano Pedro Garcia, il avait été mis à l'écart de la politique municipale et cherchait à s'attirer le soutien de nouveaux alliés parmi les Coripaco (2013 : 457-458).

périphérique. Par ailleurs, si les tribunes qui leur sont concédées leur permettent d'atteindre un public très nombreux, elles sont loin d'être les plus avantageuses pour eux. De fait, les organisateurs attendent d'eux qu'ils apportent une contribution matérielle ou financière proportionnelle à leur prestige. Difficile, dans ces conditions, d'écumer les grandes cérémonies religieuses de l'Içana et de la périphérie urbaine pour divulguer des idées politiques. En somme, la place qui est ménagée aux représentants du mouvement indigène semble être celle d'orateurs accessoires, chargés d'informer l'assemblée de l'actualité politique et de recueillir les éventuelles doléances des habitants des communautés, en marge des activités culturelles. S'il est possible que leur influence soit plus importante qu'il n'y paraît – notamment parce qu'ils s'entretiennent aussi en privé avec les autorités communautaires – ils apparaissent en public comme des figures mineures du mouvement évangélique indigène.

Enfin, quels types de rapports les leaders religieux indiens – qu'il s'agisse d'autorités communautaires ou de pasteurs de la ville – établissent-ils avec les blancs au cours de ces grands événements ? Ici encore, la distribution des rôles est complexe, ne serait-ce que parce que les visiteurs blancs n'ont pas toujours le même profil. Il est cependant possible de dégager plusieurs dynamiques qui orientent les relations entre les deux catégories d'acteurs dans le contexte des Conférences.

Tout d'abord, comme dans le cas des cérémonies de moyenne envergure, il semble que la présence de visiteurs blancs à des Conférences soit relativement fréquente. En sus de quelques anthropologues souhaitant étudier une cérémonie religieuse encore peu documentée⁴⁹⁷, des professionnels de la santé assistent parfois à l'événement. Ils profitent de l'affluence pour effectuer des campagnes de prévention, de vaccinations et de soins. Lors de la Conférence à laquelle Xavier a assisté, des membres de l'Institut National de Recherches d'Amazonie (INPA) menant une recherche sur une maladie transmise par les *piuns*⁴⁹⁸, ainsi que des infirmiers du DSEI ont pris part à la manifestation. Le responsable de l'équipe des chercheurs a été invité à « expliquer son travail » juste après l'intervention d'André Baniwa. Le reste du temps, ces professionnels de la santé ont officié en marge du programme général, réalisant environ 80 consultations médicales en quatre jours (Xavier, 2013 : 467, 479-480, note de bas de page n°514). Ces visiteurs blancs (chercheurs et professionnels de la santé) ne sont conviés à intervenir dans le programme de la Conférence que pour décliner leur identité et partager les

⁴⁹⁷ Jusqu'à présent, seuls Sampaio (2000) et Xavier (2013) ont étudié les Conférences évangéliques indigènes du côté brésilien.

⁴⁹⁸ Petits moustiques communs dans le Haut Rio Negro qui envahissent certaines zones à des périodes déterminées de l'année.

repas – auxquels ils doivent dans l'idéal apporter une contribution. Ils sont en général hébergés dans un abri ou une pièce séparés des autres lieux d'accueil des invités⁴⁹⁹. Exclues des activités liturgiques, en particulier de la Sainte Cène, ils sont en revanche autorisés à prendre des photos, filmer ou consigner des informations par écrit pendant l'évènement. Les organisateurs semblent ainsi les envisager comme des « témoins » de la cérémonie, susceptibles de relayer auprès de leurs pairs une image positive des Baniwa et des Coripaco. À Areal, les organisateurs ont également fait appel, rappelons-le, à des militaires qui sont venus approvisionner la communauté en eau courante à l'aide d'un camion-citerne.



Un attroupement autour du camion-citerne des militaires.

Bien que je n'aie pas de détails sur la façon dont la négociation s'est déroulée, il me semble qu'il est possible de rapprocher cette intervention d'un épisode rapporté par Patrick Williams à propos des Tsiganes de France. Dans les années 1980, l'anthropologue constate que le pentecôtisme s'est considérablement développé au sein de cette population, aussi bien chez les sédentaires que chez les nomades. Selon lui,

« Le Mouvement [pentecôtiste] s'appuie sur une solide organisation dont les responsables sont en majorité des Tsiganes. Des lieux de culte fixes (bâtiments) ou itinérants (chapiteaux) existent partout en France ; les moments forts de la vie de la communauté tsigane pentecôtiste sont les grands rassemblements appelés 'Conventions'. » (Williams, 1986).

⁴⁹⁹ Dans mon cas, les organisateurs m'avaient attribué un petit espace pour suspendre mon hamac et ranger mes affaires dans une pièce servant au stockage de la nourriture.

En dépit de la distance géographique et culturelle qui sépare les Tsiganes français des Baniwa et des Coripaco du Haut Rio Negro, il est probable que de nombreux points communs existent entre leurs pratiques religieuses, comme le suggère la référence à l'existence de leaders évangéliques tsiganes et à de grands rassemblements appelés « Conventions », qui évoquent les « Conférences ». C'est toutefois à un aspect particulier de la vie religieuse de ce groupe que nous nous attacherons ici. Williams montre que les Tsiganes qui adhèrent au pentecôtisme ont, depuis qu'ils ont embrassé la nouvelle foi, gagné en assurance dans leurs rapports avec les non-Tsiganes, en particulier avec les gendarmes et les agents de police. Les convertis se plaisent à raconter qu'auparavant, les gendarmes les considéraient comme des « voleurs » et des « bagarreurs » vivant de « rapine ». Les interventions menées par les forces de l'ordre auprès d'eux se résumaient alors à des contrôles d'identité suivis d'injonctions à quitter les lieux. En revanche, depuis que les Tsiganes se disent chrétiens et leur « expliquent leur foi », les gendarmes « les écoutent attentivement » et les « invitent à revenir », affirment-ils (*idem*). Aujourd'hui, lors des grands rassemblements pentecôtistes, les forces de l'ordre ne vont plus à leur rencontre pour les chasser : ce sont eux qui, au contraire, « prennent l'initiative de solliciter les autorités, mairies et gendarmeries, afin qu'elles leur accordent un emplacement de stationnement d'assez longue durée. » (Williams, 1991 : 86).

De la même façon, il semble que les Baniwa et les Coripaco *crentes* – notamment les habitants d'Areal, d'ordinaire si circonspects lorsqu'il s'agit d'interagir avec l'extérieur – puisent dans leur « identité » évangélique et dans le succès de leurs cérémonies religieuses une assurance qui leur faisait auparavant défaut pour s'adresser à de hautes autorités, tels des officiers de l'armée. Cette « fluidification » des rapports avec des acteurs longtemps perçus comme inamicaux n'est pas imputable à l'héritage de Sophie Muller puisque la missionnaire américaine encourageait ses disciples à vivre à l'écart du monde des blancs. Elle paraît liée à la fierté que procure aux indiens *crentes* la réalisation des Conférences. Face aux blancs qui, pour beaucoup, se représentent les festivités indigènes comme des beuveries donnant lieu à des bagarres, les Baniwa et les Coripaco évangéliques donnent à voir une nouvelle image des fêtes indiennes : celle d'événements sans alcool, pacifiques, organisés par des leaders responsables. Il se pourrait ainsi que, forts de leur capacité de mobilisation et de leur « identité » *crente*, qui fonctionne comme un gage de moralité, ils se rendent plus aisément au devant des autorités, qu'il s'agisse de faire valoir des droits ou de négocier auprès d'elles des avantages pour leur communauté.

Enfin, la dernière catégorie d'acteurs non-indiens susceptibles de participer aux Conférences est formée par les pasteurs blancs de la ville. À Areal, seul le pasteur Marcus, de l'Église

Baptiste à São Gabriel da Cachoeira a pris part à l'évènement. Présent dans la communauté la veille de la grande cérémonie, il semble avoir contribué à sa préparation. Il a ensuite, au cours de la semaine, assisté à plusieurs activités qu'il a, pour certaines, filmées. Le troisième jour de la Conférence, il a été invité à prêcher en deuxième partie du culte matinal et a proféré un sermon portant sur la « fidélité » dont les évangéliques devaient faire preuve à l'égard de Dieu et sur la nécessité de croire dans le retour du Christ. Durant cette intervention, il s'est longuement attardé sur le parcours de Carlito, qui le secondait en tant qu'interprète, pour en faire l'éloge, ce qui a ému aux larmes le prédicateur baniwa.



Le pasteur Marcus prêchant dans le centre communautaire d'Areal. À sa droite, Carlito traduit ses propos en baniwa. Les deux hommes dont on ne distingue pas les visages, qui sont assis sur un banc derrière le pasteur, sont l'évangéliste Joãozinho et le *capitão* Clemente.

Le dernier soir, il a filmé la Sainte Cène et les présentations de la veillée nocturne.

Globalement, le traitement dont il a fait l'objet au cours de la Conférence témoigne de la volonté des organisateurs de lui accorder une place privilégiée. Sa position n'était cependant pas celle d'un supérieur hiérarchique. Le temps de parole qui lui a été alloué le plaçait au même rang que les pasteurs indigènes de la ville, tel Silvério ou Luis, qui eux-mêmes jouissent d'un status équivalent à celui des autorités communautaires. Traité comme un pair

par les leaders évangéliques indiens, il tendait à leur rendre la pareille : en faisant l'éloge de la trajectoire de Carlito, il reconnaissait publiquement les compétences et la légitimité d'un prédicateur indien.

Lors des Conférences organisées par les Baniwa et les Coripaco, les acteurs blancs sont donc les bienvenus essentiellement en qualité de spectateurs, de commensaux et de pourvoyeurs de contributions matérielles, à l'exception des pasteurs évangéliques qui peuvent être autorisés à participer aux activités liturgiques. Si l'on s'en tient au cas du pasteur Marcus, il semble que ce privilège soit réservé à des dirigeants blancs qui, plutôt que de s'ériger en « maître à penser » des indiens *crentes*, reconnaissent, au moins dans une certaine mesure⁵⁰⁰, la légitimité de leurs Églises, de leurs pratiques cérémonielles et de leurs leaders religieux. De façon plus générale, la grande cérémonie, par son caractère à la fois spectaculaire et maîtrisé contribue à produire une image valorisante de l'indianité. Elle favorise, semble-t-il, l'établissement de rapports plus équilibrés avec les blancs, en créant des conditions dans lesquelles il est soudain possible pour les indiens de prendre l'initiative d'une négociation avec les non-indiens, de parler d'égal à égal avec eux, voire de s'arroger une certaine supériorité en contrôlant leur circulation et leur participation pendant l'évènement.

Synthèse des caractéristiques des cérémonies évangéliques baniwa et coripaco

Au terme de cette analyse, une récapitulation des principales caractéristiques des cérémonies évangéliques baniwa et coripaco s'impose. Nous avons débuté cette réflexion en écartant plusieurs définitions ou perspectives sur le rituel qui ne nous paraissaient pas appropriées pour éclairer les enjeux de ces rassemblements religieux. Nous avons également évoqué la notion de « rite d'institution » élaborée par Bourdieu, qui peut, dans une certaine mesure, s'appliquer aux cérémonies de moyenne envergure marquant des étapes dans des trajectoires individuelles. Après avoir examiné en détails cinq manifestations évangéliques baniwa et coripaco – baptême, mariage, consécration, Sainte Cène et Conférence – nous pouvons à présent renouer avec la discussion sur la notion de rituel esquissée plus haut en y apportant de nouveaux éléments.

Parmi les recherches récentes sur le sujet, les travaux menés par Houseman et Severi (2009), et Houseman (2002, 2012) fournissent sans doute l'un des panoramas les plus complets des différentes approches de cette notion. Dans *Naven ou le donner à voir* (2009), Houseman et

⁵⁰⁰ Rappelons que le pasteur Marcus émet tout de même quelques réserves au sujet de la Conférence, dont il réprouve le rythme épuisant (qu'il compare à celui d'un « marathon »).

Severi réexaminent plusieurs facettes du *naven*, une cérémonie iatmul⁵⁰¹ étudiée par Bateson dans les années 1930⁵⁰² au prisme de nombreux apports ethnographiques et théoriques. Ils tirent de cette analyse une définition de l'action rituelle centrée sur le concept de « condensation rituelle ». Celui-ci désigne « l'association, dans une même séquence d'action, de modes de relation dont on présume ordinairement qu'ils s'excluent mutuellement. » (*idem* : 208). Dans une forme fréquente du *naven* organisée pour les garçons, l'oncle maternel d'un jeune homme⁵⁰³ se travestit par exemple en femme et incarne simultanément deux figures habituellement antithétiques : la mère et la femme de son neveu. Dans les cérémonies évangéliques baniwa et coripaco, nous n'avons pas relevé de semblables « condensations des contraires ». L'ambiguïté si caractéristique des relations rituelles dans le *naven*⁵⁰⁴ ou dans la phase liminale des rites de passage étudiés par Turner (1991 [1969]) paraît ne pas avoir sa place dans les événements religieux baniwa et coripaco, qui mettent en scène un ordre social en grande partie calqué sur celui qui régit les rapports sociaux au quotidien, en particulier dans les communautés.

Il est en revanche des aspects de ces événements qui s'accordent avec ce que Houseman et Severi appellent des « qualités typiques de la ritualisation » de type « formel » ou « de bas niveau »⁵⁰⁵ parce qu'elles sont peu discriminantes dans le cadre de l'étude des spécificités de l'action rituelle⁵⁰⁶ (2009 : 177-178). Ceux-ci valent la peine d'être mentionnés pour affiner le tableau que nous avons tracé des cérémonies évangéliques baniwa et coripaco.

D'une part, les manifestations évangéliques indigènes possèdent une dimension conventionnelle très affirmée⁵⁰⁷. Les actes qui s'y déroulent sont soumis à un ensemble de règles qui sont, le plus souvent, explicites : la conduite des participants est orientée par des textes écrits (passages de la Bible⁵⁰⁸, livrets d'instructions légués par Sophie Muller, prescriptions vestimentaires affichée à l'entrée des lieux de culte, programme stipulant l'ordre

⁵⁰¹ Les Iatmul sont un peuple de Papouasie-Nouvelle-Guinée.

⁵⁰² Bateson (1936).

⁵⁰³ Il est appelé « wau ». Le neveu utérin est désigné par le terme « laua » (2009 : 26).

⁵⁰⁴ Voir par exemple la liste des comportements de travestissement récurrents dans le *naven* identifiés par Bateson (Houseman & Severi, 2009 : 24).

⁵⁰⁵ L'expression est employée par les auteurs par opposition à des schémas d'interprétation globaux que l'on peut appliquer aux rituels (tel celui des rites de passage de Van Gennep), dites caractéristiques « de haut niveau ».

⁵⁰⁶ Les deux auteurs tentent de dégager des traits propres à l'action rituelle, qui permettraient de la distinguer d'autres types de comportements humains, tels que le jeu ou les représentations théâtrales.

⁵⁰⁷ Le caractère conventionnel des actions rituelles est un aspect du rite qui a été particulièrement exploré par Goffman (1974 [1967], 1973). En 1973, le sociologue américain l'inclut dans sa définition du rituel, qui est envisagé comme « un acte formel et conventionnalisé par lequel un individu manifeste son respect et sa considération envers un objet de valeur absolue, à cet objet ou à son représentant. » (Goffman, 1973 : 73).

⁵⁰⁸ Certains sont parfois affichés dans les lieux de culte. À Areal, un verset biblique destiné à donner le ton de la Conférence avait été accroché au mur du centre communautaire. Il stipulait « Cherchez l'Éternel pendant qu'il se trouve ; invoquez-le tandis qu'il est près. » (verset tiré du livre d'Ésaïe, 55 : 6).

de passage des participants) et des consignes orales (rappels réguliers de l'interdit de l'alcool, directives relatives à la séparation des sexes, prohibition des querelles et des insultes, injonctions à être « joyeux », etc.). Pour Houseman, ce type d'organisation du comportement, « fortement contrainte » est une caractéristique de l'action rituelle par rapport aux interactions quotidiennes, qui elles, « comporte[nt] inévitablement un processus de négociation dans lequel le positionnement des participants les uns par rapport aux autres continuellement recomposé. » (Houseman, 2002 : 536).

D'autre part, les cérémonies évangéliques baniwa et coripaco font intervenir deux procédés décrits par Lévi-Strauss (1971 : 600-603) couramment associés au rituel (Houseman & Severi, 2009 : 177) : le morcellement et la répétition. Chaque cérémonie s'inscrit en effet dans des programmes quotidien ou hebdomadaire qui délimitent des créneaux horaires dévolus aux salutations, aux cultes, aux repas, aux tournois sportifs, etc. Chaque culte se compose de surcroît d'un grand nombre de séquences (hymnes, lectures bibliques, témoignages, sermons, collecte de la dîme, etc.) au sein desquelles on peut distinguer des « sous-séquences », marquées par la succession de différents orateurs au micro, par des changements de posture ou par l'alternance d'énoncés prononcés tantôt individuellement, tantôt collectivement ; autant de subtilités qui, pour reprendre les termes de Lévi-Strauss :

« [font] un sort particulier aux phases les plus ténues de démarches dont le déroulement, détaillé comme à l'infini, s'étire jusqu'à prendre des proportions aberrantes, et donne l'impression d'un 'ralenti' visuel qui frise le piétinement et l'immobilisme [...]. » (*op. cit.* : 602).

Les cérémonies évangéliques présentent en outre un caractère répétitif marqué. Même dans celles qui paraissent les plus « innovantes », tel que le mariage décrit plus haut, il est possible d'identifier des motifs récurrents, comme les salutations collectives ou l'alternance au pupitre de plusieurs leaders religieux. Lors des Conférences, le même programme quotidien est répété plusieurs jours d'affilée et les offices, au cours desquels certaines formules sont inlassablement reprises (remerciements « pour l'opportunité » lorsqu'un intervenant s'empare du micro, prescriptions morales, témoignages sur les bénéfices de l'engagement religieux, consignes pour rechercher un texte dans la Bible ou dans un livret d'hymnes, etc.), suivent invariablement le même cours.

Chez les Baniwa, ces traits propres aux cérémonies évangéliques ont tendance à contraster avec le caractère beaucoup plus fluide, improvisé et créatif des pratiques relevant de la *pajelança*, que nous étudierons en détails dans la partie suivante.

Reprenons à présent les dynamiques socioreligieuses et politiques que l'analyse des cérémonies baniwa et coripaco dans des communautés périurbaines nous a permis de dégager. Après avoir mis en évidence que l'évangélisme se présentait au quotidien comme un moyen de contrôle social et un facteur de cohésion interne, nous avons montré que les cérémonies de moyenne et de grande envergure ordonnaient des rapports sociaux à différentes échelles.

Au niveau de la communauté, les baptêmes, les mariages et les consécration assignent à des individus une place dans l'organisation socioreligieuse. Le baptême confère aux adolescents – plus rarement à des adultes – le statut de *crente*, qui est tenu pour définitif⁵⁰⁹, et celui de membre d'une Église particulière, une entité sociale qui, dans les zones rurales et périurbaines, a tendance à se confondre avec la communauté. À ce titre, le baptisé devient responsable de ses actes face à l'ensemble des membres de sa congrégation. Le mariage évangélique, lui aussi conçu comme irrévocable, unit chez les Baniwa et les Coripaco *crentes* un homme et une femme, tous deux baptisés. Quoique valorisé, il est relativement peu pratiqué. Il coexiste avec le mariage civil et l'union « de fait »⁵¹⁰, qui semblent être privilégiés afin de se ménager une « voie de sortie » en cas de mésentente conjugale. La consécration, enfin, permet à des hommes ayant suivi une formation dans un institut biblique d'obtenir le statut de pasteur⁵¹¹, une fonction désormais plus prisée que celle d'*ancião*, qui n'est pas reconnue par les autorités évangéliques non-indiennes. Grâce à la fondation de l'Institut Biblique Baptiste Yenga Opakawa et à l'accession récente de plusieurs indiens *crentes* à ce rang religieux, les candidats baniwa et coripaco au pastorat ne sont plus tributaires des autorités évangéliques blanches pour briguer ce titre.

Ces trois cérémonies graduent l'engagement religieux des individus, qui est censé s'affermir avec l'âge, sans pour autant constituer des balises très stables : le baptême est souvent suivi d'épisodes de vie « dans le monde » et le mariage religieux et la consécration, qui concernent un nombre restreint d'individus, ne s'accompagnent pas toujours d'un comportement irréprochable au regard des normes évangéliques. Les « retours à l'Église » et la participation au rituel collectif de la Sainte Cène sont des marqueurs de l'implication religieuse tout aussi – sinon plus – importants que les trois « rites d'institution ». Les premiers, qui interviennent après des périodes d'« égarement » (« *desvio* ») plus ou moins longues, ne donnent pas lieu à

⁵⁰⁹ Le *crente* qui cesse de se conformer à la morale évangélique n'est pas déchu de son statut mais qualifié de « dévié » ou « éloigné » de l'Église. Par ailleurs, si le passage du catholicisme à l'évangélisme est fréquent parmi les habitants du Haut Rio Negro, le mouvement inverse est extrêmement rare.

⁵¹⁰ Lorsque les partenaires cohabitent sous le même toit.

⁵¹¹ Il n'existe pas, actuellement, de plus haute distinction que celle de « pasteur » chez les indiens évangéliques du Haut Rio Negro. Dans certaines Églises pentecôtistes comme l'Église Universelle du Royaume de Dieu, les *crentes* reconnaissent l'autorité d'« évêques » qui siègent dans des grandes villes du Brésil, mais à São Gabriel, rares sont les Baniwa et les Coripaco qui fréquentent ce type de dénomination.

des cérémonies mais passent souvent par la soumission aux autorités communautaires et un investissement conséquent dans des activités religieuses⁵¹². La seconde, qui suppose pour les pêcheurs de se confesser, permet à chacun de réaffirmer régulièrement son engagement évangélique et d'être pleinement (ré)intégré au cercle des adultes respectables, les croyants « fermes dans la foi ».

Nous avons ensuite montré qu'à une échelle supérieure, que l'on pourrait qualifier « d'inter-congrégationnelle » (incluant les congrégations des communautés périurbaines et celles des Églises indigènes de la ville), les cérémonies de moyenne envergure actualisaient et renforçaient les liens entre les indiens *crentes* des villages périurbains et ceux établis en ville. Les dirigeants indigènes d'Églises urbaines se produisent sur cette « scène » religieuse périurbaine avec d'autant plus d'entrain que leur statut et leurs compétences liturgiques, disqualifiés en ville par les pasteurs blancs, y sont respectés et valorisés.

L'étude de la « mise en représentation »⁵¹³ du pouvoir religieux fait apparaître qu'ils jouent un rôle majeur durant les cérémonies. Si les *anciãos* des communautés gardent la main sur l'organisation des rassemblements, ce sont souvent eux qui sont en charge des activités liturgiques principales (sermons, immersion des candidats au baptême, union des époux, etc.). Prenant leur rôle au sérieux, ils adoptent une mise souvent plus formelle que les leaders communautaires. À travers l'organisation régulière des cérémonies évangéliques, les indiens *crentes* de la ville et de la périphérie urbaine se dotent ainsi d'une hiérarchie religieuse indépendante. On peut également ajouter que ces cérémonies consolident la frontière entre évangéliques et catholiques car leurs équivalents au sein de l'Église romaine (baptême des bébés, mariage célébré par un prêtre, ordination, eucharistie) ne sont pas reconnus par les *crentes*.

Enfin, à l'échelle régionale, et plus spécifiquement dans le cadre des rapports entre blancs et indiens, les cérémonies de moyenne envergure et les Conférences qui, par leur caractère spectaculaire et le grand nombre de personnes qu'elles mobilisent, attirent fréquemment des participants blancs de divers horizons, tendent à rééquilibrer les relations entre leaders évangéliques indigènes et pasteurs blancs en inversant les hiérarchies habituelles. Comme la

⁵¹² Par exemple, une participation plus active aux cultes pour Cíntia, des études à l'Institut Biblique Yenga Opakawa et l'encadrement du groupe de jeunes de la congrégation d'Areal pour José, la fondation de l'Institut Biblique Yenga Opakawa pour le pasteur Luis, etc.

⁵¹³ L'expression est empruntée à Marc Abélès, pour qui l'activité politique est indissociable de la mise en représentation du pouvoir. Selon cet anthropologue, cette dernière « n'est pas une dimension subalterne ou dérivée de l'action politique. À l'inverse, elle en constitue une condition fondamentale. » (1997 : 251). Cette idée peut s'appliquer aux leaders religieux indigènes, qui mettent en scène leur pouvoir de différente manière, et en particulier aux pasteurs indiens de São Gabriel qui tentent de trouver leur place au sein d'un champ évangélique dominé par les pasteurs blancs.

cérémonie de deuil Epekotono des Kali'na de Guyane étudiée par Gérard Collomb, qui réunit des familles de plusieurs villages ainsi que des « non-Kali'na – Créoles et Européens –, venus en curieux ou parfois en amis » dont la présence est simplement tolérée (2007 : 91), elles rassemblent les habitants indiens de nombreuses communautés et de São Gabriel ainsi que quelques blancs cantonnés pour la plupart au rôle de spectateurs. Chez les Kali'na, Epekotono « ouvre un espace public » qui constitue un lieu majeur de légitimation et d'articulation du politique (*idem* : 93). Chez les indiens de l'Içana, l'impact des cérémonies évangéliques sur l'organisation politique des Baniwa et des Coripaco est faible car les autorités communautaires profanes restent en retrait et les leaders du mouvement indigène n'interviennent que ponctuellement. En revanche, ces cérémonies créent sans aucun doute un espace public favorisant la légitimation et l'articulation d'une hiérarchie religieuse indigène. Les leaders évangéliques indiens y déploient leurs talents liturgiques et y célèbrent une « identité » *crente* fondée sur une histoire commune, accomplissant de la sorte un souhait qui était encore à l'état de projet à la fin des années 1990 : « évaluer par eux-mêmes et pour leurs communautés d'origine, ce qui est compatible entre les deux univers [celui du monde local de l'Içana et celui global des blancs], jetant ainsi les bases d'une identité évangélique émancipée et proprement baniwa. » (Boyer, 2001 : 99).

Conclusion : L'émergence d'un évangélisme indigène urbain et périurbain

Cette partie nous a permis d'explorer les recompositions des pratiques évangéliques des Baniwa et des Coripaco à São Gabriel da Cachoeira et dans la périphérie de la capitale régionale. Nous avons vu dans un premier temps que les indiens de l'Içana qui ont migré vers la ville à partir des années 1990 ont, pour beaucoup, été séduits par les nouvelles dénominations importées par des évangélistes blancs. À São Gabriel, celles-ci leur apparaissent non seulement comme des espaces où l'on enseigne un message proche de celui délivré par Sophie Muller, mais surtout comme des lieux d'inclusion sociale, où ils peuvent accéder à une série d'instruments, de savoirs et de services leur faisant défaut. La sollicitude des dirigeants évangéliques blancs, qui les convient à participer à leurs cultes, offrent des repas, proposent des consultations médicales ou organisent des activités éducatives et récréatives pour les enfants et les adolescents, a en effet conquis de nombreuses familles

indiennes. Celles-ci apprécient particulièrement de pouvoir bénéficier de formations⁵¹⁴ abordables dans un contexte où l'accès à une éducation de qualité est loin d'être garanti pour les foyers qui disposent de faibles revenus.

Face à un public de plus en plus indigène qui se montre peu réceptif aux transports émotionnels – qui ailleurs au Brésil sont une composante essentielle des cultes évangéliques – les pasteurs blancs adaptent quant à eux leur discours, en tempérant leur exaltation et en ajustant leur « rhétorique du malheur » aux problématiques locales. Les efforts qu'ils déploient pour recruter des adeptes parmi les indiens ne vont toutefois pas de pair avec une valorisation des compétences et des savoirs évangéliques indigènes. Au sein de leurs Églises, les fidèles indiens ont rarement accès à des fonctions liturgiques ou administratives. « Convoités » en tant que nouveaux membres qui viendront grossir les rangs d'une dénomination particulière, les Baniwa et les Coripaco *crentes* sont ainsi, dans le même temps, disqualifiés en tant que spécialistes rituels. Seul l'IBARNE du pasteur Kim paraît se démarquer dans le champ des Églises tenues par des blancs en promouvant la formation de leaders évangéliques natifs. Cependant, ses dirigeants, qui décrètent que les groupes indiens évangélisés, manquent « d'orientation spirituelle » et de « maturité » (cf. *supra*) discréditent eux aussi les compétences des *crentes* indigènes.

Dans ce contexte, trois leaders évangéliques indiens originaires de l'aire évangélisée par Sophie Muller ont décidé de fonder leur propre Église. Bien que leurs discours ne soient pas ouvertement contestataires et qu'ils entretiennent des liens avec les autres pasteurs, tous trois déplorent la prolifération des dénominations introduites par des blancs et bataillent pour faire reconnaître la légitimité de leur statut et de leurs Églises. Ils ont recours aux langues natives dans leurs cultes et cherchent à « être indépendants », « sortir du paternalisme », « rassembler les frères de l'intérieur », transmettre leurs compétences aux générations suivantes, « légaliser » leur temple, ou encore obtenir des « titres ».

De prime abord, leurs trois dénominations, dont la fondation est le résultat d'initiatives individuelles, ne semblent pas former un « mouvement », au sens d'une action collective concertée. Les trois leaders se connaissent⁵¹⁵ mais n'ont pas baptisé leurs Églises du même nom et ne « travaillent » pas ensemble à São Gabriel. Néanmoins, si l'on élargit la focale à la périphérie de la capitale régionale, on observe que les trois hommes se retrouvent

⁵¹⁴ Qu'il s'agisse d'études bibliques impliquant des cours d'alphabétisation en portugais, de leçons musicales (guitare et chorale essentiellement), d'ateliers divers pour les enfants ou de formations plus poussées comme les cursus théologiques proposés par l'IBARNE, les activités pédagogiques connaissent toujours un grand succès parmi les familles indiennes.

⁵¹⁵ L'évangéliste Joãozinho a notamment suivi la formation dispensée à l'Institut Biblique Yenga Opakawa du pasteur Luis.

fréquemment dans des communautés périurbaines, où ils prêchent dans les mêmes cérémonies. Leurs Églises sont ainsi connectées à des congrégations indigènes périurbaines qui elles-mêmes appartiennent à de vastes réseaux de *crentes* s'étendant des territoires coripaco colombiens aux villages Baré du Moyen Rio Negro. Leur assise est donc bien plus large qu'il n'y paraît. Alors que les trois prédicateurs n'ont en ville que quelques dizaines de fidèles, dans les communautés périurbaines, ils prennent souvent la parole au micro devant une centaine de *crentes*. Dans la mesure où la tendance migratoire générale est celle d'un mouvement échelonné des populations indigènes des zones rurales vers les villages périurbains puis vers la ville, il est fort probable que les rangs de leurs adeptes aillent en s'accroissant. Il est d'ailleurs possible d'envisager leurs Églises comme les têtes de pont d'un mouvement évangélique indigène qui, à la manière des flux humains, se propage de l'Içana vers la capitale régionale en utilisant les villages périurbains comme des sortes de tremplins⁵¹⁶ facilitant l'installation dans l'agglomération.

Dans les deux chapitres suivants, nous nous sommes concentrés sur cette zone périurbaine, où se déroulent des manifestations évangéliques indigènes de grande ampleur qui rassemblent à la fois des villageois et des citadins. Nous avons tout d'abord présenté les deux communautés dans lesquelles les données relatives aux cérémonies ont été recueillies : Yamado et Areal. Nous avons vu que toutes deux avaient été créées dans les années 1990 par des familles *crentes* originaires de l'Içana, mais que la première était composée d'une majorité de Baniwa, parmi lesquels certains étaient devenus de puissants leaders du mouvement indigène, tandis que la seconde, comptant autant de Coripaco que de Baniwa, n'entretenait pas de lien direct avec les organisations indiennes. Réservés, travailleurs et disciplinés, les habitants d'Areal semblent en effet vouloir s'inscrire dans la droite ligne des « croyants rigoureux » du Haut Içana, peu enclins à s'impliquer dans les organisations indiennes ou à tisser des liens avec l'extérieur.

Dans ces deux villages évangéliques, les Baniwa et les Coripaco reproduisent le modèle de vie communautaire en vigueur dans l'Içana, qui repose sur une éthique pensée comme le résultat de la conjonction entre les valeurs transmises par Sophie Muller et des principes proprement indigènes. Ils rejettent toute forme de *pajelança*, organisent des cultes réguliers et se réunissent fréquemment dans leur centre communautaire pour partager leurs repas et discuter des affaires courantes. Les comportements considérés comme déviants sont jugulés

⁵¹⁶ C'est ce que suggère la trajectoire du pasteur Silvério qui, originaire de Nazaré, une communauté du Haut Içana, a ensuite vécu plusieurs années dans le village périurbain de Cabarí (où il a été consacré pasteur au cours d'une Conférence) avant de s'installer à São Gabriel.

par la pratique du « conseil », consistant pour des leaders religieux ou profanes à délivrer aux contrevenants un message moral à travers des conversations calmes et prolongées. En cas de transgressions répétées, les autorités « disciplinent » les individus désobéissants en les excluant des réunions communautaires. Pour beaucoup de *crentes*, les infractions aux règles – qui se présentent le plus souvent sous la forme de consommation de boissons alcoolisées, de fréquentation de lieux de divertissement nocturne et de relations extraconjugales – sont associées à la jeunesse et doivent être surmontées par un « retour à l'Église », qui lui, est perçu comme un signe de maturité.

Outre ces pratiques mises en œuvre au quotidien, les indiens *crentes* d'Areal et de Yamado ont importé dans la zone périurbaine la coutume des Saintes Cènes et des Conférences. Ils réalisent également des baptêmes et des mariages – rituels déjà pratiqués dans l'Içana – ainsi que des consécration de pasteurs, qui ont supplanté les consécration d'*anciãos*. Leur calendrier annuel est ainsi rythmé par de nombreuses activités cérémonielles.

Ces manifestations religieuses, qui présentent un caractère conventionnel très affirmé tout en étant pratiquement dépourvues de certains traits habituellement associés au rituel, comme le symbolisme ou la condensation de relations antinomiques, jouent un rôle fondamental dans l'articulation des Églises évangéliques indiennes. Elles stimulent la constitution, au sein de chaque communauté, de cercles de *crentes* « rigoureux », reliant entre elles les congrégations de la ville, celles de la zone périurbaine et celle de la zone rurale, et favorisent l'émergence d'une hiérarchie religieuse indigène en ouvrant des espaces publics au sein desquels les leaders évangéliques indiens ont l'opportunité d'exhiber leurs talents de prédicateurs face à leurs pairs mais aussi face à des spectateurs blancs.

Parmi ces cérémonies, les Conférences se distinguent par leur envergure. En réunissant en moyenne 500 participants autour d'un intense programme d'activités religieuses, elles démultiplient la portée des discours de ceux qui s'y produisent. Ces rassemblements que Sophie Muller avait institués afin de rompre avec les pratiques cérémonielles indigènes sans frustrer le goût des indiens pour les grandes rencontres, conservent des points communs avec les *podáali*. Ouvertes et clôturées par des salutations collectives obligeant chaque individu à saluer un par un l'ensemble des participants, elles impliquent des échanges de nourriture, donnent lieu à des repas abondants, et favorisent l'établissement d'accords matrimoniaux, économiques ou politiques entre des partenaires issus de localités parfois très distantes. À cet égard, elles ne manquent pas d'évoquer d'autres catégories de festivités indigènes amplement commentées par la littérature anthropologique, tels les célèbres potlatchs des indiens du nord-ouest des États-Unis, ou la non moins fameuse kula mélanésienne qui, grâce au travail de

Malinowski (1989 [1922]), a inspiré à Mauss la notion de « fait social total » (2006 [1923-1924]). On peut en effet considérer que les cérémonies évangéliques baniwa et coripaco, en particulier les Conférences, sont des faits sociaux dans lesquels « s'expriment à la fois et d'un coup toutes sortes d'institutions » (*idem* : 147), d'ordre familial, religieux, moral, économique, politique, esthétique, etc. Les envisager sous le seul angle de leurs similitudes avec ces « systèmes de prestations totales » (*idem* : 151) caractéristiques de sociétés qualifiées à l'époque de Mauss de « primitives » ou d'« archaïques » conduirait cependant à occulter une grande partie de leurs enjeux contemporains, qui naissent de l'intensification des rapports entre les indiens originaires de l'Içana et la société environnante régionale.

Les Conférences et les autres cérémonies évangéliques sont aujourd'hui des moments privilégiés d'affirmation d'une « identité » ou d'une appartenance collective évangélique indigène qui, dans la perspective des Baniwa et des Coripaco *crentes*, s'oppose à celle des indiens catholiques – notamment ceux du Uaupés – et à celle des non-indiens. Globalement, les *crentes* de l'Içana entendent se démarquer des premiers parce qu'ils associent leur mode de vie au relâchement moral et à l'arriération. Des blancs, ils cherchent en revanche moins à se distinguer qu'à s'émanciper. En effet, l'idée n'est pas, pour les leaders évangéliques indigènes – qu'il s'agisse de dirigeants d'Églises de la ville ou d'*anciãos* des communautés – de rejeter tous les apports des pasteurs blancs qui, de la mise vestimentaire à l'architecture des temples, en passant par la structure des sermons⁵¹⁷, continuent à influencer leurs pratiques et leurs discours, mais d'acquérir des positions équivalentes aux leurs et de devenir maîtres de leurs choix.

De ce point de vue, les préoccupations de ces leaders évangéliques indiens convergent avec celles des militants du mouvement indigène, qui s'efforcent de conquérir des positions de pouvoir sur la scène régionale. Nous avons néanmoins montré que les deux mouvements n'étaient pas articulés entre eux. En dépit des connexions qui existent entre les autorités évangéliques indiennes et les leaders politiques baniwa, qui sont unis par des liens de parenté et d'interconnaissance, les deux catégories d'acteurs mènent des actions nettement dissociées. Si l'on s'en tient à une observation de Xavier, l'engagement évangélique pourrait même représenter dans certaines communautés une alternative au mouvement indigène pour acquérir du poids dans les négociations avec les non-indiens. Voici ce que l'anthropologue brésilien rapporte à propos des Coripaco du Haut Içana :

⁵¹⁷ Dans les instituts bibliques, les étudiants apprennent à élaborer des sermons en construisant un raisonnement à partir d'un plan. À l'IBARNE, un missionnaire blanc enseignait ainsi aux élèves de dernière année « l'homilétique », qu'il décrivait comme « l'art de faire des sermons ».

« Pour certains d’entre eux, l’enregistrement de l’église comme une ‘association’ servirait à établir des relations plus sérieuses [*comprometidas*] avec les autres institutions religieuses et surtout – cela semble être l’objectif le plus important – avec les organisations étatiques et non-gouvernementales. ‘Ce que nous n’obtenons pas à travers l’OICAI [association indigène des Koripako], nous pouvons l’obtenir à travers l’église’ m’a dit un homme très avisé [*articulado*] doté d’une grande perspicacité stratégique, ‘parce qu’il y a beaucoup d’organisations liées aux missions et aux églises étrangères qui ont de la sympathie pour les églises indiennes’. » (Xavier, 2013 : 418-419).

Cette séparation entre les Églises évangéliques et le monde des organisations indiennes peut s’expliquer par des rivalités politiques⁵¹⁸ ou des découpages administratifs peu propices à l’insertion dans le mouvement indigène⁵¹⁹, mais il est possible qu’elle soit également motivée par des dissensions d’un autre ordre. Les représentants du mouvement indigène sont pour la plupart ouverts à l’idée d’une revitalisation de la *pajelança* baniwa. Sans pénétrer plus avant dans une réflexion sur les motifs de ce positionnement – sur lequel nous reviendrons ultérieurement – nous pouvons entrevoir ici un motif familier, celui du conflit religieux. La perspective d’une revalorisation des anciennes pratiques rituelles et activités cérémonielles hérisse de nombreux évangéliques. Or dans quelle mesure des formes de *pajelança* perdurent-elles aujourd’hui chez les Baniwa et les Coripaco, et notamment chez ceux qui ont migré vers São Gabriel da Cachoeira ?

Dans la première partie, nous avons vu que la région de l’Içana n’était pas uniformément évangélique, une minorité de communautés étant « catholiques ». Parmi elles, une poignée de villages de l’Aiari réfractaires à l’implantation de la foi évangélique, font figure de bastions de la *pajelança* baniwa. Comme le montrent les travaux de Wright, les habitants de ces localités cultivent des « traditions chamaniques » et tentent, contre vents et marées de préserver cet héritage familial (1996, 1999, 2009, 2013). Pour autant, trouve-t-on des *pajés* baniwa officiant à São Gabriel ou en périphérie de la ville – et si oui, en quoi consistent leurs pratiques ? Peut-on concilier une appartenance évangélique avec un recours à – ou une pratique de – la *pajelança* ? Ce sont les questions auxquelles nous répondrons dans la partie suivante.

L’hypothèse d’un mouvement évangélique indigène qui émerge dans les zones urbaine et périurbaine sans prendre appui sur le système politique des associations indiennes soulève

⁵¹⁸ L’OICAI, par exemple, n’est jamais parvenue à s’imposer comme une association influente dans l’Içana, ce qui peut expliquer que les Coripaco se tournent vers d’autres moyens pour gagner en visibilité, comme la constitution de leur Église en « association ».

⁵¹⁹ Comme dans le cas de la communauté d’Areal qui, parce qu’elle est située en dehors des Terres Indigènes, peut difficilement solliciter le soutien de la FOIRN.

également une autre question. Si ce courant religieux est en train de s'institutionnaliser en empruntant des éléments à la fois au modèle évangélique de l'Içana et aux Églises des blancs, vers quelle forme d'organisation s'oriente-t-il ? Une comparaison des Églises baniwa et coripaco avec d'autres mouvements évangéliques, indiens et non-indiens, permettra de mieux cerner les particularités de ces dénominations dans la quatrième partie de la thèse.

Troisième partie. Formes contemporaines de *pajelança* baniwa en milieu urbain

La partie précédente a éclairé le parcours des Baniwa et des Coripaco *crentes* de l'Içana qui, en migrant vers São Gabriel da Cachoeira, ont progressivement fondé dans cette ville et dans sa périphérie un réseau d'Églises indigènes. Or les déplacements vers la capitale régionale ne concernent pas seulement des familles évangéliques. En sus des *crentes* du Haut et du Moyen Içana, des habitants du Bas Içana et de l'Aiari n'adhérant pas à la foi importée par Sophie Muller ont également élu domicile dans l'agglomération ou dans des communautés périurbaines. Parmi eux, certains sont issus de familles ayant conservé des connaissances et des savoir-faire relevant de la *pajelança*. Dès lors, on peut se demander dans quelle mesure ces personnes perpétuent des activités chamaniques dans l'espace urbain et périurbain. Contrairement au champ évangélique de la ville, celui de la *pajelança* ne correspond pas à un mouvement organisé ni à des espaces rituels précis. São Gabriel ne compte par exemple aucun lieu officiellement dévolu à l'enseignement ou à l'exercice de pratiques chamaniques, si bien que les expressions de ce système religieux sont plus ardues à appréhender que celles de l'évangélisme indigène. De prime abord, les migrations urbaines semblent avoir parachevé la « franche décadence » de « l'institution du chamanisme » baniwa que Wright constatait en 2004 (*op. cit.* : 380). La *pajelança* se manifeste pourtant dans la capitale régionale sous plusieurs formes.

Dans la mesure où les personnes qui la mettent en œuvre s'identifient le plus souvent comme « catholiques », nous reviendrons brièvement, dans un premier temps, sur cette appartenance religieuse ambiguë en essayant de clarifier sa signification chez les Baniwa.

Dans un second temps, nous explorerons une première forme d'activité rituelle liée à la *pajelança* : le *benzimento*. Procédure à caractère thérapeutique, le *benzimento* est une pratique discrète mais très répandue.

À travers l'étude de la trajectoire de la famille de Mandu, puissant *pajé* de l'Aiari, nous verrons ensuite que la *pajelança* des Baniwa Hohodene tend à s'implanter à São Gabriel. Ses ramifications urbaines prennent la forme de projets originaux à travers lesquels les Hohodene s'efforcent de défendre leur savoir-faire chamanique familial tout en l'adaptant au contexte urbain.

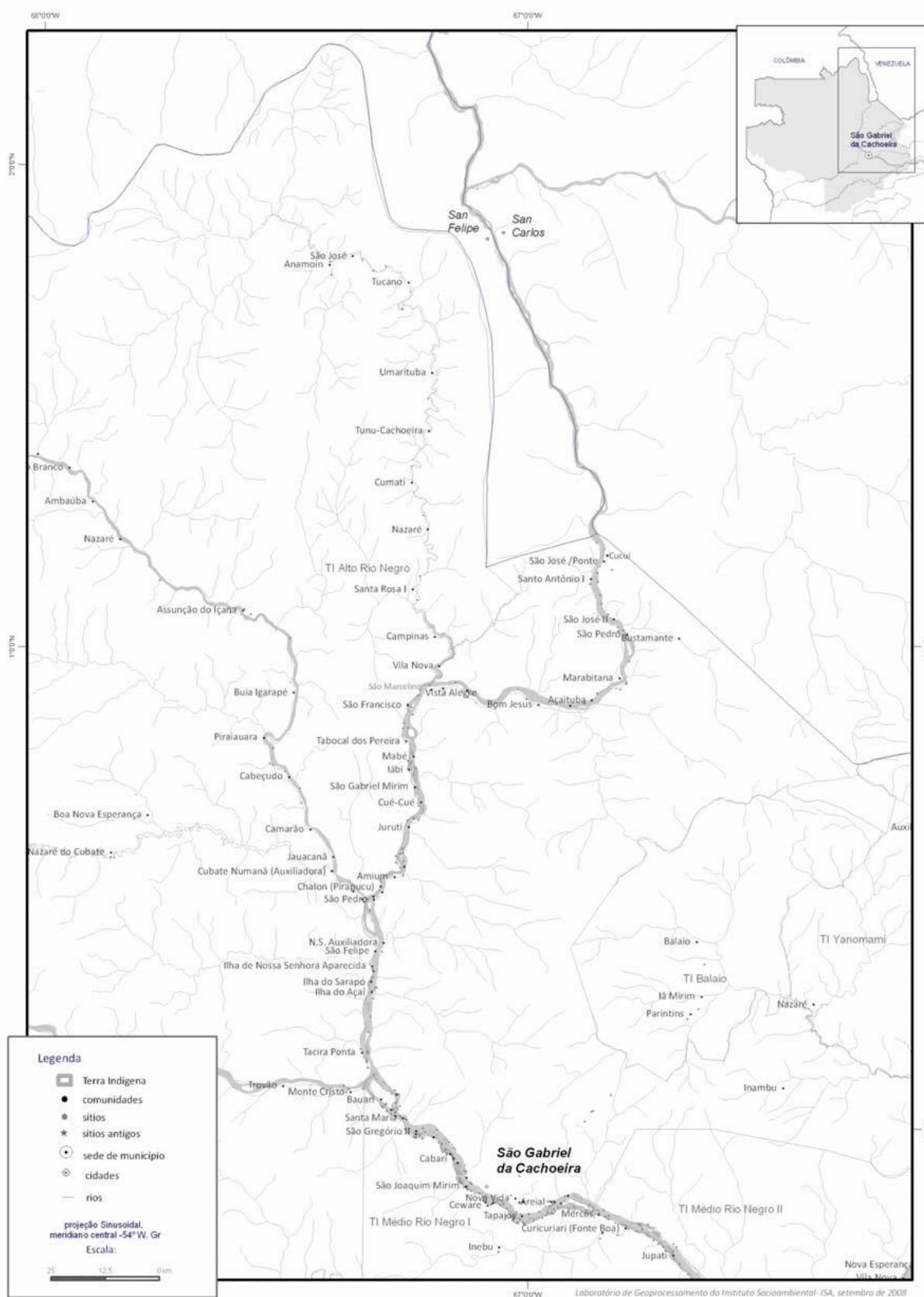
Pour finir, nous quitterons à nouveau São Gabriel pour nous tourner vers la périphérie de la ville. Les communautés périurbaines créées par des indiens de l'Içana dans les années 1990 comportent en général, à l'instar de Yamado et d'Areal, une majorité d'habitants baniwa ou coripaco évangéliques. Sur la route de Camanaus, non loin d'Areal, se trouve cependant un village baniwa atypique, Itacoatiara-Mirim. Ses fondateurs, des Baniwa Hohodene originaires de l'Aiari, ont accueilli plusieurs familles issues d'autres ethnies. Ils ont en outre adopté la foi évangélique non pas avant, mais après leur migration vers la capitale régionale. Enfin, et c'est là l'élément qui nous intéresse le plus dans le cadre de cette partie, ils réalisent fréquemment des *podáli* (*dabucuri*) et œuvrent à la revitalisation du rituel de Kowai.

L'étude de l'ensemble de ces représentations et de ces pratiques relatives à la *pajelança* dans les zones urbaines et périurbaines permettra de restituer la complexité du jeu des appartenances religieuses baniwa. Quoiqu'articulé autour de deux pôles théoriquement incompatibles – l'évangélisme, prédominant, et la *pajelança*, marginalisée – celui-ci comporte en effet une série d'exceptions, de variations et de nuances dont il convient de rendre compte. L'examen du cas d'Itacoatiara-Mirim sera également l'occasion d'amorcer, au-delà de l'analyse des activités rituelles relevant du chamanisme, la réflexion sur les rapports entre évangélisme et *pajelança*, que nous développerons par la suite dans la dernière partie.

Chapitre 8. Du catholicisme chez les Baniwa et de ses rapports avec la *pajelança*

Chez les Baniwa comme chez les autres peuples indigènes du Haut Rio Negro, le terme « catholique » recouvre plusieurs acceptions. Comme nous l'avons vu dans la première partie, l'impact des missions catholiques a été moins direct et plus tardif dans l'Içana que le long du Rio Negro et dans la région du Uaupés. Le catholicisme, ou tout au moins certains de ses aspects, ont été diffusés dans cette zone fluviale par des individus ayant été en contact avec la religion romaine dans des missions ou des centres urbains – tels les leaders messianiques indigènes du XIX^{ème} et du début du XX^{ème} siècle – ; par des prêtres qui visitaient sporadiquement la région ; puis par les salésiens qui, entre 1952 et les années 1980, ont essayé tant bien que mal de faire fonctionner un internat à Assunção, sur le Bas Içana. Il est également probable que les Baré du haut Rio Negro aient joué un rôle important dans ce processus de diffusion. Voisins immédiats des Baniwa de l'embouchure de l'Içana, les Baré se sont approprié des éléments du catholicisme, notamment le culte des saints, dès la période

colonial. Depuis lors, ils célèbrent régulièrement des « fêtes de saints », une coutume qu'ils ont assurément contribué à introduire dans l'Içana.



Carte de la zone fluviale occupée par les Baré.

Élaborée par l'ISA, cette carte tirée de la thèse de Figueiredo (2009 : 58) représente le haut cours du Rio Negro. Le fleuve aux eaux noires court ici du nord au sud. Il traverse la frontière avec la Colombie et le Venezuela à la hauteur de Cucuí avant d'être rejoint par le Xié, puis par l'Içana et le Uaupés.

Les fêtes de saints

Actuellement, certaines communautés établies entre le moyen cours et l'embouchure de l'Içana, ainsi que sur l'Aiari, réalisent des messes dans des chapelles catholiques et organisent des festivités en hommage au saint patron de leur localité. Nous ne nous attarderons pas sur ces manifestations religieuses car elles demeurent minoritaires à l'échelle du groupe baniwa. En outre, elles n'ont pas encore fait l'objet d'études détaillées dans la région de l'Içana. Pour s'en faire une idée, on pourra se reporter aux travaux traitant des fêtes de saints chez les populations riveraines du Rio Negro, telle l'ethnographie de Figueiredo consacrée aux pratiques rituelles des Baré (2009)⁵²⁰. L'anthropologue brésilien montre que les fêtes de saints des communautés baré, célébrées de façon autonome par rapport à l'Église catholique, possèdent de nombreux points communs avec celles décrites par Galvão dans sa célèbre étude de la vie religieuse des habitants d'Itá⁵²¹, une petite ville de Basse Amazonie (Galvão, 1976 [1955]). Les unes et les autres font intervenir le recours à un attirail rituel similaire, l'érection de mâts, des prières (*ladainhas*) récitées en latin, des promesses faites aux saints, un système de répartition des tâches entre les fidèles et surtout, des danses et des repas copieux (Figueiredo, *op. cit.* : 250). Le « catholicisme populaire » des Baré se distingue néanmoins de celui des « *caboclos* » d'Itá de deux manières. D'une part, il n'a pas donné lieu à la formation d'associations religieuses hiérarchisées et relativement stables appelées en Basse Amazonie « confréries » (Galvão, *op. cit.* : 35-49). Selon Figueiredo, les prérogatives acquises par les organisateurs des fêtes (*juízes do mastro*, *promesseiro*, *festeiro*, *mordomos*, etc.) sont « dissoutes » dès que la personne a rempli ses obligations festives (*op. cit.* : 250). D'autre part, si le culte des saints cohabite chez les Baré comme chez les *caboclos* avec des pratiques et des croyances indigènes, les deux formes religieuses ne sont pas articulées de la même façon chez les uns et les autres. Tandis que chez les *caboclos* d'Itá, « [les croyances et les

⁵²⁰ On trouve également des descriptions de fêtes de saints sur le haut Rio Negro dans les récits de voyage du naturaliste britannique Alfred Wallace (Wallace, 1979 [1853] *apud* Figueiredo, 2009 : 211-212) ou dans ceux de Theodor Koch-Grünberg (1995 [1909] : 354).

⁵²¹ Itá est un nom fictif donné à la commune de Gurupá, située dans l'État du Pará.

institutions religieuses catholiques et celles d'origine amérindiennes] se complètent comme les parties d'un même système religieux » (Galvão, *op. cit.* : 7), chez les Baré, le catholicisme et les pratiques issues de la *pajelança*⁵²² seraient pensées comme des « formes alternées de sociabilité, irréductibles à un unique univers. » (Figueiredo, *op. cit.* : 251). Figueiredo envisage ainsi les fêtes de saints des Baré comme « la variante singulière d'un catholicisme populaire » amazonien qui cohabite avec un « chamanisme lié au Jurupari » (*id.* : 253).

Sous certains aspects, les cérémonies catholiques baré possèdent des ressemblances avec les Conférences évangéliques. Les fêtes de saints, qui réunissent les habitants de plusieurs communautés, sont en effet des moments privilégiés de sociabilité au cours desquels se nouent des alliances matrimoniales. Elles se caractérisent par des investissements considérables de la part des organisateurs. Figueiredo constate que :

« Dans ces fêtes, la dépense et la consommation démesurées – de nourriture, de boisson, d'argent, mais aussi du corps lui-même, puisque les personnes exécutent divers types de travaux et de tâches pendant les jours de fête, en plus de danser tout au long de la nuit – sont mises au service de la production d'une 'fête animée'. » (*id.* : 255).

Comme dans le cas des Conférences, la réunion d'un grand nombre de participants, rendue possible par des préparatifs de plusieurs mois, et l'abondance de boissons et de nourriture sont les ingrédients indispensables d'une fête réussie. Du point de vue des *crentes*, il n'y a cependant aucune confusion possible entre les deux catégories de cérémonies. Les hommages rendus aux saints, considérés comme un péché d'idolâtrie, et surtout, les danses de couple et la consommation de boisson alcoolisée, perçus comme des signes de déchéance morale, sont à leurs yeux des pratiques totalement rédhibitoires.

Quoi qu'il en soit, les observations de Figueiredo sur le « catholicisme populaire » des Baré du haut Rio Negro peuvent, selon toute vraisemblance, être étendues aux activités religieuses des habitants de l'Içana qui s'identifient comme « catholiques »⁵²³. Les fêtes de saints constituent ainsi l'un des motifs auquel la notion de catholicisme est susceptible de renvoyer chez les Baniwa.

À São Gabriel da Cachoeira, ce type de cérémonie est organisé dans certains quartiers dotés de chapelles catholiques.

⁵²² Figueiredo fait état chez les Baré du haut Rio Negro de pratiques rituelles thérapeutiques et de nouvelles expressions du « culte de Jurupari », qui se manifestent, entre autres, à travers la revitalisation des rituels d'initiation.

⁵²³ La célébration de messes et de fêtes de saints dans certaines zones de l'Içana est mentionnée au moins par deux auteurs : Galvão (1959 : 17) et Garnelo (2002 : 249).



Une chapelle catholique dédiée à Santo Alberto dans le quartier de Dabaru.



L'autel de la chapelle catholique Santo Alberto.

Ces deux photos prises en 2008 un quartier de São Gabriel, montrent une chapelle catholique dédiée à Santo Alberto et son autel sur lequel sont disposées des icônes. On notera le contraste saisissant entre la sobriété des temples évangéliques et l'aspect chargé et pimpant de l'autel catholique, couvert de statuettes, de fleurs et de rubans aux couleurs vives.

Dans la capitale régionale, la pratique d'un catholicisme « populaire » par une partie des habitants indigènes n'exclut pas une participation aux activités institutionnelles de l'Église

catholique promues par les salésiens⁵²⁴. Certains indiens se rendent aux messes célébrées dans des églises de quartier ou à la « cathédrale » et les cérémonies de grande ampleur, telle l'ordination d'un nouvel évêque en 2009 ou le passage des reliques de Dom Bosco (fondateur de l'ordre des salésiens) en 2010, attirent toujours un très grand nombre de fidèles et de curieux indigènes.



On peut voir sur ce cliché l'autel de la cathédrale de São Gabriel. Le tableau peint dans une alcôve au-dessus du Christ en croix montre un Christ rédempteur, portant les stigmates de sa crucifixion, que l'on a pris soin d'associer à des symboles amazoniens : des aras, des aigrettes blanches et un cours d'eau parsemé de nénuphars géants.

Le terme « catholique » peut donc potentiellement renvoyer, pour les indiens du Haut Rio Negro, à une religiosité plus « orthodoxe » que les fêtes de saints du point de vue du canon de l'Église romaine. Chez les Baniwa, dont les liens historiques avec l'institution chrétienne sont ténus, cette acception est très rare.

Catholique : une appartenance par défaut

Comme dans le reste du Brésil (Almeida & Monteiro, 2001 : 95), l'appellation « catholique » peut aussi désigner – et être assumé par – des personnes non pratiquantes. Chez les indiens du

⁵²⁴ Dom Edson Damian, nommé à la tête du diocèse de São Gabriel da Cachoeira en 2009 est le premier évêque non-salésien de la région mais il y a encore de nombreux salésiens dans les rangs de la hiérarchie catholique du diocèse.

Haut Rio Negro, et plus particulièrement chez les Baniwa, elle est couramment attribuée à tous les individus non-évangéliques, indépendamment de leur engagement religieux effectif. Comme nous l'avons vu dans le chapitre 6, le pasteur Carlito estime par exemple que les gens se divisent en deux catégories : les *crentes*, qui suivent les prescriptions bibliques, et tous les autres, qu'il qualifie de « catholiques ». Voici un autre extrait d'entretien dans lequel il formule cette idée :

« En ce temps⁵²⁵, je n'étais même pas évangélique, j'étais pratiquement catholique, parce que si tu n'es pas *crente*, alors tu es catholique [...]. Car nous comprenons qu'il y a seulement deux chemins : ou tu suis Dieu, ou tu suis les catholiques. Et moi je pratiquais tout ce que le monde offre. »

Carlito n'a jamais, à ma connaissance, été instruit par des prêtres, ni n'a fréquenté d'église catholique. Il affirme néanmoins qu'il était « pratiquement catholique » dans sa jeunesse parce qu'il ne respectait pas encore les préceptes de l'évangélisme. « Ne pas suivre Dieu » et « pratiquer tout ce que le monde offre », des attitudes en contradiction évidente avec les principes de l'Église romaine, sont des comportements qui, pour lui, définissent la condition de catholique.

L'association du catholicisme au manque de foi dans le dieu chrétien et au relâchement moral est un phénomène courant chez les *crentes* d'Amérique du Sud. Oiara Bonilla note par exemple à propos des Paumari du rio Purus⁵²⁶, un groupe indigène dont une partie des membres ont adopté la foi évangélique, que le terme « catholique » désigne, au sein de cette population, les « non-croyants » (2009 : 129). Quant à Caroline Magny, qui s'est penchée sur les rapports entre protestants et catholiques chez des populations rurales des Andes péruviennes, elle mentionne que dans cette région, « certains [protestants] vont même jusqu'à affirmer que tous les catholiques sont des païens ivrognes. » (2008 : § 8).

Dans les discours des indiens *crentes* du Haut Rio Negro, l'étiquette « catholique » possède souvent ce type de connotation négative, mais elle peut aussi être employée de manière plus neutre, comme un simple synonyme de « non-évangélique ». Journet affirme chez les Coripaco :

« Le 'catholicisme' ne représente pas un choix spécifiquement religieux. C'est la religion institutionnelle imposée depuis le début de la période coloniale jusqu'au milieu du XX^{ème} siècle. La pratique cultuelle – en Colombie du moins – n'a jamais été développée dans les communautés. Il n'existe pas de clergé indigène local. ». Plus loin, il ajoute que : « le catholicisme comme religion n'a que peu d'influence doctrinaire et morale sur la vie interne des communautés. Il représente

⁵²⁵ Le pasteur fait référence à sa jeunesse.

⁵²⁶ Affluent de l'Amazone (Solimões) situé dans le sud-ouest de l'Amazonie brésilienne.

un type d'acculturation historiquement antérieur à l'évangélisme, essentiellement fait de compromis institutionnels, politiques et culturels. » (1995 : 43-44).

Le qualificatif « catholique » peut donc se présenter également chez les indiens de la région comme une appartenance par défaut, endossée par toutes les personnes qui ne cultivent pas de pratiques religieuses particulières.

Catholicisme et *pajelança* : la confusion des genres

En sus de renvoyer aux adeptes des fêtes de saints, aux fidèles de l'Église « officielle », aux réfractaires à Dieu qui mènent une vie « mondaine » ou plus généralement, aux non-évangéliques, le terme « catholique » peut enfin faire référence, chez les Baniwa, aux personnes qui exercent – ou qui ont recours à – des pratiques rituelles chamaniques.

Journet remarquait déjà lors de son enquête que le catholicisme représentait pour les Coripaco « un style de vie à la fois ouvert à l'influence blanche et tolérant vis-à-vis des traditions indigènes. » (1995 : 43). Aujourd'hui, il arrive qu'il soit assimilé par les indiens originaires de l'Içana à la pratique des *dabucuri*, des danses « traditionnelles » et de la *pajelança*, un rapprochement conceptuel qui n'est pas seulement le fait des *crentes*. Si les évangéliques associent communément l'appartenance catholique aux « régions où il y a encore des *pajés* », comme le fait par exemple Irineu, les non-évangéliques établissent eux aussi une correspondance entre les deux affiliations religieuses. Voici par exemple ce qu'affirme Alberto, un des fils de Mandu, le puissant *pajé* hohodene de l'Aiari :

« Je ne veux pas être évangélique, je continue de mon côté, je suis catholique. Si un jour je veux boire, je bois, si un jour je veux danser, je danse, si un jour je veux priser du paricá, j'en prise. »⁵²⁷.

Pour Alberto, être catholique signifie être libre de consommer des boissons alcoolisées (du *caxiri* ou des alcools des blancs), de danser (des danses collectives indigènes tout autant que des danses de couple brésiliennes) et d'inhaler du paricá, un produit réservé aux *pajés* et aux apprentis *pajés*.

Alors qu'il renvoyait initialement à une appartenance religieuse importée par des missionnaires blancs, le « catholicisme » tend ainsi à englober aujourd'hui les pratiques rituelles et cérémonielles d'origine indigène. Cette transformation sémantique paradoxale se produit chez de nombreuses populations autochtones qui ont été confrontées dans un premier temps au catholicisme puis à l'évangélisme. Une remarque de Goulard à propos des noms

⁵²⁷ Ce passage est tiré d'un extrait d'entretien plus long qui sera présenté dans le chapitre 12, dans lequel Alberto explique pourquoi il n'adhère pas à l'évangélisme.

attribués par les Ticuna⁵²⁸ à certaines entités cosmologiques révèle par exemple que chez cette population, des figures du panthéon préchrétien sont associées à l'univers des « non-croyants », aussi appelés « catholiques », terme qui renvoie à son tour aux individus qui ont conservé des « pratiques rituelles traditionnelles » (2009 : 355). Des phénomènes similaires sont attestés en-dehors du continent américain. Monique Jeudy-Ballini observe ainsi chez les Sulka de Papouasie-Nouvelle-Guinée que :

« Les *katolik* (terme pidgin pour 'catholiques'), désignés ou s'autodésignant comme tels, sont les Sulka censés adhérer à l'enseignement des missionnaires (catholiques). Mais la dénomination de *katolik* est aussi donnée à tous ceux qui n'appartiennent à aucune Église et qui, par conséquent, ne se démarquent jamais en tant que groupe pour accomplir des rites spécifiques. Le catholicisme se trouve ainsi corrélé avec l'absence de toute décision d'affiliation religieuse. Chez les Sulka, aujourd'hui, on naît *katolik*. C'est en quelque sorte **un état par défaut**, congénital, qui ne peut être modifié que par l'adhésion délibérée à une Église distincte. **La participation des *katolik* aux cérémonies coutumières, désapprouvées par les autres confessions, les fait identifier par les non-*katolik* à des traditionnalistes ou des païens**⁵²⁹ [...]. » (2002 : 63).

La plupart de ces remarques pourraient fort bien s'appliquer aux Baniwa. Dans le Haut Rio Negro, le glissement sémantique par lequel le « catholicisme » devient synonyme de pratiques rituelles indigènes a probablement été favorisé par l'attitude des autorités catholiques qui, après avoir essuyé de violentes critiques dans les années 1980, ont renoncé à leur politique d'assimilation des populations indiennes et ont fait preuve d'une plus grande tolérance à l'égard des coutumes natives. Depuis lors, leur indulgence croissante conduit certains prêtres à promouvoir la revalorisation des *dabucuri* et des danses cérémonielles⁵³⁰.

La notion de catholicisme recouvre ainsi, dans les discours des Baniwa, un large spectre de positions religieuses, qui va d'une pratique catholique « conventionnelle » à l'exercice de formes de *pajelança*, en passant par la célébration de fêtes de saints, l'attachement aux plaisirs mondains, ou encore la non-expression d'un choix religieux. Seul l'examen du contexte d'énonciation permet de saisir, pour chaque occurrence du terme, la signification privilégiée par le locuteur.

⁵²⁸ Peuple indigène de la zone tri-frontalière du Pérou, de la Colombie et du Brésil.

⁵²⁹ C'est moi qui souligne.

⁵³⁰ Comme le note Garnelo, ce revirement de position n'est pas toujours bien perçu par les indiens. Selon elle, « le changement de posture de l'Église catholique, qui se propose aujourd'hui de valoriser la culture indigène et de stimuler la restauration de coutumes abandonnées comme les fêtes Pudali, est vu avec méfiance et incrédulité chez les *capitães* [baniwa] catholiques. Dans leur perspective, les transformations de style d'évangélisation, loin d'être vues comme un fait positif, sont un signe du manque de fermeté de la position des prêtres actuels. » (2002 : 219, note de bas de page n°88).

Autres courants religieux

Si l'évangélisme, le catholicisme et la *pajelança* sont les trois catégories les plus pertinentes pour analyser les pratiques religieuses des Baniwa, d'autres notions et d'autres termes sont parfois employés par les indiens pour faire référence à divers personnages ou courants religieux. Nous en dirons quelques mots pour faciliter la compréhension de certains extraits d'entretiens et compléter notre panorama des institutions religieuses établies à São Gabriel da Cachoeira.

Les innombrables entités pittoresques qui peuplent le panthéon des populations amazoniennes dites *caboclas* ou riveraines, tels les *encantados*, les *matintapereiras*, les *lobisomens* ou les *botos*⁵³¹ sont globalement peu évoquées par les Baniwa, à l'exception des *curupiras*. En ville, cet « être fantastique des forêts brésiliennes » (Cascudo, 1988 [1954] : 273)⁵³² fait l'objet de plaisanteries. Sitôt que l'on pénètre dans un environnement forestier, les boutades se font néanmoins plus rares. Souvent jugée malveillante, la créature sylvestre inspire en effet une certaine crainte.

Pour Cláudia, les *curupiras* sont des êtres qui vivent dans les endroits reculés de la forêt. Leur présence est détectable par le bruit sec et fort qu'ils émettent « Pa ! Pa ! » – comme quelqu'un qui taperait violemment sur un objet dur – et par les phénomènes météorologiques qu'ils provoquent : vent, pluie, éclairs, tonnerre. Les menstruations et la transpiration des humains les attirent particulièrement. Parfois, ils enlèvent des hommes ou des femmes imprudents et les emmènent vivre dans de mystérieuses villes des confins de la forêt. Selon l'épouse d'André Baniwa, il en existerait de trois sortes : des gigantesques, dont la hauteur atteint celle de la cime des arbres, des moyens, qui ont la taille des êtres humains et des petits, semblables à des nains. Cláudia considère qu'ils appartiennent à un ensemble de créatures prédiluviennes connues des « anciens » (des ancêtres des indiens) et qu'ils mangeaient jadis les humains. Ils auraient progressivement disparu après le déluge relaté dans la Bible. Elle estime qu'il n'y en a presque plus aux abords de São Gabriel mais qu'il en subsiste quelques-uns dans les profondeurs des sylves régionales. Ceux-ci seraient moins dangereux qu'autrefois.

Les Baniwa établis en ville et dans des communautés périurbaines relaient également diverses histoires sur des êtres surnaturels censés peupler la géographie fluviale accidentée (innombrables rapides, courants violents, îles, promontoires rocheux, etc.) des abords de São

⁵³¹ Créatures subaquatiques « enchantées » ; entités polymorphes généralement associées à un oiseau nocturne, loups-garous ; dauphins d'eau douce auxquels on prête la capacité de prendre une forme humaine, respectivement. Voir à ce sujet Galvão (1976 [1955] : 64-81).

⁵³² Le *curupira*, créature d'origine tupi, peut prendre plusieurs formes mais il est souvent décrit comme un personnage de petite taille, à la peau foncée et aux pieds retournés. Cf. Métraux (2013 : 140), Cascudo, (*ibid.*) et Galvão, (*op. cit.*).

Gabriel, des récits dont la provenance est difficile à déterminer. Une Baniwa citadine originaire de Yamado s'inquiète ainsi du « *muçum* » qui rôde dans les eaux profondes du Rio Negro, une créature aquatique de grande taille susceptible d'attaquer les humains qui s'aventurent à la surface. D'après elle, les *muçuns* sont des sortes de grands serpents qui, contrairement aux « *sucuriju* » (anaconda) qui engloutissent leurs proies, sucent le sang de leurs victimes avant de recracher leurs corps. Dans la mesure où « *muçum* » est un terme d'origine tupi désignant une anguille présente dans les lacs et les cours d'eau douce de l'Amérique du sud⁵³³ qui est ici employé pour faire référence à un gigantesque serpent menaçant, une figure elle-même présente dans d'innombrables mythes amérindiens⁵³⁴, il est malaisé de rattacher le récit qui s'y rapporte à un système de représentations particulier.

Différentes histoires ayant trait aux *curupiras* ou à d'autres entités circulent ainsi chez les Baniwa comme chez les autres indiens du Haut Rio Negro. Celles-ci sont souvent précédées des marqueurs d'évidentialité « on dit que » ou « Untel m'a raconté que », qui expriment une certaine prudence du narrateur à l'égard des faits relatés. À la différence des personnages chrétiens, qui sont situés dans un espace céleste lointain et imprécis, les créatures dont il est question dans ce type de récit sont reliées à des éléments de l'environnement naturel, à l'instar des entités de la cosmologie baniwa. De manière générale, elles sont moins fréquemment évoquées que ces dernières. En cas de mal difficile à soigner, les Baniwa qui utilisent une grille de lecture « traditionnelle » des affections, incriminent par exemple les *yoopinai* (cf. *infra*), des esprits proprement baniwa, plutôt que des entités exogènes.

La « *macumba* » et la « *feitiçaria* » sont deux autres catégories religieuses susceptibles d'être mobilisées par des indiens de l'Içana, comme en témoigne certains propos d'enquêtes rapportés dans la partie précédente. Vocabulaire populaire qui désigne au Brésil des pratiques rituelles maléfiques inspirées de plusieurs univers religieux (cultes afro-brésiliens, catholicisme, spiritisme, etc.), le terme « *macumba* » a une forte connotation péjorative. Plus générique, celui de « *feitiçaria* » fait référence à « toutes les pratiques de magie populaire et traditionnelle » (Cascudo, *op. cit.* : 324). Pour la plupart des Baniwa, les deux catégories renvoient à des activités rituelles peu définies mais indubitablement néfastes ou mensongères et non-indigènes. Dans les rares cas où elles sont employées pour qualifier des usages relevant de la *pajelança*, ce sont des *crentes* qui y ont recours dans le but de discréditer lesdits usages.

⁵³³ *Symbranchus marmoratus*.

⁵³⁴ Pour une version baniwa (hohodene) du mythe de l'anaconda, cf Wright, 1993-1994. De nombreux mythes amérindiens faisant intervenir de grands serpents sont par exemple rapportés dans les *Mythologiques* (Lévi-Strauss, 1964, 1966, 1968 et 1971).

Les cultes afro-brésiliens tels le candomblé et l'umbanda, si répandus en Basse Amazonie⁵³⁵, sont méconnus dans le Haut Rio Negro. Il n'y a aucun *terreiro*⁵³⁶ à São Gabriel et en 2010, l'IBGE ne recensait que 11 personnes adeptes de ce type de religion⁵³⁷ pour l'ensemble du *município*. Au cours de mes enquêtes, seule une informatrice Baniwa m'a affirmé avoir déjà mis les pieds dans un *terreiro*, lors d'un séjour à Manaus. Il s'agit sans surprise d'une femme non-évangélique, Ercília, une fille du *pajé* Mandu. Celle-ci déclare s'y être rendue par curiosité, après avoir lu des informations relatives à ce sujet dans un journal. Voici comment elle relate son expérience :

« [Le candomblé] est similaire à la *pajelança*. J'y suis allée [dans un *terreiro*]. Ils appellent ça une session. Je suis arrivée là-bas, je me suis présentée car je voulais savoir si je pouvais [participer] ou non. Ils ont dit que je pouvais. J'y suis allée avec des vêtements comme ça mais il [un responsable] m'a dit que personne ne pouvait entrer avec des vêtements sombres, il faut avoir des vêtements clairs. J'ai dit que je ne savais pas, je n'ai jamais honte de dire que je suis indienne. [...] J'ai demandé jusqu'à quelle heure ça durait, [on m'a répondu] 'ça ne finit pas, ça dure jusqu'au matin'. [...] Le chef m'a dit [avant que je parte] : 'venez me voir, nous discuterons, si vous voulez vous joindre à nous, vous devrez acheter des vêtements blancs. Si vous venez, je vais vous donner des conseils, vous orienter'. Je n'y suis pas retournée parce que je n'avais pas le temps. [...] J'ai bien aimé. Après j'ai demandé à mon père [ce qu'il en pensait]. Il m'a répondu que [le responsable] avait une sagesse [*sabedoria*] similaire à la nôtre. ».

Bien que ce cas de confrontation avec le candomblé soit exceptionnel chez les Baniwa, il suggère que les tenants de la revitalisation de la *pajelança* pourraient être ouverts à la « sagesse » des adeptes des cultes afro-brésiliens. L'absence de ramifications de ces cultes dans le Haut Rio Negro⁵³⁸ n'exclurait pas, alors, que certains savoirs ou certaines pratiques puissent circuler entre les deux mouvements, une circulation qui, pour l'heure, reste à démontrer.

S'il n'y a pas de *terreiro* à São Gabriel, la ville est en revanche dotée d'un centre spirite, qui a été fondé en 1985 par un fonctionnaire de la Banque du Brésil. À l'instar des premières Églises évangéliques, cette institution a rencontré quelques obstacles au

⁵³⁵ Cf. Boyer (1993a).

⁵³⁶ Terme qui désigne au Brésil les lieux de culte du candomblé et de l'umbanda.

⁵³⁷ Toutes adeptes de l'umbanda.

⁵³⁸ Historiquement, celle-ci peut s'expliquer par le fait que le développement de l'économie extractiviste dans le Haut Rio Negro n'a pas donné lieu à l'importation d'esclaves africains. Selon Andreello, qui s'appuie sur le travail de Nádia Farage (1991), l'instabilité saisonnière des activités extractives aurait empêché les exploitants d'investir dans l'achat d'esclaves (2010 : 109).

moment de sa création mais a fini par être acceptée avec la diversification de l'offre religieuse dans la ville (César, 2007 : 111). Subordonné à la Fédération Spirite de l'État de l'Amazonas, le Centre « Chemin de Lumière » est fréquenté presque exclusivement par des blancs qui connaissent déjà la doctrine d'Allan Kardec⁵³⁹, en particulier des militaires. Il organise des réunions d'études doctrinales deux fois par semaine et propose le dimanche des animations pour les enfants et les jeunes (musique, théâtre, etc.). Pour les Baniwa qui connaissent son existence, il est associé à une catégorie sociale plutôt qu'à une communauté religieuse : l'élite blanche de São Gabriel.

Signalons pour terminer que s'il n'existe pas de lieu de culte judaïque dans la ville, certains noms de commerces, tel « Shalom », laissent supposer qu'ils sont tenus par des juifs.

Chapitre 9. Le *benzimento* : une pratique thérapeutique discrète

Parallèlement aux institutions religieuses incarnées par des lieux de culte, il existe à São Gabriel de nombreux praticiens rituels indigènes qui exercent leur activité de manière discrète, chez eux ou chez les personnes qui les sollicitent. Ils constituent un groupe difficile à cerner pour qui s'intéresse aux phénomènes religieux car leurs pratiques diffèrent d'un individu à l'autre mais aussi parce qu'ils sont considérés avant tout comme des guérisseurs. Si les langues indigènes possèdent plusieurs termes pour les qualifier et distinguer leurs fonctions rituelles, ils sont connus à São Gabriel sous le nom générique de *benzedores*.

Ce substantif est issu du verbe portugais *benzer*, qui signifie littéralement « bénir » et qui renvoie à l'origine à une pratique catholique. Chez les indiens du Haut Rio Negro, ce verbe désigne aussi bien des actions accomplies par des représentants de l'Église catholique que par des spécialistes rituels indigènes. Certains habitants de la région emploient également *rezar* comme synonyme de *benzer*⁵⁴⁰. Les procédures rituelles évangéliques, telle l'imposition des mains associée à une prière à voix haute par exemple, sont nettement dissociées de ce champ sémantique par l'usage des termes *orar* et *oração*.

Le substantif *benzimento* fait quant à lui spécifiquement référence aux pratiques incantatoires indigènes, dont les formes et les fonctions varient selon les ethnies. Selon Manuela Carneiro

⁵³⁹ Léon Denizard Rivail, dit Allan Kardec, est le fondateur du mouvement spirite. Ce Français élabore au XIX^{ème} siècle une doctrine centrée sur la réincarnation et le progrès social qui connaîtra ensuite un grand succès au Brésil. Pour une étude détaillée de la genèse du spiritisme et de sa diffusion au Brésil, cf. Aubrée & Laplantine (1990).

⁵⁴⁰ Littéralement, prier. Le spécialiste rituel qui se livre à cette action est alors appelé *rezador*, terme couramment utilisé chez les Baré du Haut Rio Negro (Gourevitch, 2010).

da Cunha, au Brésil, ce sont les indiens qui, coutumiers des missionnaires, ont traduit en portugais les termes natifs désignant leurs incantations par celui de *benzimentos*, ou « bénédictions » (2012 : 47).

Dans le chapitre 2, nous avons vu que les spécialistes rituels indigènes du Haut Rio Negro sont souvent classés en deux catégories qui correspondent à des spécialisations. Ainsi, chez les Baniwa, le *pajé* (*maliri*) extrait des objets pathogènes du corps des malades, prise du *paricá* et négocie des faveurs auprès des esprits, tandis que le maître de chants (*malikai iminali*) soigne en prononçant des formules accompagnées de fumigations de tabac et récite des chants *kalidzamai* lors des rites de passage⁵⁴¹, une distribution des compétences que l'on retrouve chez d'autres groupes, comme en témoignent les travaux de Reichel-Dolmatoff (1973), Buchillet (1987a) et de Hugh-Jones (1996), qui font état d'une différenciation entre les chamans et les *kubu* (ou *kumu*) chez les peuples tukanophones. Dans ce contexte, le *benzimento* se rapporte plus particulièrement aux activités des maîtres de chants et des *kubu*, centrées sur l'énonciation de longues incantations et l'usage de tabac.

À São Gabriel, les différentes attributions des experts religieux indiens ont toutefois tendance à s'effacer au profit d'une classification de ces spécialistes en fonction de leur degré de connaissance en matière de cosmologie et de techniques rituelles indigènes, sur une échelle allant du néophyte au *pajé*. Selon cette logique, les *benzedores* – ou *benzedeiras* car la fonction est parfois exercée par des femmes – sont des personnes qui possèdent des compétences rituelles mais dont le savoir est considéré comme moins approfondi et/ou moins directement lié à l'univers indigène que celui des *pajés*.

En 2005, l'ISA et la FOIRN ont publié un recensement socioéconomique, démographique et sanitaire sur São Gabriel dans lequel sont répertoriées les institutions de santé auxquelles recourent les habitants pour se faire soigner. On y trouve, aux côtés des organismes de santé publics et des pharmacies, trois catégories de praticiens indigènes : les *benzedeiras*, les *pajés* et les *kumû*. L'étude révèle que 14% des personnes interviewées ont l'habitude de consulter l'un de ces spécialistes en cas de maladie et que dans 8% des foyers enquêtés, il y a au moins un habitant qui sait « *benzer* ». Quoique marginale par rapport à d'autres types de soins, la pratique du *benzimento* est donc loin d'être insignifiante dans la capitale régionale. Il est d'ailleurs probable qu'elle soit beaucoup plus répandue que ne l'indique l'étude des deux ONG car les *benzedores* ne sont pas uniquement sollicités pour traiter des affections

⁵⁴¹ Comme nous l'avons vu, il arrive qu'une seule et même personne cumule les deux statuts.

physiques. Des problèmes d'ordre relationnel ou professionnel sont susceptibles de faire l'objet d'un traitement par *benzimento*, une donnée que l'enquête de l'ISA et de la FOIRN ne prend pas en compte. De manière plus générale, la discrétion est de mise dans ce domaine, tant du côté des patients que des praticiens, d'une part parce que cette pratique n'est pas reconnue par la médecine officielle et d'autre part, parce que selon les techniques mobilisées par le *benzedor*, elle est susceptible d'être assimilée à la *pajelança*, qui elle, reste condamnée par les évangéliques et par certains catholiques.

Explorer la pratique du *benzimento* parmi les Baniwa établis à São Gabriel était, dans ce contexte, une tâche ardue. De surcroît, tous les enquêtés indiens que j'interrogeais à ce sujet demeuraient évasifs sur les méthodes utilisées pour pratiquer des cures et d'un interlocuteur à l'autre, un même individu pouvait être considéré comme quelqu'un qui savait « juste un peu *benzer* », comme un *benzedor*, comme un *pajé*, ou comme un imposteur.

Afin d'essayer de cerner la pratique du *benzimento* et ses usages chez les Baniwa de la ville, j'ai donc décidé de m'intéresser à trois hommes âgés qui m'avaient été indiqués comme des spécialistes du *benzimento*, Fernando et Francisco et Moisés.

- **Fernando** est le père d'André Baniwa. Originaire du Moyen Içana, il est évangélique. Depuis qu'il vit en ville, il fréquente régulièrement l'Église Baptiste à São Gabriel et l'Église Évangélique Indigène du pasteur Silvério.
- **Francisco** m'a été présenté par Fernando, qui le considère comme un beau-frère. Il se déclare catholique mais n'est pas pratiquant.
- **Moisés** n'est pas Baniwa mais Desana⁵⁴² et se dit catholique.

Les questions directes que je leur posais lors de visites informelles sur leur façon d'opérer pour faire un *benzimento* ne suscitaient pas les descriptions précises que j'attendais. Ils avaient du mal à m'expliquer les principes de leur activité en portugais et avaient tendance à changer rapidement de conversation. J'ai compris au fil de ces rencontres et de discussions avec leurs proches qu'ils interprétaient ma requête comme une demande d'enseignement de leur savoir. Si je ne venais pas me faire soigner, mes questions ne pouvaient être motivées que par un dessein : celui de m'appropriier leurs connaissances pour en faire usage à mon tour. Ce malentendu les mettait doublement mal à l'aise, d'abord parce que l'apprentissage de leur art aurait requis de ma part un investissement allant bien au-delà de mes visites ponctuelles, et ensuite parce que les informations que je sollicitais avaient un prix. Bénéficier d'un

⁵⁴² J'explique plus bas pourquoi j'ai choisi de l'intégrer à l'étude.

benzimento tout comme s'initier à cette pratique a un coût, qui se négocie habituellement en argent ou en nature entre le praticien et le patient ou l'apprenti. En prenant conscience de cela, j'ai pris le parti d'aborder différemment le sujet et de jouer un rôle de patiente. Dans le cas de Fernando et Francisco, cette démarche m'a permis, sinon d'obtenir verbalement plus de détails sur leurs pratiques, tout au moins d'observer deux séances de *benzimento*. Dans le cas de Moisés, j'ai pu, en me présentant à la fois comme anthropologue et comme patiente, recevoir un *benzimento* et enregistrer un entretien. Bien qu'il ne soit pas Baniwa, Moisés m'a fourni dans cette interview de précieux renseignements sur le travail de *benzedor*, c'est pourquoi j'ai choisi de m'intéresser également à lui ici.

Il s'agira donc dans un premier temps d'esquisser un profil de *benzedor* urbain à partir des données recueillies auprès de Moisés et de sa nièce, Maria, qui a fait office de traductrice lors de nos rencontres, afin de mieux cerner ensuite les activités de Fernando et Francisco, pour lesquelles je n'ai pu avoir accès à autant de précisions. Nous tâcherons plus particulièrement d'appréhender le rapport que ces deux Baniwa entretiennent avec les courants religieux dominants que sont le catholicisme et l'évangélisme, ainsi que les contextes dans lesquels les habitants de la ville font appel à eux. L'examen de deux témoignages de « patients », celui d'un médecin cubain (un « blanc » selon les représentations locales), Alejandro⁵⁴³, et celui d'une jeune fille baniwa, Braulina, nous permettra d'approfondir ce dernier point et nous offrira des pistes de réflexion pour tenter de saisir la spécificité de la pratique du *benzimento* par les Baniwa en milieu urbain.

Trois études de cas

Moisés, un benzedor desana

Moisés m'a été présenté par Alejandro, le médecin cubain sus-mentionné qui, peu familier avec les catégories régionales de spécialistes rituels, me l'a décrit comme un « *chamán* » indien très compétent. Résidant avec sa sœur et sa nièce dans une maison qu'il a « gagnée » de la Mairie⁵⁴⁴ dans le quartier le plus récent de la ville, Moisés, qui est paraplégique, reçoit ses patients à domicile, dans sa chambre. Lorsque j'ai expliqué à sa nièce, Maria, que je souhaitais assister à une consultation, elle m'a suggéré d'en bénéficier personnellement. Ne sachant quel type de requête formuler, j'ai évoqué le travail intense qui m'attendait dans les mois à venir.

⁵⁴³ Le nom a été changé.

⁵⁴⁴ Les maisons neuves du quartier de Miguel Quirino ont été attribuées à des familles par tirage au sort.

Moisés m'a pris une main, paume tournée vers le ciel et l'a examinée. Il a émis toutes sortes de bruits de gorge et, sans procéder à une succion à proprement parler, a fait bruyamment mine d'expulser un objet invisible avec sa bouche. Il s'est ensuite emparé d'un cristal de roche d'environ 5 cm de long qu'il m'a imposé sur le front, le sternum, la paume des mains et les poignets à plusieurs reprises tout en prononçant parfois quelques phrases en langue indigène. Il m'a indiqué que le cristal éliminait les éventuels maux provoqués par la jalousie de personnes extérieures. Il a également scruté l'un de ses pendentifs, une médaille de métal en forme d'étoile retenue par un collier de grosses perles translucides. Je me suis rendu compte à la fin de la séance qu'il avait allumé des bougies dans un coin de la pièce, ainsi qu'un cigare mais il n'y a pas eu recours. Pour conclure la consultation, il m'a signifié que désormais, tout irait bien. Lorsque je lui ai demandé combien je lui devais, Maria m'a dit que le prix était libre. Comme il semblait entendu que je n'étais pas venue avec un problème particulier à résoudre et que la séance n'avait pas duré plus de 10 minutes, je leur ai donné ce que j'avais sur moi, soit 12 *reais*. Le médecin cubain m'avait informée qu'il leur donnait de 20 à 30 *reais* par séance pour soigner un mal sérieux.

Ce jour-là, pour effectuer une sorte de *benzimento* préventif sur ma personne, Moisés n'avait sans doute pas déployé tout son arsenal rituel. J'ai cependant noté qu'il usait de gestes typiques de la cure chamanique, notamment l'aspiration puis l'expulsion d'un mal invisible avec force expectorations en direction de l'extérieur de la pièce, qu'il récitait quelques formules incompréhensibles (y compris pour les locuteurs de sa langue, comme me l'a signifié Maria) et qu'il employait divers supports matériels qui pouvaient aussi bien renvoyer à l'univers chamanique qu'à d'autres courants religieux.

L'entretien que j'ai réalisé avec lui et Maria lors d'une seconde visite va nous éclairer sur les logiques qui sous-tendent ces pratiques et sur sa conception du statut de *benzedor*. Maria explique tout d'abord la formation qu'a suivie son oncle :

« **Élise** : Comment êtes-vous devenu *pajé* ?

Moisés : C'est mon père qui d'abord m'a raconté plein de choses. [...] Il m'a enseigné. [Moisés poursuit en tukano⁵⁴⁵]

Maria : Il dit que dès que l'enfant né, il est désigné pour être *pajé*, alors l'enfant grandit et apprend peu à peu avec les parents, avec le père sur comment on fait pour devenir *pajé*. [...] [Le père] montre, il enseigne les rituels. [...] Ce n'est pas toujours le père, c'est l'oncle, le parent le plus proche et si ce n'est pas un parent, c'est une connaissance, quelqu'un qui transmet aux plus jeunes, qui va préparer [l'enfant] pour que quand il atteigne un certain âge, il puisse faire le rituel pour devenir *pajé*. [Mon oncle] a connu ces rituels par son père, quand il était encore

⁵⁴⁵ De nombreux Desana ont délaissé leur langue au profit du tukano, qui est l'idiome le plus parlé dans la région du Uaupés.

vivant. Depuis son enfance, son père lui a transmis [son savoir] et quand il l'a perdu, il a continué son apprentissage auprès de ses oncles. »

Moisés a sans équivoque été formé à des pratiques rituelles indigènes, par des hommes de sa famille, à travers un apprentissage progressif étalé sur plusieurs années, comme il est d'usage chez les Desana. En effet, la description de Maria correspond bien à ce que relève Buchillet au sujet des *kubu*, dont le savoir repose sur la maîtrise d'incantations :

« Le savoir est transmis selon la ligne patrilinéaire, d'un père à l'un de ses fils : on est *kübū* par tradition familiale. C'est le seul mode de transmission chamanique reconnu par les Desana⁵⁴⁶. Le père choisit en général parmi ses fils, celui qui lui semble le plus apte par son caractère, son comportement, ses intérêts, à exercer la fonction.

L'enseignement est graduel, c'est une initiation lente à la connaissance, à la compréhension des narrations mythiques, des incantations thérapeutiques et d'agression. » (Buchillet, 1987a : 5).

La suite de l'entretien avec Moisés et Maria nous apprend pourquoi le vieil homme Desana est davantage considéré comme un *benzedor* que comme un *pajé* malgré sa formation rituelle approfondie :

« **Maria** : Il [Moisés] dit que les *pajés* les plus forts agissent de manière différente. Ils utilisent le *paricá*, je crois que c'est le *paricá*, alors leur force est un peu plus élevée que celle des autres. [...]

[Les gens viennent consulter Moisés] quand ils ont de l'argent, car avant, il ne faisait pas payer mais le temps a passé et il a connu une dame qui travaille avec cette question des saints. Elle est devenue son amie et a commencé à lui enseigner ce qu'elle avait compris, ce qu'elle avait appris, elle lui a transmis. Alors il a allié cette question de *pajé*, de *benzedor* à celle des saints et c'est là qu'il a commencé à faire payer. [...] Il fait payer parce que maintenant, son travail a plus de force et parce que les gens guérissent plus vite lorsqu'ils paient.

Élise : Qui est cette femme dont tu parlais ? Est-elle d'ici ?

Maria : Elle est de Manaus. Elle s'appelle dona Fátima. [...] Elle travaille avec les saints, elle vend ce matériel de bougies, de saints, elle donne toutes les informations sur le spiritisme. [...] [Moisés] ne sépare pas une chose de l'autre. [Par exemple], tu viens le consulter et tu veux savoir [des choses] sur... ton mari. 'Mon mari est comme ça, pourquoi est-il ainsi ?' [Moisés] travaille d'abord avec les saints puis il va te dire quel est le problème dans ta relation. [...] Puis, si tu veux, il va du côté indigène, [...] il bénit [*benze*] aussi. [...] C'est pour cela que je ne peux pas dire qu'il est *pajé*, parce qu'il exerce plus la fonction de bénir [*benzer*], de voir, ces choses-là. [...] Il est plus un *benzedor*. Il a appris à être *pajé* mais il n'exerce pas. »

⁵⁴⁶ Cette assertion restrictive qui contredit en partie les propos de Maria est justement nuancée par une note de bas de page de l'auteure, qui précise que « Il faut distinguer le 'vrais *kübū*' de ceux qui connaissent seulement quelques incantations. En un sens, tout homme adulte est un peu *kübū*. Beaucoup, dès qu'ils sont mariés et pères de famille, cherchent à apprendre auprès de leur père ou de leur beau-père (voire auprès d'un *kübū* non apparenté) quelques incantations pour pouvoir faire face à certains problèmes de la vie familiale quotidienne (accouchement, troubles mineurs...). [...] » (Buchillet, 1987a : 5).

À São Gabriel, Moisés a rencontré une femme de Manaus, manifestement adepte du spiritisme ou d'un catholicisme populaire dans lequel il est possible de solliciter les faveurs des saints à travers des prières, des offrandes et des promesses⁵⁴⁷. Depuis que cette femme lui a transmis son savoir, ses compétences se sont accrues, lui permettant sans doute de répondre aux exigences d'une clientèle plus vaste, et « son travail a plus de force », ce qui justifierait le fait de demander aux patients une rétribution financière, qui elle-même accélérerait le processus de guérison. Cette amélioration de ses performances thérapeutiques ne l'élève pourtant pas au rang de *pajé*. Au contraire, en intégrant à son savoir-faire des pratiques d'origine catholique ou spirite, il semble que Moisés ne pourrait plus prétendre à ce statut. En outre, d'après Maria, son oncle ne maîtrise pas – ou tout au moins n'emploie pas – certaines techniques chamaniques réservées aux *pajés* confirmés, comme l'inhalation du paricá.

Ce passage nous renseigne également sur le type de cas traités par Moisés. Non seulement il « guérit » des troubles physiques, mais il détecte – « il voit » – aussi la source de problèmes relationnels. On remarque que ces deux aptitudes, thérapeutique et divinatoire, peuvent être mises en œuvre aussi bien du « côté des saints », en établissant un dialogue avec eux (en « travaillant » avec eux) que du « côté indigène », où elles semblent s'accomplir sans recours à des interlocuteurs invisibles. À ce sujet, Buchillet note que chez les Desana, les incantations de cure « n'impliquent pas l'aide d'un esprit quelconque et ne sont pas adressées à quelqu'un en particulier dont on attend connaissance et soutien. » (*op. cit.* : 12).

Les maux d'ordre social ou relationnel paraissent être le principal motif de consultation des « clients » de Moisés, comme l'indique Maria :

« [Les personnes qui viennent le plus ici] sont des femmes. Avec des problèmes de couple. Parfois il y a des personnes âgées avec des problèmes avec leurs enfants, de jeunes hommes qui arrivent avec un problème dans leur vie, leur travail, c'est très varié. Mais généralement, ce sont plus les femmes, à cause de leur relation de couple qui est compliquée. »

La fonction de *benzendor* telle qu'elle est décrite par Moisés et Maria se caractérise ainsi par la polyvalence du praticien, capable de traiter toutes sortes de maux en puisant tantôt dans un savoir-faire familial et indigène, tantôt dans des connaissances qui mêlent références spiritistes et catholiques, acquises auprès d'une praticienne issue d'une grande ville. Cette aisance à

⁵⁴⁷ Pour plus de détails à ce sujet, voir la thèse d'Aparecida Gourevitch (2010) dans laquelle cette anthropologue montre que chez les Baré, les *rezadores* ont intégré à leurs pratiques de guérison des références aux saints ainsi que des instruments catholiques. Ils utilisent ainsi des « autels, bougies, rubans, de l'eau bénite, des épingles, et des statuette de saints » (2010 : 399).

concilier des techniques rituelles d'origines diverses est corrélée, dans le cas de Moisés, à une religiosité ouverte à toutes les obédiences, comme le révèle cette profession de foi multiple :

« **Élise** : Vous croyez en Dieu ?

Moisés : Oui, je crois en tout : dans les prêtres, les évangéliques, les *pajés*, je crois en tout. »

Voyons à présent si les *benzedores* Baniwa font preuve d'une aussi grande flexibilité dans leurs pratiques et leurs croyances.

Fernando, benzedor dans une famille évangélique

Originaire de Tucumã Rupitá, sur le Moyen Içana, Fernando, le père d'André Baniwa, est le doyen d'une famille prestigieuse. Tous ses enfants ont fait des études et occupent aujourd'hui des postes importants dans la fonction publique et dans les organisations indiennes. Fernando a quitté son village pour les rejoindre car ils sont tous établis en ville. « C'est uniquement pour ça, sinon je ne voulais pas partir de là-bas », assure-t-il. L'un de ses grands-pères était *pajé* mais ses parents ont adopté la foi évangélique à l'époque de Sophie Muller et il a hérité de cette appartenance religieuse. Ses proches le considèrent néanmoins compétent en matière de « connaissances traditionnelles » et de *benzimento*. Il est également réputé connaître des remèdes contre les morsures de serpent. Lui-même ne s'en glorifie pas et ne s'identifie pas comme *benzedor*, arguant qu'il se contente de s'occuper de cas très bénins tels que les pleurs des enfants ou les maux de tête. Il ne se fait pas rémunérer non plus car il juge que c'est une source de tracasseries. N'étant parvenue, après plusieurs mois d'enquête, à en apprendre davantage sur la manière dont il effectuait ses *benzimento*, j'ai un jour profité d'un moment de repos, alors que nous étions réunis avec quelques membres de sa famille dans des hamacs après un copieux repas, pour lui narrer un cauchemar récent. Sachant que ce type de trouble pouvait faire l'objet d'un *benzimento*, j'espérais que mon récit servirait d'amorce à une conversation sur le sujet. Fernando a écouté attentivement puis, concentré et silencieux, est venu passer ses mains sur mon corps, de la tête aux pieds, en faisant mine d'évacuer l'emprise invisible du cauchemar. Sa fille Braulina a alors fait irruption dans la pièce et a suggéré qu'il « bénisse » un flacon de parfum pour moi. Comme je n'en avais pas, elle m'a conseillé de remplacer ce support par un paquet de cigarettes. Accompagnée par trois enfants qui avaient assisté à la scène comme si Fernando se livrait à une tâche domestique anodine, je suis allée acheter un paquet de cigarettes à quelques rues de leur maison et l'ai remis au vieil homme. Celui-ci s'est alors éclipsé dans une autre pièce pour le « bénir ». Quelques minutes plus tard, il me l'a rendu en me conseillant de fumer l'une des cigarettes immédiatement. Il a déclaré qu'il ne

savait pas expliquer mon rêve mais que celui-ci avait sans doute été provoqué par la jalousie de quelqu'un qui avait voulu me faire du mal (« *estragar* »), et que fumer les cigarettes bénites me prémunirait efficacement contre d'éventuels nouveaux cauchemars.

Cette brève description d'un *benzimento* qui fut tout aussi bref recèle peu d'indications sur la manière dont Fernando conçoit cette activité et surtout, sur la façon dont il l'envisage en tant qu'évangélique pratiquant. Elle comporte toutefois un indice frappant d'aménagement de la foi évangélique en faveur d'une coutume plus ancienne : alors que la consommation de tabac est formellement prohibée chez les évangéliques, règle dont Fernando a parfaitement conscience puisqu'elle constitue un marqueur majeur de la condition de *crente*, le vieil homme la prescrit comme une pratique salubre. Que ce soit chez les évangéliques, pour qui il est associé à une vie dissolue, ou chez les tenants de la médecine occidentale, pour qui c'est un ennemi de la santé publique, le tabac est généralement considéré, dans le monde des blancs, comme une substance dangereuse et néfaste. Durant ses activités de *benzimento*, Fernando fait fi de cela et continue à l'employer comme une plante à vertu thérapeutique.

Francisco, le franc-tireur

Le troisième *benzedor* auquel j'ai choisi de m'intéresser, Francisco, est un beau-frère de Fernando. Plusieurs enquêtés baniwa m'ayant signalé cet homme tantôt comme un *benzedor*, tantôt comme un *pajé*, j'ai demandé à Fernando qu'il me le présente. Celui-ci m'a avertie que Francisco était un homme intraitable qui « n'aimait pas enseigner » et qui réclamait des rétributions exorbitantes aux personnes qui voulaient connaître son travail. D'après lui, il aurait un jour exigé 5000 *reais* d'une équipe de reporters qui s'intéressait à son art. Mônica, l'une des brus de Fernando, présente lors de cette conversation, a alors surenchéri en affirmant qu'à défaut d'argent, Francisco était capable de demander aux blancs de lui enseigner à fabriquer un avion en contrepartie de son savoir. Ces mises en garde visaient à me faire comprendre que pour Francisco, le statut de *benzedor* ou *pajé*, qui implique de nombreuses années d'apprentissage, équivalait à celui d'un expert dans le monde des blancs, et qu'il estimait que ses services devaient être rémunérés en conséquence. En effet, Francisco s'est montré réticent au fait que j'enregistre ses propos ou que je prenne des photos de son « travail » car cela signifiait pour lui me livrer des connaissances chèrement acquises, brader un savoir monnayable.

Il a en revanche accepté de « discuter » et de réaliser un *benzimento* pour moi selon les mêmes conditions que pour ses autres patients c'est-à-dire en échange d'une rémunération qu'il me revenait d'évaluer.

Né en 1935 dans l'Içana, Francisco pourrait être qualifié de « libre-penseur », réfractaire à tout engagement chrétien. De Sophie Muller, qu'il a connue lorsqu'il était enfant, il se souvient qu'elle était « petite et maigre » et qu'elle venait « apprendre le nom des gens et des fleuves ». Il est persuadé qu'elle collectait en réalité des informations sur la région pour les Américains, qui s'en servaient ensuite pour localiser et exploiter des gisements d'or ou de pierres précieuses (*garimpos*). Bien que son père soit évangélique, il se dit lui-même catholique parce qu'il a étudié auprès d'un prêtre dans sa jeunesse. Cette étiquette qu'il s'attribue n'a pas grand-chose à voir avec des convictions religieuses car il soutient qu'après la mort, « tout s'achève ». Au sujet des évangéliques, il note que São Gabriel est désormais « pleine d'Églises » et que des *crentes* lui rendent parfois visite pour tenter de le convertir. Il les éconduit sans animosité, revendiquant sa liberté de n'adhérer à aucun mouvement religieux.

En tant que guérisseur, si son discours est émaillé de quelques références chrétiennes – il parle parfois de « démons puissants » qui nuisent à la santé des gens – il est plutôt versé dans l'art du *benzimento* indigène. Il sait par exemple préparer le *paricá* et pour « bénir », il invoque Dzooli, le « maître du tabac ». D'après Mônica, c'est un véritable *pajé* car « il fait tout : il jette de l'eau, il aspire [la maladie], il voit comme si c'était dans son ciel à lui et il prise [du *paricá*] »⁵⁴⁸.

Ces techniques sont toutefois réservées au traitement des cas les plus graves et lorsque je lui ai demandé un *benzimento*, ma modeste requête – j'ai sollicité un *benzimento* pour qu'il ne m'arrive rien au cours de mes pérégrinations dans le Haut Rio Negro et que ma recherche se déroule bien – ne justifiait pas leur emploi. Voici comment s'est déroulée la séance que j'ai pu observer :

Tout d'abord, une fois ma demande formulée, Francisco m'a suggéré d'apporter un parfum ou n'importe quel autre produit similaire⁵⁴⁹. Je suis retournée le voir quelques jours plus tard avec un flacon d'eau de toilette acheté dans un supermarché de la ville. Il a jugé l'objet adéquat et a cessé de l'appeler « parfum » pour le qualifier de « remède ». Il a ensuite disparu quelques instants dans sa maison pour en rapporter un cigare fait de tabac enroulé dans du papier de cahier d'écolier, avant de me faire signe de m'asseoir sur une chaise placée dans sa cour, sous un appentis. Lui-même s'est posté au fond de l'appentis, face au mur et à une table

⁵⁴⁸ « *Faz tudo : joga água, chupa, enxerga tipo no céu dele e cheira* ».

⁵⁴⁹ À ce stade de l'enquête, j'avais appris par une amie travaillant à l'ISA qui consultait Fernando que tout produit parfumé applicable sur le corps (eau de toilette, lotion, déodorant) pouvait servir de support de *benzimento* tant qu'il était conditionné dans un flacon avec bouchon. Les sprays étaient exclus de la liste car on ne pouvait les ouvrir pour « bénir » l'intérieur du récipient.

où s'entassaient des objets du quotidien sans rapport avec le *benzimento* (une radio, des chiffons, une pièce de vannerie en cours de fabrication et une botte d'*arumã* qu'à aucun moment il n'a manipulés). Il a ouvert le flacon posé sur un coin de la table et a récité des incantations en baniwa au-dessus pendant plusieurs minutes. Il a également allumé son cigare à plusieurs reprises et a soufflé de la fumée de tabac dans le flacon et dans son bouchon. Au terme de cette opération, il m'a tendu l'objet en m'intimant de me passer son contenu sur le front et la poitrine avec le pouce. Puis il l'a repris et m'a aspergée de gouttelettes en faisant le tour de la chaise. Enfin, il m'a conseillé de verser un peu de liquide sur mes mains et de m'en frotter les cheveux, le visage et les bras. Il m'a assuré que cela éloignerait les maladies et me permettrait de recevoir un bon accueil partout où j'irais. Comme pour les cigarettes de Fernando, il m'a précisé que le flacon d'eau de toilette pouvait être réutilisé dans une situation critique ou de manière préventive jusqu'à épuisement de son contenu. On note que le principe actif du *benzimento* peut ainsi perdurer en l'absence du thérapeute grâce à un support matériel. Après avoir remercié Francisco je lui ai donné 20 *reais* en lui demandant si ce paiement lui convenait. Il a acquiescé puis nous avons repris le fil d'une conversation amorcée avant le rituel.

Alors que Francisco estimait inopportun le fait qu'une étudiante étrangère vienne l'interroger sur son savoir de *benzedor*, il n'a pas paru surpris par ma requête de *benzimento*. Comme Moisés et Fernando, il affirme traiter tous types de maux et recevoir aussi bien des indiens que des blancs. Il ne disqualifie pas pour autant la médecine pratiquée par ces derniers. Selon lui, certaines affections telles que la « malaria » ou les « hernies » sont uniquement du ressort des praticiens blancs, tandis que d'autres ne peuvent être diagnostiquées et soignées que par des spécialistes indigènes. Il a évoqué par exemple le cas d'une vieille femme dont la maladie « avait atteint les os ». Son traitement à l'hôpital n'ayant donné aucun résultat, ses proches l'ont emmené consulter Francisco et son état se serait amélioré après quelques séances de *benzimento*. La conjugaison des deux approches thérapeutiques n'est d'ailleurs pas exclue. Francisco m'a ainsi parlé d'une femme qui l'avait sollicité parce que son bébé malade recrachait tous ses médicaments. Plutôt que de substituer le traitement pharmaceutique, prescrit par un médecin, par des *benzimentos*, le vieil homme a « béni » les médicaments qui, dès lors, ont pu être administrés à l'enfant avec succès.

Pour lui, il est important de déterminer si la méthode thérapeutique appliquée « prend » (*pega*) ou pas en assurant le suivi du patient. Lorsqu'un *benzimento* ne « prend » pas, Francisco propose des séances supplémentaires, qui ne deviennent payantes que lorsque l'état du malade s'améliore. Comme dans le cas de Moisés, le montant de la rétribution est laissé à

l'appréciation du patient ou de sa famille. Il peut être versé en argent liquide ou sous la forme de biens matériels (généralement des denrées alimentaires telles que la farine de manioc, des *beiju*, du poisson etc.), surtout si le patient est un parent.

Francisco ne m'a pas précisé s'il se considérait comme un *pajé* ou un *benzedor* mais il m'a donné des indications sur sa conception d'un « bon » *pajé*. Selon lui, il y a plusieurs catégories de spécialistes indigènes : les « bons *pajés* », les « *pajés* moyens » et les « *pajés* menteurs ». Le *pajé* menteur est, d'après ses critères, celui dont le traitement ne « prend » pas et qui exige tout de même un paiement à chaque séance. C'est aussi celui qui réclame de grosses sommes d'argent. Non que Francisco s'oppose à une rémunération élevée, mais il faut que celle-ci reste à l'appréciation des patients, qui doivent demeurer libres de payer en fonction de leur satisfaction et de leurs moyens. Un *pajé* exigeant une rétribution supérieure à 100 *reais* environ, avant même de procéder aux soins, est ainsi susceptible d'être considéré comme un « *pajé* menteur », indépendamment de ses compétences. Francisco désapprouve également les *pajés* qui demandent de la cachaça pour pouvoir travailler, une pratique qu'il associe aux indiens de la région du Uaupés. Lui-même admet volontiers boire de la cachaça et s'enivrer à l'occasion mais il ne « travaille » jamais sous l'emprise de l'alcool, sinon il ne parvient pas à se concentrer : « Je me mets à penser à autre chose », dit-il.

Deux patients et leurs maux

Avant de procéder à une analyse plus approfondie de ces trois cas de spécialistes du *benzimento* officiant à São Gabriel, voyons comment deux « clients » relatent leur expérience auprès de ces praticiens. Je présenterai tout d'abord le témoignage du médecin cubain, Alejandro, qui comme celui de Moisés, me servira de contrepoint pour étudier ensuite un point de vue spécifiquement baniwa sur la pratique du *benzimento*. Le cas d'Alejandro n'est certes pas représentatif de la clientèle ordinaire des *benzedores* de São Gabriel, ne serait-ce que parce que cet homme est un étranger qui ne passe que quelques mois par an dans la région. Il me semble cependant pertinent de l'évoquer car il est symptomatique de l'apparition sur la scène urbaine d'une clientèle de blancs qui recherchent les services de guérisseurs indiens.

Alejandro et le « *daño* »

Le cas d'Alejandro est d'autant plus intéressant que cet homme est lui-même un professionnel de la santé. Rattaché à un organisme cubain, Alejandro a été envoyé au cours de sa carrière dans plusieurs pays pour participer à des programmes de lutte contre la malaria. Lorsque je l'ai rencontré, il effectuait sa seconde mission à São Gabriel da Cachoeira, où il avait intégré

le service des endémies de la FUNASA. Atteint un jour d'un trouble qui, selon lui, ne relevait pas de la médecine conventionnelle, il s'est mis en quête d'un guérisseur et, sur les conseils d'un collègue, est allé consulter Moisés :

« Je me suis senti un peu mal mais je savais que ce que je sentais n'était pas [du ressort] du médecin, tu comprends ? Alors j'ai fait des recherches, [...] un indien qui travaille avec moi, un descendant d'indien [m'a recommandé un *pajé*]. Alors j'ai pris une *lotação*⁵⁵⁰ mais quand je suis arrivé là-bas, [...] ce n'était pas la maison d'un *pajé*, c'était celle d'un *benzedor*. [...] Quand je lui ai demandé s'il était *pajé*, il m'a dit que non, que le *pajé* vivait un peu plus loin, alors j'ai renoncé à me faire traiter par lui. [...] Je préfère le *pajé* parce qu'il peut te dire ce qui t'arrive si [tu souffres] d'un mal [*daño*], comme on dit en espagnol. C'est alors que je suis arrivé chez cet homme qui, comme tu l'as vu, est invalide.

[...]

En tant que professionnel, je sens quand c'est réellement un problème de mal [*daño*], par exemple, ici, à travers ce type de sorcellerie. Alors j'y suis allé [chez Moisés] d'abord pour ce problème et en second lieu pour connaître ce type de travail. »

L'emploi du terme *daño* fait ici référence à un envoûtement, c'est-à-dire à un mal provoqué par l'action magique d'un tiers. J'aurais pu le traduire par « sort » mais le terme est moins explicite en espagnol. Il reflète en outre une caractéristique des discours sorcellaires, dans lesquels le mal et sa cause ne sont évoqués qu'à mots couverts, en usant de mots ambigus, d'euphémismes ou d'ellipses. Pour Alejandro, Moisés est un *pajé* parce qu'il est capable de reconnaître un « *daño* » et de déterminer sa provenance. Comme nous allons le voir, le Cubain associe la figure du *pajé* à celles de spécialistes rituels de son pays d'origine. Il a donc consulté le vieil homme desana à la fois pour se faire soigner et par curiosité, pour voir comment un indien du Haut Rio Negro traitait ce type de mal.

« **Alejandro** : Je ne peux pas te raconter [mon problème] parce que c'est très intime. [...] Ce n'était pas un problème physique mais il a fini par m'affecter physiquement. Il m'a fait tellement de mal que mon organisme s'est dérégulé un peu aussi. Par exemple, mon adrénaline est montée. [...] C'est arrivé ici. Puis il s'est passé une chose très belle : à partir de ce moment [où j'ai consulté Moisés], j'ai commencé à aller beaucoup mieux. [...] Je me suis assis à côté de lui, il a mis sa main sur ma tête, il parlait dans son dialecte et parfois il regardait son étoile, celle que tu as vue [la médaille en forme d'étoile]. Il la regardait et m'a dit d'où venait mon mal. [...] Ça a duré environ une demi-heure, quarante minutes. C'était très bon, non seulement du point de vue de la cure, pour moi, mais aussi parce que j'ai appris de nouvelles choses, j'ai vu des choses que je n'avais jamais vues.

Élise : D'un point de vue médical, tu veux dire ?

Alejandro : Non, d'un point de vue religieux. Parce que je ne connaissais pas ce type de travail que font les indiens. Je connais les travaux des noirs, des blancs, du spiritisme, du *palero*... [...] À Cuba, le *palero* est une personne, un homme

⁵⁵⁰ Taxi collectif à tarif unique.

capable de tomber en extase, en transe et à partir de là, de te dire les choses. [...] J'en avais déjà vu à Cuba. [...] À Cuba on dit '*santero*', '*palero*', '*brujero*'. [...] On voit beaucoup de choses comme ça à Cuba. Ma grand-mère était spirite, par exemple [...] et elle travaillait surtout sur le mauvais œil. »

À Cuba, Alejandro était déjà familier avec différents types de pratiques rituelles et thérapeutiques. Le « travail » de Moisés représenterait ainsi, pour lui, la variante indigène des techniques de divination et de désenvoûtement qu'il a pu observer au sein de plusieurs courants religieux cubains.

Alejandro interprétait d'ailleurs son mal comme un sort avant même de se rendre chez Moisés. Ce dernier n'aurait fait que confirmer ce diagnostic, avant de procéder à une cure qui semble avoir porté ses fruits :

« **Alejandro** : Je voulais réellement savoir si ce que j'avais à l'esprit était réel. Et je l'ai vérifié [grâce à Moisés].

Élise : Tu es allé mieux après ?

Alejandro : Oui, beaucoup mieux. Mais ça a pris du temps, c'était assez lent. Je vais même t'en dire davantage : la cause [...], l'essence de ce qui m'est arrivé, cette personne qui m'a fait du mal [*que me hizo daño*], j'ai pu le vérifier, c'était incroyable. [...] Ma santé est revenue lentement. »

L'appartenance d'Alejandro au corps médical n'entame en rien sa confiance en l'efficacité thérapeutique de pratiques rituelles issues de diverses traditions, ni n'interfère avec sa foi en Dieu :

« Je ne pratique aucune religion mais je porte Dieu en moi. [...] C'est vrai qu'il y a très peu de professionnels [médecins] qui croient, parce qu'à mesure que tu études, tu rejettes ces choses, mais moi non : plus j'ai étudié, plus j'ai cru en Dieu. »

De la même façon, comme nous l'avons vu, les *benzedores* ne contestent pas l'efficacité de la médecine des blancs. Ils n'hésitent pas non plus à y avoir recours. Moisés demandait par exemple à Alejandro qu'il lui applique des « injections de vitamines » lorsque celui-ci lui rendait visite, les deux hommes se soignant ainsi réciproquement.

Pour les *benzedores* de São Gabriel comme pour leurs patients, il existerait ainsi deux catégories de maux : des affections purement physiologiques auxquelles la médecine des blancs est la plus apte à remédier et des affections provoquées par l'intention malveillante d'individus, notamment la jalousie d'une personne de l'entourage du malade, ou d'entités plus ou moins déterminées, que seuls des spécialistes rituels peuvent diagnostiquer et traiter.

Dès lors, dans quels contextes les Baniwa privilégient l'une des deux approches thérapeutiques ? C'est ce que nous allons essayer de déterminer en examinant le témoignage de Braulina, une jeune Baniwa de 27 ans.

Braulina et les yoopinai

Fille de Fernando et jeune femme engagée dans le mouvement indigène⁵⁵¹, Braulina a déjà eu recours aux services de son père, mais aussi de son oncle, Francisco. Comme tous les membres de sa famille, elle se déclare évangélique bien qu'elle ait cessé de fréquenter assidûment les Églises depuis plusieurs années. Concentrons-nous ici sur les circonstances dans lesquelles elle opte pour un traitement par *benzimento* :

« **Braulina** : Quand nous pouvons, mon père prie [*ora*] avant de manger, avec ma mère aussi. [...] Moi je fais des prières [*orações*] uniquement avant de dormir, ou quand ma fille est malade, je prie pour elle.

Élise : Mais tu as déjà eu recours aux *benzimentos* de ton père ?

Braulina : Oui. [...] La plupart du temps, je recours au *benzimento*. Mais j'utilise aussi les remèdes des blancs. Néanmoins, pour les cas de *manjuba*, c'est au *benzimento* [qu'il faut avoir recours].

[...]

J'ai eu un problème de santé très sérieux lorsque j'avais 12 ans. Quand tu quittes une communauté [située] sur un affluent du Rio Negro, un petit *igarapé*, [pour aller] sur un fleuve plus grand, en l'occurrence le Rio Negro, les poissons sont différents, le climat est différent, ton corps n'est pas protégé contre les mauvais esprits qu'on appelle *yoopinai*. Alors ils finissent par t'affecter, c'est ce qui m'est arrivé : un côté de ma jambe a été paralysé. Je ne la sentais pas quand je la touchais, alors je suis passée par tout ce processus de *benzimento*, du type [se faire asperger] d'eau, passer une période sans rien manger, afin de pouvoir ôter cette chose mauvaise qui était en moi.

Élise : C'est ton père qui a fait cela pour toi ?

Braulina : Non, c'est mon oncle, Francisco. [...] Le père de ma mère aussi était encore vivant, alors je suis passée par ce processus et ma jambe a guéri. [...] J'ai guéri en 15 jours je crois. Sentir à nouveau ma jambe, recommencer à marcher, ça a été rapide.

Élise : Ils te faisaient [un *benzimento*] tous les jours ou ça n'a eu lieu qu'une seule fois ?

Braulina : Non, jeter de l'eau, ils ne l'ont fait que deux fois. Mais tu passes un certain temps sans pouvoir manger certaines choses, comme du poisson, qui fait du mal. Et quand tu as tes règles, tu ne peux pas aller au fleuve ou à la *roça*, ces choses-là⁵⁵².

Élise : Et depuis ce jour, il ne t'est plus rien arrivé ?

Braulina : J'ai eu à nouveau un problème durant l'accouchement de ma fille. [...] J'ai de nouveau eu recours à mon oncle qui a prié [*rezou*] pour qu'elle puisse

⁵⁵¹ Braulina a travaillé à la FOIRN avant d'entreprendre des études supérieures dans une grande ville brésilienne.

⁵⁵² Traditionnellement, les femmes sont soumises à certains interdits lorsqu'elles ont leurs règles (elles ne peuvent manger ou cuisiner certains aliments et doivent éviter d'aller à la *roça* ou de se baigner dans le fleuve sous peine d'attirer des entités malfaisantes. En pratique, ces prohibitions sont cependant peu respectées, comme chez les Achuar (Taylor, 1998 : 321).

naître. Sinon, elle ne serait pas née, j'avais des douleurs d'accouchement mais l'enfant ne descendait pas. Et ensuite, j'ai eu un autre problème, aussi avec ce genre de choses, quand je venais d'arriver là où nous habitons, j'ai dû repasser par tout ça.

Élise : Tu veux dire que c'est à chaque fois que tu changes d'endroit ?

Braulina : Oui, ton corps doit être préparé. Parfois, même nous, nous oublions de nous protéger [*passar proteção*]⁵⁵³.

Établie à São Gabriel depuis l'âge de 12 ans, Braulina ne participe pas aux prières propitiatoires qui ponctuent la vie quotidienne des *crentes* (les plus courantes étant de courtes oraisons effectuées avant le partage d'un repas) mais prie régulièrement de manière individuelle. Elle affirme qu'elle sollicite particulièrement le dieu chrétien lorsque sa fille est malade.

Pourtant, en cas de maladie, « la plupart du temps », elle se tourne vers le *benzimento* car c'est selon elle le seul moyen de traiter les affections issues de l'environnement local. Elle fait tout d'abord référence aux cas de « *manjuba* », un terme qui dans la région, désigne à la fois des entités ou forces présentes dans l'environnement naturel et les divers maux qu'elles provoquent chez les humains. Figueiredo, dans sa thèse consacrée aux pratiques rituelles des Baré du haut Rio Negro, a tenté de cerner les contours de cette catégorie extrêmement floue, que la majorité de ses interlocuteurs ne savaient définir mais qu'ils mobilisaient constamment pour expliquer des maladies (2009: 158). Il montre que les *manjuba* sont des êtres polymorphes (tantôt entités à figure humaine comme les *encantados* ou les *curupiras*, tantôt animaux, rochers, ou phénomènes météorologiques) qui attaquent les humains lorsque ceux-ci enfreignent, consciemment ou involontairement, certaines règles de comportement⁵⁵⁴. Comme il le signale, les *manjuba* seraient l'équivalent en nheengatu d'entités connues sous le nom de *wa'î-masa* chez les peuples du Uaupés et sous celui de *yoopinai* parmi les Baniwa (*ibid.* : 162), hypothèse corroborée par mes enquêtes baniwa, qui associent couramment les catégories de *manjuba* et *yoopinai*. Wright et Garnelo, rappelons-le, décrivent les *yoopinai* comme des esprits des forêts, des eaux et de l'air, potentiellement dangereux pour les humains qui troublent les sites qu'ils habitent ou enfreignent certaines règles de comportement (2001 : 277). La suite du discours de Braulina illustre parfaitement les caractéristiques des *yoopinai* relevées par ces anthropologues.

⁵⁵³ Braulina fait ici référence à une protection établie à travers un *benzimento* ou par l'intermédiaire d'un support matériel « béni » (comme le parfum, par exemple).

⁵⁵⁴ Il s'agit le plus souvent de règles relatives à l'hygiène corporelle, au régime alimentaire et à la chasse ou à la pêche dont on peut présumer qu'elles trouvaient autrefois leur justification dans des récits mythiques.

Pour la jeune fille baniwa, les *yoopinai* sont de « mauvais esprits » qui l'ont affectée à l'occasion du changement d'environnement qu'elle a subi en quittant son village d'origine, dans l'Içana, pour s'installer en ville. Bien que son problème à la jambe se soit déclaré à São Gabriel, elle n'incrimine pas l'environnement urbain mais le milieu naturel (le fleuve, les poissons, le climat) des alentours, qui abrite des *yoopinai* contre lesquels elle n'était pas protégée.

Ainsi, pour certains Baniwa comme Braulina, Fernando et Francisco – bien que ces derniers ne l'aient pas ouvertement exprimé – la pratique du *benzimento* s'inscrit clairement dans un système de représentation de la maladie fondé sur l'ancienne cosmologie baniwa. Préventive, elle vise à protéger les humains contre les agressions d'entités sylvestres ou aquatiques présentes dans l'environnement du Haut Rio Negro (« Oui, ton corps doit être préparé. Parfois, même nous, nous oublions de nous protéger ») ; curative, elle est employée pour contrer l'action de ces entités (« je suis passée par tout ce processus de *benzimento*, du type [se faire asperger] d'eau »). Pour être efficace, elle doit aller de pair avec le respect d'un certain nombre de règles de conduite, notamment des règles alimentaires (« tu passes un certain temps sans pouvoir manger certaines choses, comme du poisson, qui fait du mal. Et quand tu as tes règles, tu ne peux pas aller au fleuve ou à la *roça*, ces choses-là. ») à travers lesquelles s'exprime une vigilance constante à l'égard de l'environnement. La moindre négligence dans ce domaine rend en effet l'individu vulnérable aux attaques de *yoopinai* et d'autres esprits ou forces logés dans l'eau, l'air, les plantes, les animaux, etc. Le *benzimento* peut alors remédier aux maux causés par ces agressions mais doit nécessairement être accompagné par un retour au respect des règles de la part du patient, sous peine que son rétablissement ne soit compromis. Dans le cas de Braulina, le recours au *benzimento* survient également lors de son accouchement, évènement exceptionnel qui requiert traditionnellement ce type d'intervention.

Les propos de Braulina nous éclairent sur les contextes dans lesquels des Baniwa résidant à São Gabriel peuvent administrer ou se faire administrer un *benzimento* et révèlent une continuité entre des usages « traditionnels » qui, dans l'Içana, sont en déclin depuis l'introduction de l'évangélisme par Sophie Muller, et les usages urbains.

Une question, cependant, demeure en suspens : quels sont les critères qui permettent aux Baniwa d'interpréter une pathologie comme un mal du ressort des thérapeutes indigènes ou comme un mal du ressort des médecins ? Pour Figueiredo, qui s'est posé la même question au sujet des Baré du haut Rio Negro, le problème est insoluble :

« [O]n ne sait jamais à coup sûr ce qui est à l'origine ou a causé une maladie, si bien que le procédé thérapeutique à mettre en œuvre est incertain. Un doute plane presque toujours [lorsqu'il s'agit de déterminer] si la personne souffre de 'maladie de médecin' ou de 'maladie de pajé', car on croit que les symptômes d'une 'maladie de médecin' peuvent être les mêmes que ceux d'une 'maladie de manjuba', que seul le pajé sait guérir. La détermination du type de maladie intervient presque toujours *a posteriori*, car c'est la guérison – ou, parfois, la mort – qui va permettre un diagnostic moins imprécis. Si le médecin ou les remèdes sont considérés comme ce qui a guéri le patient, cela est attribué au fait que le malade souffrait d'une maladie que seul le médecin pouvait détecter et le remède, combattre ; si c'est le pajé qui a guéri [le malade], c'est parce qu'il s'agissait d'une maladie que seul le pajé peut détecter et, ainsi, traiter. » (*ibid.* : 153).

Comme le met en évidence ce passage, l'interprétation d'un mal repose sur des arguments circulaires⁵⁵⁵. Souvent confrontée au même type de raisonnement de la part de Baniwa que j'ai interrogés sur l'origine de maux divers, j'ai été tentée d'en conclure que leurs diagnostics étaient arbitraires. Le récit de Braulina révèle toutefois qu'il existe au moins deux principes opérants dans l'identification des maladies. Tout d'abord, dans la première partie de son discours, la jeune fille associe un symptôme spécifique, une paralysie de la jambe, à l'action des *yoopinai*. Or d'après Garnelo, la sensation d'un membre anesthésié est précisément l'un des troubles attribués à ce type d'entités dans l'étiologie baniwa « traditionnelle » (Garnelo & Buchillet, 2006 : 240). Cette anthropologue de la santé note par ailleurs que pour les Baniwa, les « maladies des blancs » sont plutôt liées à des symptômes fébriles (*ibid.* : 241). L'interprétation que Braulina fait de son mal comme le résultat d'une agression des *yoopinai*, et par conséquent, comme un mal du ressort d'un *benzedor*, n'est donc pas le fruit d'un raisonnement fantaisiste, elle s'appuie sur une taxonomie des maladies préexistante, propre aux Baniwa, dans laquelle les symptômes d'une « maladie de médecin » et ceux d'une « maladie de *yoopinai* ou *manjuba* » ne sont pas les mêmes. Ensuite, Braulina établit un lien entre le fait de se déplacer et de changer d'environnement et le fait de tomber malade. Comme elle s'est déjà rendue à Manaus à plusieurs reprises, je lui ai demandé si les troubles dont elle avait souffert en déménageant de l'Içana à São Gabriel s'étaient de nouveau manifestés lors de ses voyages dans cette grande ville. Voici ce qu'elle m'a répondu :

« Non, à Manaus je n'ai rien eu, c'est plus par ici que j'ai eu des problèmes de santé, là-bas non. J'ai été un peu mal mais [ce n'était pas] un type de problème qui requérait un *pajé*. C'était plus des gripes⁵⁵⁶, et d'autres choses pour lesquelles tu prends un remède de blancs et tu guéris rapidement. »

⁵⁵⁵ Gow montre qu'il en va de même en Amazonie péruvienne, chez les populations indiennes et métisses du Bas Urubamba, où le diagnostic reste incertain tant que le patient n'a pas guéri ou succombé à son mal (1991 : 237).

⁵⁵⁶ En portugais, « *gripe* » peut faire référence au virus de la grippe, mais aussi, plus largement, aux rhumes.

Outre certains symptômes, le lieu où la pathologie est contractée permet aussi de classer le mal dans les catégories « maladie de médecin » ou « maladie de *benzedor* ». Il semble que si les *yoopinai* présents dans l'environnement du Haut Rio Negro parviennent à sévir à São Gabriel, leur champ d'action ne s'étend pas jusqu'à Manaus, où seules les maladies des blancs, telles la grippe, représentent des menaces. Ce critère géographique se fonde encore une fois sur la dichotomie « monde des blancs » vs « monde indigène » qui, on le voit, opère aussi dans le domaine de la santé. Pour les Baniwa, les maladies de *yoopinai* sont liées à l'environnement naturel préservé de la zone rurale et les « maladies des blancs » aux grands centres urbains. À São Gabriel, les deux types de maux sont présents car la ville est une interface entre les deux mondes. Non seulement blancs et indiens y cohabitent mais l'agglomération est cernée par la forêt, un espace que les citadins indiens continuent à arpenter régulièrement pour y puiser des ressources (culture du manioc, collecte de fruits et, dans une moindre mesure, chasse et pêche), s'exposant ainsi aux maladies « natives ».

Benzedor et pajé : du « bricoleur » au spécialiste

Les expériences de *benzimento* que nous venons de présenter, que nous compléterons par quelques exemples plus concis, vont nous permettre de saisir les principales caractéristiques de cette activité telle qu'elle est pratiquée par des habitants indiens de São Gabriel, et plus particulièrement par les Baniwa. Dans cette perspective, la notion de bricolage nous paraît appropriée pour rendre compte du fonctionnement de l'activité du *benzedor* face à celle du médecin et à celle du *pajé*. Telle qu'élaborée par Lévi-Strauss, cette notion est un outil que l'anthropologue utilise pour définir la « pensée mythique » par rapport à une pensée savante ou scientifique (Lévi-Strauss, 1962). Il ne s'agit pas ici de tenter d'appréhender un mode de connaissance propre aux *benzedores* ou aux Baniwa, mais d'employer plus modestement et plus concrètement la figure du bricoleur comme une métaphore éloquente du mode d'action des *benzedores* de São Gabriel.

Dans *La pensée sauvage*, Lévi-Strauss évacue la dimension péjorative du bricolage renvoyant à l'amateurisme ou à un travail mal fait pour se concentrer sur ses aspects positifs qui en font une démarche féconde, à même de produire des « résultats brillants et imprévus » (*idem* : 30)⁵⁵⁷. Le bricoleur y apparaît comme un individu « apte à exécuter un grand nombre de

⁵⁵⁷ Pour une définition courante du « bricolage », voir par exemple *Le Grand Robert de la langue française*, 2001, dans lequel le terme renvoie à : « 1. Action, habitude de bricoler ; 2. réparation ou travail manuel effectué approximativement » et dans un sens figuré et péjoratif à un « travail peu soigné ». La définition de Lévi-Strauss a fait date car ce dictionnaire mentionne un troisième sens : « 3. (Depuis Lévi-Strauss). Travail dont la technique est improvisée, adaptée aux matériaux, aux circonstances. »

tâches diversifiées » (*idem* : 31) à partir d'un ensemble limité d'outils et de matériaux hétéroclites. À la différence de l'ingénieur, qui élabore ou mobilise un équipement en fonction d'une tâche qu'il s'est assignée, il s'efforce de répondre de manière économe aux nécessités du moment avec « les moyens du bord », c'est-à-dire avec un stock d'éléments disparates déjà constitué (*ibid.*).

À São Gabriel, les *benzedores* forment une catégorie de thérapeutes non-professionnels par rapport aux spécialistes blancs, les médecins, et aux spécialistes indigènes, les *pajés*. Certains, comme Moisés et Francisco, ont bénéficié d'une formation approfondie en matière de pratiques thérapeutiques indigènes qui leur permet d'atteindre un statut très proche de celui de *pajé* et de se positionner, face à un public peu familier des formes de *pajelança* régionales, notamment les blancs, comme des experts. Cependant, lorsqu'ils sont confrontés à un public plus averti, qu'il s'agisse de membres de leur entourage ou de personnes qui, comme moi, témoignent d'une certaine connaissance de la *pajelança*, aussi partielle soit-elle, ils minimisent leurs compétences, qu'ils présentent comme peu conformes à celles d'un « vrai *pajé* », ou lacunaires. C'est ainsi que face à mes questions, Maria établit en accord avec son oncle que celui-ci est « plus un *benzedor* » qu'un *pajé* parce qu'il ne pratique pas l'inhalation du *paricá* et parce qu'il recourt à des techniques de *benzimento* non-indigènes. Quant à Francisco, s'il ne s'est pas prononcé sur son statut lors de mes visites, il semble qu'il se perçoive lui aussi davantage comme un *benzedor*, comme le montre cette déclaration de Braulina, sa nièce, à son sujet :

« [Francisco] est plus un *benzedor* parce que les *pajés* utilisent un autre matériel. Selon lui, il s'occupe plus de choses [provoquées par les] *yoopinai*, par exemple, ça il peut le soigner. En revanche il existe certaines maladies, comme l'*asopro*⁵⁵⁸, pour lesquelles il dit qu'il peut aider mais que l'ôter [*tirar*] n'est pas de son ressort. Pour ça, il faut avoir un *pajé* à proprement parler. C'est aussi parce que sa formation était seulement pour protéger les gens et soigner ces maladies qui ne sont pas très fortes. »

Les *benzedores* ne conçoivent pas leur activité comme une véritable vocation, qu'ils se donneraient les moyens d'accomplir en mettant à profit toutes leurs aptitudes et en cherchant volontairement à en acquérir de nouvelles. Leur savoir-faire semble se construire au gré des

⁵⁵⁸ Garnelo définit le « *sopro* » (qui, littéralement, en portugais, signifie « souffle ») ou « *hiwiathi* » en baniwa comme « l'opposé symétrique des cantiques thérapeutiques *malikai*, qui visent à rendre malade, tuer ou causer des infortunes à leurs victimes. Le terme désigne aussi bien l'action de 'souffler' un maléfice sur quelqu'un à travers une incantation spécifique, véhiculée par la fumée du tabac, que la maladie provoquée par le procédé magique. Les *sopros hiwiathi* renvoient à Kowai, qui a enseigné à ses oncles Eeri et Dzooli les incantations agressives et les thérapeutiques. Avec les poisons, les '*sopros*' [...] sont considérés comme des maladies très graves et fréquemment mortelles ; leur symptomatologie est variée mais elles présentent en commun des signes et des symptômes tels que les convulsions, la torpeur, le coma et la mort. » (Garnelo & Buchillet, 2006 : 238).

opportunités d'apprentissage – fournies dans un premier temps par le cadre familial puis, de manière plus ou moins fortuite, par des rencontres avec d'autres détenteurs de connaissances thérapeutico-rituelles, comme ce fut le cas de Moisés – et des cas que leurs patients leur soumettent. En outre, comme j'ai pu le constater non seulement en ville mais aussi dans la zone périurbaine, de nombreux adultes qui ne sont pas officiellement reconnus comme des *benzedores*, improvisent ponctuellement des *benzimentos* pour résoudre des maux divers. Buchillet fait état d'une situation similaire chez les Desana, où selon elle, beaucoup d'hommes adultes cherchent à apprendre quelques incantations pour faire face à des problèmes familiaux de la vie quotidienne. Elle ajoute que :

« Ce qui les motive à apprendre est, ainsi, plus la gêne de devoir faire appel à un *kũbũ* 'étranger' pour régler leurs problèmes familiaux qu'un véritable intérêt pour apprendre. Leurs activités de protection et de cure se limitent de toute manière à la sphère familiale. Il y en a très peu, parmi eux, qui mettent leur savoir et leur compétence au service des autres. Le caractère social de la fonction est un élément fondamental. » (1987a : 5, note de bas de page n°7)

En ville, nous l'avons vu, les *benzedores* reçoivent tous types de clients, y compris quelques blancs en quête d'alternative à la médecine occidentale, mais la sphère familiale demeure leur champ d'action privilégié, d'autant plus qu'ils officient dans l'espace domestique et non dans des lieux publics ou spécialement dédiés à leur activité. Lorsque j'ai demandé à Alejandro, le médecin cubain, s'il connaissait d'autres personnes qui avaient l'habitude de consulter Moisés, il a affirmé :

« Ici normalement ce sont les indiens qui vont dans ce genre d'endroits. Par tradition, beaucoup d'entre eux préfèrent même voir un *pajé* avant de voir un médecin. »

La médecine des blancs, qui s'accompagne de démarches administratives jugées complexes, est considérée comme coûteuse, déficiente (les institutions de santé de la ville souffrent d'un manque chronique de personnel, de moyens financiers et de matériel) et peu adaptée aux modes de vie indigènes. Plusieurs de mes informateurs relevaient par exemple la difficulté à communiquer avec des médecins qui ne parlent pas les langues indiennes et ne sont pas familiers des conceptions de la santé locales⁵⁵⁹, ou l'usage immodéré de la climatisation et l'absence de hamac à l'hôpital, sources d'inconfort pour les patients indiens⁵⁶⁰. De manière

⁵⁵⁹ L'hôpital de São Gabriel étant un établissement tenu par l'armée, les médecins restent rarement en poste plus de deux ans, comme le contingent militaire qui occupe les infrastructures à l'extérieur de la ville. Il n'y a donc pas de continuité dans les efforts parfois entrepris pour adapter le système de soin au contexte local.

⁵⁶⁰ Goulard note à propos des Ticuna de l'Amazonie péruvienne d'autres problèmes soulevés par l'hospitalisation d'un patient indien : « L'hospitalisation d'un malade génère fréquemment des conflits. La famille du patient n'accepte pas la séparation qui doit avoir lieu dans ce cas. L'hôpital se trouve en territoire 'catholique' où sont

générale, la médecine occidentale est l'objet de méfiance parce qu'elle ne repose pas sur les mêmes présupposés que la médecine indigène et parce que certains comportements admis en son sein contreviennent aux règles élémentaires des procédures de soin natives. De nombreux indiens redoutent particulièrement de se faire soigner par des femmes en période de menstruation, un état qui est, pour tous les peuples de la région, théoriquement incompatible avec l'action thérapeutique.

Par ailleurs, la consultation d'un *pajé*, qui représenterait l'alternative logique à la médecine des blancs, s'avère malaisée en milieu urbain. Les « vrais *pajés* » opèrent essentiellement – ou tout au moins sont réputés opérer essentiellement – dans la zone rurale. Sans trancher ici la question de leur présence effective en ville, sur laquelle nous reviendrons postérieurement, notons que l'espace urbain se prête peu à la reproduction des cadres rituels traditionnels⁵⁶¹.

Les deux options – le recours à la médecine des blancs et le recours à un *pajé* – présentent donc des inconvénients pour les indiens résidant à São Gabriel. Or si ces inconvénients sont tenus pour négligeables lorsqu'il s'agit d'affronter des problèmes de santé sérieux, ils prennent une autre dimension lorsqu'il s'agit simplement de traiter les troubles mineurs de la vie quotidienne. Faut-il se donner la peine de subir l'inconfort du monde médical des blancs ou d'aller dénicher un *pajé* lorsque l'on souffre d'un mal bénin ? C'est ici qu'interviennent d'autres types de soins.

Les Églises évangéliques, nous l'avons vu, proposent, outre certaines prestations médicales conventionnelles, d'alléger les souffrances de leurs fidèles par un travail d'écoute et de conseils et par des prières au dieu chrétien. Ces services impliquent néanmoins pour la personne souffrante de fréquenter les cercles évangéliques et de consentir à exposer ses problèmes à des leaders religieux le plus souvent blancs et extérieurs à son entourage proche. De leur côté, les *benzedores*, dont les compétences circulent de bouche à oreille, offrent un cadre de soin plus intime. Peu onéreux, ne requérant aucune démarche administrative et souvent réalisé à domicile par un proche, le *benzimento* représente ainsi une solution commode pour traiter les affections mineures de la vie quotidienne, les « maladies qui ne sont pas très fortes ».

Bien entendu, les *benzedores* sont le recours privilégié des malades qui s'estiment atteints par un sort ou par l'action néfaste des entités peuplant l'environnement du Haut Rio Negro, mais

les prédateurs du monde indigène qui, par exemple, se servent de seringues pour garder le sang des malades. D'autre part, l'usage de pastilles est très éloigné de la pharmacopée traditionnelle et il est très difficile de prescrire un traitement qui offre au malade un résultat immédiat. » (2009 : 371, note de bas de page n°27).

⁵⁶¹ Je songe notamment à la proximité immédiate des espaces forestiers qui, dans les villages, permettent l'approvisionnement en plantes médicinales et en substances psychoactives (*paricá*, *caapi*).

comme nous l'avons vu, ils sont sollicités pour un éventail de maux beaucoup plus large. Tels les marabouts parisiens, ils sont capables d'apporter des réponses aux conflits conjugaux, aux problèmes professionnels, aux difficultés scolaires, à l'inefficacité d'un traitement pharmaceutique, aux cauchemars ou encore aux pleurs des enfants.

Pour cela, ils sélectionnent et articulent des éléments puisés dans des ressources symboliques et matérielles hétérogènes, élaborant ainsi un dispositif thérapeutique inédit pour résoudre chaque cas. C'est ainsi que Moisés fait appel, en fonction du patient traité, à des incantations indigènes ou aux saints catholiques, et utilise tantôt des bougies (associées aux saints), tantôt un cristal de roche ou un cigare (renvoyant à l'univers rituel indigène).

Comme j'ai pu le constater chez un autre *benzedor* desana qui lui, résidait sur une île située à quelques kilomètres en aval de São Gabriel, les incantations elles-mêmes peuvent faire l'objet d'adaptations pour répondre à des cas précis. Le *benzedor* en question, un homme d'environ 75 ans, déclarait connaître des *benzimentos* pour les bébés, pour les premières menstruations des jeunes filles, pour les maux de tête, ou encore pour les problèmes de genoux. Il tenait une partie d'entre eux d'indiens âgés qui les lui avaient enseignés mais en avait aussi créé quelques-uns. Il avait notamment conçu un *benzimento* spécial contre les insomnies à partir de la lecture d'un épisode biblique. Un jour, las de ne pas trouver le sommeil, il a réfléchi au moyen de remédier à ce désagrément et s'est souvenu du passage de la Bible dans lequel Dieu endort Adam pour lui prélever la côte avec laquelle il fabriquera Ève. Il a alors songé à ce sommeil profond et a demandé à Dieu de lui accorder un repos semblable. Cette innovation, fruit d'un raisonnement par analogie, s'étant révélée efficace, il utilise toujours, depuis lors, ce « *benzimento* » contre les insomnies.

Chez Francisco et Fernando, la pratique du *benzimento* semble plus profondément ancrée dans une conception de la santé indigène que chez ces *benzedores* desana. À ma connaissance, ils n'élaborent pas leurs recettes thérapeutiques avec des « ingrédients » chrétiens. Celles-ci n'en possèdent pas moins des aspects « bricolés », tantôt sur le plan du dispositif de soin (susceptible de conjuguer traitement pharmaceutique et *benzimento* pour Francisco), tantôt sur celui des outils utilisés (en l'absence d'un support matériel – le flacon de parfum – on peut lui en substituer un autre – les cigarettes – pour Fernando).

Par ailleurs, un autre homme baniwa, Luiz, qui est le principal leader de la communauté d'Itacoatiara-Mirim, m'a affirmé qu'il invoquait, lors de ses *benzimentos*, « des choses de la création du monde », c'est-à-dire des éléments de la cosmologie baniwa, « le nom de la maladie, afin de l'arrêter », « l'aide de la grande étoile », une étoile qui serait aussi selon lui, « un ange du paradis de Dieu », ainsi que « l'eau du Jourdain ». Il ajoutait qu'il effectuait des

benzimentos parce qu'il n'avait pas d'argent pour acheter des médicaments ou aller voir le médecin. En 2009, lors de ma seconde enquête de terrain, cet homme s'était procuré à l'occasion d'un voyage au Venezuela des instruments de *pajé* : une maraca, un long cigare de tabac et un petit paquet contenant des écorces et une substance noire compacte, produits qu'il m'a présentés comme étant respectivement du *caapi* et du *paricá*.



Attributs chamaniques rapportés par Luiz du Venezuela.

Il déplorait cependant le fait de ne pas savoir les utiliser et n'y a pas eu recours lorsque, dix jours après me les avoir montrés, il a improvisé un *benzimento* pour traiter l'intoxication alimentaire dont je souffrais. Son épouse a préparé une potion amère à base de plantes au-dessus de laquelle il a prononcé des incantations en baniwa avant de m'intimer de la boire et de m'en passer un peu sur le corps. Face à un accès difficile à la médecine des blancs et à un savoir-faire thérapeutique indigène qu'il ne maîtrise pas pleinement, Luiz bricole ainsi des *benzimentos*, à partir de plantes médicinales et d'incantations mêlant références à la cosmologie baniwa et références chrétiennes (« l'ange du paradis de Dieu » et « l'eau du Jourdain »).

Les *benzedores* ont également ceci de commun avec la figure du bricoleur qu'ils n'escomptent pas faire de leur activité une source de revenus régulière. Les *benzimentos* sont effectués en échange de rémunérations négociables et adaptées aux moyens du patient ; parfois même sans contrepartie si leur efficacité n'est pas garantie ou si le malade est un proche. La somme importante réclamée par Francisco à une équipe de reporters tenait moins au désir de s'enrichir qu'à la peur d'être spolié par des blancs de ses connaissances. De fait,

une rétribution de quelques dizaines de *reais* pour une séance semble être un prix convenable pour un client blanc, tandis que pour des clients indiens, des rémunérations en nature d'une valeur similaire sont jugées satisfaisantes. Alors que je sondais Francisco, avant qu'il procède à un *benzimento* sur moi, pour savoir quel type de contrepartie il souhaitait, il m'a répondu en citant le cas d'un de ses derniers clients qui l'avait payé d'un gros poisson. Mains écartées devant lui, il indiquait la taille de l'animal et son air jubilatoire ne laissait aucun doute sur son degré de contentement. Les *benzedores* ne tirent donc pas de profit financier important de leur activité. Cela est lié aux faibles ressources de leur clientèle majoritaire, des citoyens indiens de qui ils peuvent difficilement exiger une rétribution monétaire, mais surtout au fait que leur crédibilité repose précisément sur une attitude détachée vis-à-vis de l'argent. L'un des critères majeurs de distinction entre le « mauvais » spécialiste rituel indigène et le « bon » est le goût du lucre, une représentation collective que les *benzedores* eux-mêmes contribuent à alimenter. Il est intéressant de noter à ce sujet que Moisés ne commence à faire payer ses consultations que lorsqu'il intègre à sa pratique le « côté des saints », c'est-à-dire les techniques issues d'un univers religieux non-indien. Sa fille justifie cette démarche par le « gain de force » généré par l'adoption des nouvelles techniques, mais on peut supposer que le choix de faire payer est aussi corrélé au développement d'un type de *benzimento* qui s'écarte des normes indigènes.

Le *benzimento* est ainsi, à São Gabriel, une activité thérapeutique pratiquée par des indiens de différentes ethnies en réponse aux troubles mineurs qui affectent la population urbaine. Elle est particulièrement prisée par la population indigène pour qui faire appel à la médecine des blancs ou à la *pajelança* représente au quotidien une démarche astreignante. Mise en œuvre principalement au sein de la sphère familiale, dans l'espace domestique, elle permet de résoudre à peu de frais des tracas aussi bien physiques que psychiques et relationnels de la vie courante. Bien qu'ancrée dans des savoir-faire thérapeutiques indigènes, elle se caractérise par une qualification jugée non optimale dans ce domaine et par une grande plasticité, c'est-à-dire par une capacité à intégrer des techniques et des supports matériels issus d'autres domaines⁵⁶². Ce que la pratique du *benzimento* perd en spécialisation, elle semble le gagner en extension de son champ d'application.

Elle est exercée par des individus relativement âgés (tous les *benzedores* que j'ai rencontrés avaient plus de 50 ans) qui n'ont pas formé le projet de devenir *benzedor* mais qui, au cours

⁵⁶² En cela, la figure du *benzedor* de São Gabriel s'éloigne de celle du *kubu*, dont le savoir est fondé sur un « canon mythologique dogmatique et élaboré » (Hugh-Jones, 1996). La patiente mémorisation qui permettait de se constituer un répertoire d'incantations (Buchillet, 1987a) semble avoir cédé la place à une démarche beaucoup plus créative, qui autorise l'innovation.

de leur existence, ont accumulé des compétences et des outils suffisants pour pouvoir proposer des solutions à un certain nombre de problèmes. Tels des bricoleurs, leur démarche ne consiste pas à réunir leur « équipement » en anticipant ces problèmes, mais à proposer la meilleure réponse possible une fois qu'ils y sont confrontés, à partir des ressources dont ils disposent. Ils opèrent alors par tâtonnements et plusieurs séances avec le patient sont parfois nécessaires pour ajuster le dispositif de soin. Comme le décrète Francisco, il faut voir si la méthode « prend ». Plus qu'une aptitude sciemment développée en vue de combattre un type de mal, acquérir du prestige social ou réaliser un profit financier, l'art du *benzimento* apparaît donc comme une sorte de « système D » thérapeutico-rituel peu codifié et créatif.

Discret et protéiforme, il n'entre pas en conflit avec le catholicisme⁵⁶³, auquel il est susceptible d'emprunter des références, et rarement avec l'évangélisme. Nous avons vu dans la partie précédente qu'il n'a pas sa place dans certains villages baniwa, tel Areal ou Yamado, dont les autorités sont fortement attachées aux règles de vie évangéliques. En ville, il échappe en revanche au crible des pasteurs, peu au fait de son existence ou indulgents à l'égard d'une activité dont ils ont du mal à définir la dimension hérétique. Certains Baniwa, y compris des *crentes*, le pratiquent ou y ont recours pour se faire soigner sans que cette démarche interfère avec leur engagement chrétien. Dans leur cas, une catégorie de maux semble justifier plus spontanément que les autres le recours au *benzimento* : ce sont les affections provoquées par les entités de l'environnement naturel, *yoopinai* ou *manjuba*. Certains éléments de la cosmologie baniwa, indétectables si l'on interroge les Baniwa de São Gabriel sur leurs pratiques religieuses refont ainsi surface lorsqu'on élargit l'enquête au domaine de la santé et des représentations de la maladie.

À travers cette étude de la pratique du *benzimento* à São Gabriel, se dessine déjà en creux l'image du *pajé*, à laquelle nous allons maintenant nous intéresser.

Chapitre 10. Une *pajelança* baniwa urbaine ?

Comme nous l'avons vu dans la première partie, plusieurs travaux ethnographiques rendent comptent, à partir du début du XX^{ème} siècle, de l'existence chez les Baniwa de riches formes de *pajelança* incluant des savoirs cosmologiques, la réalisation de rites de passage – parmi

⁵⁶³ À ce sujet, Buchillet note à propos des Desana du Tiquié que « Le caractère discret de la pratique thérapeutique des *kūbū* – leur activité qui repose sur la récitation intérieure d'une incantation est solitaire : elle ne requiert aucun des aspects du rituel collectif commun aux séances chamaniques traditionnelles – a sans doute contribué au maintien de leurs pratiques en leur permettant de mieux résister à l'intolérance missionnaire. » (1987a : 3, note de bas de page n°4). Les missionnaires auxquels elle fait référence sont les salésiens, qui se sont implantés sur le Tiquié en 1945.

lesquels un spectaculaire rite d'initiation masculine, le rituel Kowai – et diverses autres pratiques rituelles menées à bien par des spécialistes. Ces connaissances et ces usages ont été fortement éprouvés par l'implantation de l'évangélisme dans la région de l'Içana mais se maintiennent, comme le montrent les recherches de Wright, dans quelques communautés non converties du fleuve Aiari, essentiellement à Uaupuí Cachoeira.

Il s'agit ici d'aborder la *pajelança* non plus seulement à partir de la littérature académique mais à partir du point de vue des acteurs et plus particulièrement de ceux qui résident en ville. Si les pratiques chamaniques baniwa sont aujourd'hui circonscrites au village des « irréductibles » Hohodene étudiés par Wright, ne jouent-elles pour autant aucun rôle parmi la population baniwa de São Gabriel ? Les discours sur le *benzimento* que nous venons d'examiner nous permettent d'ores et déjà d'affirmer que la figure du *pajé*, à l'aune de laquelle se mesure celle du *benzedor*, a un poids symbolique important pour la population indigène de la ville.

Dans un premier temps, j'étudierai donc les représentations sur les *pajés* recueillies auprès d'habitants de São Gabriel, baniwa pour la plupart. Dans un second temps, je tâcherai de rendre compte des manifestations actuelles de la *pajelança* baniwa, non par la description de rituels ou de cures auxquelles j'aurais assisté – je n'en ai jamais eu l'opportunité – mais grâce à un recoupement de données sur les activités des habitants de Uaupuí Cachoeira et surtout, grâce aux témoignages directs des plus renommés de ces habitants, Manuel da Silva, dit Mandu, et ses enfants.

Mandu réside habituellement à Uaupuí Cachoeira, mais possède depuis 1996 (Wright, 2013 : 51) une maison à São Gabriel, où j'ai pu le rencontrer lors de mon dernier terrain, en mars 2011. J'ai alors pu m'entretenir avec lui et deux de ses enfants, Alberto et Ercília, sur leur vision de la *pajelança* baniwa. Je les ai moins interrogés sur les fondements historico-mythologiques du chamanisme baniwa, que Wright continue à explorer, que sur les contextes dans lesquels ils pratiquaient la *pajelança* ou envisageaient de le faire et sur les rapports qu'ils entretenaient avec les évangéliques. L'idée est ainsi, à partir de leurs discours, de tenter d'appréhender les enjeux du maintien de la *pajelança* baniwa pour cette famille qui est, tant selon Wright que selon mes enquêtes baniwa de la zone urbaine, l'une des dernières, sinon l'ultime détentrice d'un savoir-faire chamanique parmi les Baniwa du Brésil.

Représentations sur le chamanisme à São Gabriel

Des techniques spécifiques au pajé ?

La frontière entre le *pajé* et le *benzedor* est ténue et l'attribution d'un de ces deux statuts à un individu n'est parfois qu'une question de point de vue, comme l'a fait apparaître l'étude des cas de Moisés et de Francisco. On peut toutefois la saisir à travers une série d'éléments récurrents qui, dans les discours des habitants indiens de la ville, signalent le degré de spécialisation plus élevé du *pajé*. Certains ont été mentionnés plus haut : pour Braulina, « les *pajés* utilisent un autre matériel » que les *benzedoras* et sont capables de soigner « l'*asopro* », affection grave, fréquemment mortelle, provoquée par un sort du même nom. Pour Mônica, le *pajé* « jette de l'eau, il aspire [la maladie], il voit comme si c'était dans son ciel à lui et il prise [du paricá] ». Pour Moisés et Maria, la figure du *pajé* est associée à une formation étalée sur plusieurs années et au fait d'utiliser le *paricá*. Ajoutons à cela des renseignements fournis par trois autres Baniwa : pour Fernando – dont, rappelons-le, l'un des grands-pères était *pajé* – le *pajé* sait aspirer la maladie par succions. Selon Cláudia, pour être *pajé*, il faut avoir été formé par un autre *pajé* au cours d'une initiation impliquant des restrictions alimentaires et une stricte abstinence sexuelle pendant cinq ans. Le *pajé* est en mesure, d'après elle, de deviner les maladies et les intentions des gens. Il est capable « d'ôter » les maux, notamment en « jetant de l'eau » sur le patient, tandis que le *benzedor* ne fait que les « calmer » ou les guérir progressivement. Il sait également lire des choses dans les nuages et il inhale une poudre qui le fait tomber, « comme ivre », et l'aide à « voir ». Enfin, pour André, le *pajé* est comparable « au médecin, au chirurgien », c'est donc un professionnel hautement qualifié.

Nous retrouvons dans ces évocations de la figure du *pajé* des attributs typiques des chamans baniwa tels qu'ils ont été décrits par plusieurs anthropologues et plus particulièrement par Wright (cf. chapitre 2). Si certaines techniques et certains instruments semblent pouvoir être associés aussi bien au *benzedor* qu'au *pajé*, d'autres sont propres à ce dernier. Le fait de « jeter de l'eau », c'est-à-dire d'asperger un patient, à l'aide d'unealebasse, d'une eau où baignent des rameaux de plantes « consacrés » (Wright, 1996 : 54), de réciter des incantations accompagnées de fumigations de tabac, ou d'employer des cristaux de roche sont des techniques qui semblent pouvoir être attribuées aux deux praticiens. En revanche, le suivi d'une formation exigeante de plusieurs années comportant des pratiques ascétiques, l'action d'extraire une maladie par succions et l'usage du *paricá* apparaissent comme des attributs exclusifs du *pajé*. En somme, le *pajé* maîtriserait potentiellement toute la gamme des

techniques thérapeutiques des *benzedores* – tant qu’elles sont d’origine indigène – et se distinguerait par sa formation plus méthodique et la maîtrise de « techniques de pointe ». La question d’un apprentissage rigoureux d’au moins cinq ans (Wright parle de six à huit ans), qui procure une connaissance « détaillée et systématique des multiples sources de maladies et de leurs cures » (Wright, 1996 : 50-51) me paraît particulièrement importante car elle va dans le sens de l’idée avancée auparavant selon laquelle le *pajé* est mû par une vocation, tandis que le *benzedor* n’a pas d’objectif prédéfini, il acquiert et met en œuvre son savoir-faire au gré des circonstances.

L’ambivalence du pajé

Cette question est par ailleurs corrélée à une autre spécificité du *pajé*, qui réside dans la dangerosité de son activité. Dangerosité pour le praticien qui, en acquérant un savoir toujours plus grand, s’expose à la jalousie de ses concurrents, et dangerosité pour la société en général puisque le savoir-faire chamanique peut être mis à profit aussi bien pour guérir que pour nuire. D’après Moisés, le « côté » maléfique du savoir chamanique n’est enseigné qu’à un stade avancé de la formation :

« **Maria** : Il [Moisés] dit que quand la personne veut être plus [forte] que les autres, veut apprendre plus, ils l’en empêchent [*fecham*], ils ont un moyen de l’en empêcher pour ne pas qu’elle apprenne autant que les autres. [...] Ces orages qui font des éclairs de nulle part, ils faisaient comme cela, ils envoyaient cet orage sur le type qui voulait apprendre plus que les autres, lui ôtant la vie. ‘Tu ne peux pas être plus [savant] que moi sinon tu vas mourir’. [...] Mais ce truc de faire du mal aux autres n’est pas toujours transmis aux autres *pajés*. [L’apprenti] commence du bon côté, [celui] de la cure, ces choses-là, et ce n’est qu’ensuite qu’ils enseignent ces choses mauvaises. »

Ainsi, plus le *pajé* est savant, plus il prend le risque de s’attirer les foudres (parfois au sens littéral) de ses confrères, et plus il est susceptible de détenir lui-même des compétences néfastes et redoutables.

L’ambivalence de la figure du chaman est notoire, c’est un trait commun à la grande majorité des sociétés qui ont développé un système religieux de type chamanique⁵⁶⁴. Le « côté obscur » du chamanisme baniwa a été examiné par Wright dans un article intitulé « *The Wicked and the Wise Men : Witches and Prophets in the History of the Northwest Amazon* » (2004b). L’anthropologue y montre que dans la cosmologie baniwa – comme dans de

⁵⁶⁴ Eliade (1983 [1951] : 259). Voir aussi Métraux, qui note que « Tout homme-médecine se double d’un sorcier capable de tuer à distance. Cette ambivalence dans la personnalité du chaman qui, pour aider les hommes, doit être capable de leur nuire, est une des caractéristiques les plus frappantes du chamanisme sud-américain. » (1967 : 100). Cf. également à ce sujet Descola (2006 [1993]) pour les Achuar, Goulard (2000 : 269) pour les Ticuna, Chaumeil (2000 [1983]) pour les Yagua, ou encore Colpron (2006) pour les Shipibo-Conibo.

nombreuses autres cosmologies – le mal est une composante inhérente au monde des humains, par opposition à d'autres niveaux du cosmos, notamment le plus élevé, celui de Yaperikuli (2004b : 85). Il distingue trois types de manifestations du mal : la sorcellerie (*witchcraft*), la magie maléfique (*sorcery*) et la vengeance chamanique. Les deux premiers termes renvoient à la distinction établie par Edward Evans-Pritchard entre *witchcraft* et *sorcery* (Evans-Pritchard, 1972 [1937] : 35-36). Wright se propose de les adapter au contexte baniwa de la manière suivante : il utilise *witchcraft* pour faire référence à la manipulation de substances empoisonnées (*manhene*) dans le but de tuer et *sorcery* pour désigner les sorts maléfiques destinés à nuire ou tuer (2004b, note de bas de page n°1). Quant à la vengeance chamanique, il s'agirait d'un certain type de sorts meurtriers pratiqués non par les Baniwa eux-mêmes mais par des chamans non-arawak de Colombie ou du Venezuela auxquels les Baniwa ont parfois recours.

Ce qui est intéressant, c'est que dans cet article, Wright présente les chamans et les prophètes baniwa, les « *wise men* », comme des individus chargés de lutter contre ces diverses formes de mal, qui ne sont pas impliqués eux-mêmes dans des pratiques sorcellaires.

« À la différence d'autres sociétés indigènes d'Amazonie, les chamans Baniwa n'ont pas le double rôle de [chamans et] sorciers ; en fait, bien que les chamans aient le pouvoir de tuer, ils nient catégoriquement [le fait d'] utiliser le poison et affirment que leur principale fonction est de guérir le *manhene*. »⁵⁶⁵ (*idem* : 86).

Il ajoute plus loin à propos de la vengeance chamanique que :

« Ce qui sous-tend la pratique est que les chamans Baniwa eux-mêmes, quoique parfaitement capables d'entreprendre une vengeance, même à longue distance, déclarent qu'ils ne le font pas en raison de la 'peur' des représailles par des sorciers contre leurs familles. » (*idem* : 90).

Ces remarques me semblent discutables pour deux raisons. D'une part, en matière de sorcellerie, la distinction entre le « bon » et le « mauvais » chaman est en grande partie une affaire de point de vue. Descola relève par exemple au sujet des Achuar que :

« Tous les uwishin [chamans achuar] que j'ai rencontrés clament à l'envi qu'ils sont *tsuakratin*, guérisseurs, et non *wawekratin*, ensorceleurs, mais la distinction paraît être plus circonstancielle que technique. [...] De nos jours, le partage entre les bons et les mauvais uwishin s'opère de façon plus pragmatique [que dans un mythe recueilli par Descola] : les chamanes les plus proches, qui vous sont liés par la parenté, sont censés mettre leurs talents au service de la communauté locale et réserver leurs *tunchi* [sorts] pour nuire à des ennemis communs, lesquels chargent en retour leurs propres uwishin de vous

⁵⁶⁵ « In contrast with other indigenous societies of Amazonia, Baniwa shamans do not double as witches; in fact, although shamans do have the power to kill, they adamantly deny that they use poison and affirm that their principal function is to cure *manhene*. »

attaquer. [...] Au sein d'un même groupe de voisinage, toutefois, la moindre tension suffit à jeter la suspicion sur un uwishin pour peu qu'il soit identifié avec l'une des factions en présence [...]. Le fait d'être reconnu comme uwishin dépend d'ailleurs plus des caprices de l'opinion publique que d'un état avéré ou d'une pratique notoire. » (2006 [1993] : 377 et 379).

Il est ainsi tout à fait possible que les chamans « bienfaisants » interrogés par Wright soient considérés à l'extérieur de leur famille ou de leur communauté comme des sorciers.

D'autre part, quand bien même il existerait des pratiques sorcellaires chez les Baniwa, comme par exemple chez les Tzetzal du Chiapas (Mexique)⁵⁶⁶, il est peu probable que des individus admettent ouvertement qu'ils se livrent à cette activité moralement condamnable et susceptible d'entraîner des représailles.

Quoi qu'il en soit, le fait que les informateurs de Wright se défendent de pratiquer la sorcellerie ne me paraît pas suffisant pour avancer que les chamans baniwa se dédient uniquement au bien, par opposition aux chamans d'autres peuples amérindiens.

Lília, l'épouse du pasteur Joãozinho, est convaincue que les *pajés* sont dangereux, et que « presque tous » tuent. Son propre père, baniwa, aurait assumé, entre autres fonctions prestigieuses, celle de *pajé* à deux époques de sa vie⁵⁶⁷. Selon elle, il aurait appris son savoir-faire auprès de son père à lui, un *pajé* capable de « se transformer en jaguar » et qui « tuait encore des gens ». Elle le considère comme un « *pajé* original », c'est-à-dire authentique, car il possédait toutes sortes d'instruments (pierres, maraca, etc.) et prisait du *paricá*. « Mon père a sauvé beaucoup de gens » affirme-t-elle ; mais son pouvoir était à double tranchant. De fait, Lília mentionne qu'enfant, elle ne pouvait lui démontrer de l'affection qu'avec parcimonie car son pouvoir était si fort que des contacts physiques répétés auraient pu la rendre malade. De même, elle relate qu'elle a pâti d'un sort qu'il lui avait jeté. Petite fille, elle était effrontée (« *danada* »), dit-elle, et aurait un jour mangé un ananas auquel son père avait défendu de toucher. Lorsque ce dernier s'en serait aperçu, il aurait proféré une malédiction à l'intention du chapardeur – ignorant de qui il s'agissait – pour « faire pourrir toutes ses dents ». La bouche de Lília se serait alors mise à enfler et ses dents à « pourrir ». Pris de remords, son

⁵⁶⁶ Cf. à ce sujet les travaux d'Hélios Figuerola Pujol, notamment *Les dieux, les paroles et les hommes* (2011 : 253) pour une brève description de rituels de sorcellerie et « Rituels de vie et de mort à Cancun » (2010), film ethnographique qui montre la réalisation de rituels sorcellaires, destinés à tuer les victimes.

⁵⁶⁷ Selon Lília, son père, Pedro Luiz da Silva, aurait été un puissant *pajé*, puis se serait converti à l'évangélisme sous l'influence de Sophie Muller et serait devenu un leader *crente*. Il aurait ensuite repris ses activités chamaniques pendant plusieurs années avant de se repentir dans une Église pentecôtiste et de « redevenir *crente* » juste avant sa mort. Il aurait par ailleurs assumé les fonctions de *capitão* de sa communauté, de commerçant et même « d'anthropologue ». Lília lui attribue ce dernier titre car il aurait collaboré pendant un temps avec l'anthropologue et linguiste vénézuélien Omar González Nández.

père aurait tenté de stopper le sort mais n'y serait parvenu qu'à demi, si bien que Lília aurait perdu une grande partie de ses dents, et qu'elle porte actuellement, à 37 ans, un dentier⁵⁶⁸.

Il semble donc que la figure du *pajé* baniwa ne fasse pas exception au principe d'ambivalence qui caractérise ce spécialiste rituel dans la grande majorité des sociétés amérindiennes.

La dimension potentiellement agressive et néfaste de son activité n'est toutefois pas au cœur des représentations des indiens de São Gabriel sur la *pajelança*. Ceux-ci mettent en avant en premier lieu certaines techniques performantes de cure et de divination, comme nous l'avons vu, mais aussi une sorte d'éthique particulière à l'égard de l'argent.

Le rapport à l'argent comme critère d'évaluation

Adjoints à la figure du *pajé*, les adjectifs « bon » et « mauvais » sont polysémiques. Ils peuvent avoir une acception morale, c'est-à-dire signifier « bienfaisant » et « malfaisant », renvoyer à la qualification du praticien et être alors synonymes de « compétent » et « incompétent », mais ils sont surtout liés à une problématique financière, auquel cas ils ont le sens de « mesuré » et « cupide » ou « abusif ».

Pour Francisco, nous l'avons vu, un *pajé* a beau être qualifié, il n'est pas un bon *pajé* s'il exige une rétribution financière importante ; pour Cláudia, le « vrai *pajé* » ne fait pas payer ses cures, le patient le rétribue comme il veut. Quant à Maria, qui, pour tomber enceinte, a préféré s'adresser à un *pajé* plutôt que de solliciter les services de son oncle *benzedor*, elle disqualifie les *pajés* qui sont motivés par l'appât du gain :

« Il y a [des *pajés*] qui exercent la fonction parce qu'ils ont appris et il y en a d'autres, c'est juste pour prendre l'argent des gens. [...] Ils font payer cher. Je voulais tomber enceinte et je n'y parvenais pas alors j'ai sollicité un *pajé*. Un qui faisait partie des bons *pajés*, qui ne faisait pas payer si cher. [...] C'était un des meilleurs *pajés*. »

Lília, qui décrit son père comme un *pajé* très compétent, mentionne pourtant qu'il faisait parfois le mal. Non parce qu'il pouvait jeter des sorts mais parce qu'il gagnait beaucoup d'argent sur le dos de ses patients. Selon elle, il faisait payer cher, puis si la personne ne guérissait pas, il rétorquait qu'elle avait mangé quelque chose qu'elle n'aurait pas dû et lui demandait encore davantage d'argent.

Cette idée partagée par les citadins indiens qu'un « bon » chaman ne doit pas exiger d'argent et s'en tenir à ce que ses patients acceptent de lui donner en échange de ses prestations, va, a

⁵⁶⁸ Comme de nombreux indiens du Haut Rio Negro, y compris des jeunes d'une vingtaine d'années. Une étude odontologique réalisée en 2008 a montré que les Baniwa présentaient un taux de caries élevé, un phénomène que les professionnels de la santé attribuent à des altérations de régime alimentaire, notamment à l'augmentation de la consommation de produits industrialisés (Carneiro & al., 2008).

priori, à l'encontre de ce que décrit Descola à propos des Achuar, chez qui plus la cure chamanique est coûteuse, plus elle est efficace (2006 [1993] : 381). S'il est admis que le *pajé* est un individu qualifié, qui a fait des sacrifices pour acquérir son savoir-faire, pourquoi la pratique de prix élevés serait-elle rédhitoire ? Il semble que l'exigence d'une somme d'argent importante soit perçue comme une démarche déviante par rapport au système de rétribution indigène « traditionnel », qui reposait sur l'échange⁵⁶⁹. Elle est considérée non comme un gage de qualité mais comme un signe de l'avidité du *pajé*, qui chercherait à tirer un bénéfice de son activité.

Charles Stépanoff, spécialiste du chamanisme sibérien, fait état dans un article de 2004 de l'institutionnalisation du chamanisme touva, qui passe, entre autre, par la monétarisation des services des chamans et l'établissement de tarifs standards. Il note que :

« Auparavant, dans le chamanisme traditionnel, l'ordre de grandeur de la rétribution d'une séance de purification ou de soin n'était pas déterminé précisément. On pouvait donner une écharpe de soie, un mouton, ou un cheval. Le système de rétribution était fondé sur l'échange plutôt que sur l'achat. Déterminer au rouble près la valeur d'une divination, voilà ce qu'a accompli d'essentiel la société *Düngür* au début des années 1990, sous l'impulsion de Kenin-Lopsan, et inspirée par des modèles divers : le bouddhisme, mais aussi les néo-chamanes américains de Michael Harner⁵⁷⁰. Le tarif fixe a donné un ordre de grandeur qui a permis de transformer le rite chamanique en un service introduit dans un système de vente. » (Stépanoff, 2004 : 11).

Dans le Haut Rio Negro, le chamanisme est loin d'atteindre ce degré d'institutionnalisation, mais dans la *pajelança* comme dans d'autres domaines, les transactions monétaires supplantent graduellement l'ancienne économie fondée sur l'échange de prestations. Si l'exigence, par un *pajé*, d'une rémunération financière peut compromettre sa réputation et le faire basculer dans la catégorie des « mauvais *pajés* », c'est parce que sa légitimité est évaluée, de manière plus prononcée que pour les *benzedores*, en fonction de la conformité de son activité aux usages indigènes.

En résumé, le *pajé* tel qu'il est dépeint par des habitants indiens de São Gabriel est caractérisé par son austère et longue formation aux connaissances et aux techniques thérapeutico-rituelles

⁵⁶⁹ Koch-Grünberg, qui parcourt la région de l'Içana eu début du XX^{ème} siècle mentionne que « En guise de paiement pour leurs actes, les *pajés* reçoivent des objets d'usage [courant], un panier, un hamac, etc. Une fois, le traitement d'un enfant malade, à Cururú-cúara, a été payé par un plat de porcelaine. » (2005 [1909] : 186).

⁵⁷⁰ Ancien anthropologue, Michael Harner est le fondateur de la *Foundation for Shamanic Studies* (FSS), un organisme californien qui a vocation à préserver les chamanismes autochtones tout en promouvant le « *core-shamanism* », une sorte de synthèse de différentes traditions chamaniques s'adressant à un public occidental. Cf. *infra*.

indigènes, la maîtrise de l'inhalation du *paricá* et de l'extraction d'agents pathogènes par succion, une potentielle capacité à nuire à autrui qui est proportionnelle à sa qualification, et la non-exigence de rémunération pécuniaire ou, tout au moins, la pratique de tarifs très abordables. Progressivement armée de ces critères pour identifier les « vrais » et « bons » *pajés*, j'ai, tout au long de mon enquête, cherché des praticiens susceptibles de correspondre à ce profil. J'ai alors été confrontée à des discours qui présentaient invariablement le *pajé* comme une figure éloignée. Les *pajés* évoqués par mes interlocuteurs étaient toujours « ailleurs », et surtout pas en ville.

L'éloignement des pajés

Dans son article « *Pontos de vista sobre a floresta amazônica : xamanismo e tradução* », Manuela Carneiro da Cunha signale, en s'appuyant sur les travaux de Peter Gow (1996), un transfert, dans l'ouest amazonien, de la source des pouvoirs chamaniques vers l'aval, et donc vers les villes (1998 : 11). Ce déplacement découlerait d'un mode de représentation généré par l'*aviamento*, qu'elle décrit comme une sorte de réseau fractal dans lequel chaque individu reproduit sur son segment de fleuve le fonctionnement qui régit l'ensemble du système (la domination économique par l'endettement) ; et ce, des villes du cours principal de l'Amazone (Manaus et Belém) où sont installés les grands patrons du caoutchouc⁵⁷¹, aux affluents où résident les « sous-patrons », puis aux affluents de ces affluents, jusqu'en amont des *igarapés* où les *seringueiros* collectent le latex (*idem* : 10-11). Ce système dans lequel le sujet positionné en aval a toujours un point de vue plus large sur la structure globale et un pouvoir plus important que celui situé en amont, aurait influencé les représentations sur les chamans. C'est ainsi que les *pajés* des villes jouiraient d'un prestige supérieur à ceux de leurs confrères officiant sur les hauts cours des fleuves, dans les régions rurales.

Je n'ai rien observé de tel à São Gabriel où les « bons » *pajés* sont au contraire associés, en accord avec les représentations sur le caractère indigène de leur activité, à l'amont et aux zones rurales reculées. En témoigne la suite de l'entretien avec Maria, qui relatait son expérience auprès d'« un des meilleurs *pajés* », qu'elle a consulté pour tomber enceinte :

« **Maria** : C'était un des meilleurs *pajés*. C'est pour cela qu'il est venu faire un travail pour moi [à São Gabriel]. Je crois qu'il habite à Iauaretê. [...] Il a fait un travail pour moi, il jette de l'eau sur les gens, il y a tout un rituel aussi... [...] Je crois qu'il est Wanano. [...] Il y a cette question de faire du mal aux gens et il a dit que c'est ce qu'on m'avait fait. Un mois après qu'il a fait son travail pour moi, je suis tombée enceinte.
[...]

⁵⁷¹ L'extrémité de la chaîne se situant néanmoins à Liverpool, où sont établis les négociants anglais.

Élise : Qui exerce ici en ville en tant que *pajé* ?

Maria : [Maria consulte son oncle avant de répondre :] Tu veux dire [quelqu'un] de bon, qui a vraiment appris ? Il [Moisés] dit qu'il n'y en a pas. [...] Un *pajé* à proprement parler, c'est difficile.

Il n'y aurait pas, pour Maria et Moisés, de « vrais *pajés* » en ville, et celui auquel Maria a fait appel vient non seulement d'une localité très en amont de São Gabriel mais il appartient aussi à une autre ethnie que la sienne. À la distance géographique s'ajoute ainsi la distance symbolique de l'altérité, qui apparaît également dans les discours des Baniwa. Wright relève en effet que chez les Baniwa, les *pajés* Guahibo, Puinave et Piaroa⁵⁷² sont réputés très puissants et particulièrement redoutables (2004b, 2013 : 89).

Lília fournit une illustration de cette observation : elle tient son père pour un grand *pajé* mais juge qu'au Venezuela (donc en amont par rapport à São Gabriel ou à l'Içana), les *pajés* sont plus nombreux et plus dangereux car ils auraient davantage conservé un mode de vie traditionnel : « ils sont vraiment indiens », dit-elle. De la même manière, Luiz, leader d'Itacoatiara-Mirim, assure que le meilleur *pajé* qu'il connaît habite au Venezuela. Il l'estime compétent car il ne ferait pas payer ses services et saurait résoudre toutes sortes de problèmes en utilisant des techniques traditionnelles, notamment l'absorption de *caapi*. Par contraste, les individus qui se prétendent *pajés* à São Gabriel et aux alentours ne seraient, pour Luiz, que des « *macumbeiros* » ou des « *feiticeiros* ». Les *pajés* de la zone urbaine et de l'aval sont en effet soupçonnés d'utiliser des techniques « importées », issues de la macumba ou d'autres types de cultes telles celles du *benzedor* Moisés. Ils sont alors considérés tantôt comme malveillants, tantôt comme moins efficaces ou comme des charlatans.

Les représentations sur la *pajelança* semblent elles aussi être marquées par les dichotomies amont/aval, et monde rural/ville, mais n'ayant pu recueillir le point de vue d'habitants de zones reculées à ce sujet, je me garderai de l'affirmer catégoriquement. Il se pourrait en effet que les indiens du Venezuela par exemple, jugent réciproquement que les meilleurs *pajés* se trouvent du côté brésilien, en aval du Rio Negro et, pourquoi pas, à São Gabriel, c'est-à-dire en ville.

C'est ce que qu'indique Michael Taussig au sujet des indiens colombiens :

« Comme le commente mon bon ami Orfir, hilare, où que l'on aille, les grands 'sorciers' [*brujos*] se trouvent ailleurs. Dans notre ville de Puerto Tejada on dit que les 'sorciers' du Chocó sont surprenants. Si vous allez au Chocó, là-bas ils diront que les grands sorciers se trouvent à Puerto Tejada. Et ainsi de suite... » (Taussig, 1993 : 179, *apud* Erthal, 1998 : 114).

⁵⁷² Peuples indigènes du Venezuela.

L'effet d'éloignement qui imprègne les discours sur la *pajelança* n'est pas seulement spatial et symbolique, il est aussi temporel. Figueiredo mentionne que parmi les Baré, « les personnes de la région du Iábi ont coutume de dire qu'il n'y a plus de 'vrais *pajés*' proches d'elles » (2009 : 106). C'est une tendance générale observable dans le Haut Rio Negro⁵⁷³ mais aussi dans d'autres parties du monde, comme l'illustre un commentaire de Stépanoff concernant la République de Touva. Dans cette région sibérienne, le chamanisme a connu depuis les années 1990 un processus d'institutionnalisation à travers la création de « sociétés » chamaniques proposant des services standardisés et tarifés. Dans ce contexte, les nouveaux systèmes de légitimation des chamans sont critiqués par les Touvas, et plus particulièrement par une catégorie d'érudits locaux formés en sciences sociales, pour qui les « vrais chamans » sont nécessairement des individus qui vivent très loin et appartiennent au passé :

« Les ethnologues touvas, quelquefois plus touvas qu'ethnologues, semblent tenir sans exception pour valable la distinction entre 'vrai' et 'faux' chamane. On peut résumer leur représentation du vrai chamane en disant qu'il vit très reculé dans un campement de nomades (par exemple en Mongolie), qu'il respecte scrupuleusement les règles rituelles comme celle de la combustion du genévrier, qu'il n'a subi aucune influence du bouddhisme, qu'il possède des dons d'extralucidité, et que de lui émane un puissant prestige immédiatement reconnaissable. Enfin, dernière et regrettable caractéristique, il est mort ou sur le point de mourir. » (Stépanoff, 2004 : 19-20)

Cette conception d'une décadence des chamans dans les régions arctiques et en Asie centrale était déjà attestée par Eliade (1983 [1951] : 70) au milieu du XX^{ème} siècle, comme si elle n'était pas circonstancielle mais inhérente aux représentations sur le chamanisme.

Chez les Baniwa de São Gabriel, les *pajés* sont aussi, sans surprise, presque systématiquement associés au passé. Le cas de Lília est intéressant à cet égard car on note une sorte de gradation dans ses propos sur les *pajés* de sa famille : son grand-père, redoutable *pajé*-jaguar, culminait au sommet de la hiérarchie chamanique ; son père était un *pajé* reconnu mais plus ordinaire, dont la réputation semble un peu ternie par son inclination pour l'argent ; aujourd'hui tous deux sont morts et aucun membre de la famille n'a pris la relève.

Si certains Baniwa évangéliques admettent avoir déjà consulté un *pajé*, ils situent généralement ce moment dans un contexte qui n'a plus cours, bien dissocié du présent par des événements tels que l'affermissement de l'engagement évangélique, mais aussi la disparition du praticien consulté, décédé ou parti dans une région lointaine. Armindo, un Baniwa

⁵⁷³ En 1900, l'explorateur italien Stradelli rencontre un vieux *pajé* qui clame déjà que « aujourd'hui, il n'y a plus de *payés*, nous sommes tous des guérisseurs » (Brüzzi, *apud* Hugh-Jones, 1996 : 70).

évangélique de 39 ans qui réside à São Gabriel, assure ainsi qu'il a fait appel à un *pajé* baniwa dans les années 1990.

« À cette époque, j'ai attrapé je ne sais quoi, on ne savait pas ce que c'était, j'ai cherché un *pajé*. [...] Je n'ai pas cherché de remède, j'ai tout de suite cherché un *pajé*. Il était baniwa, c'était feu Mário, du fleuve Iauari, je crois que c'est dans le Uaupés. [...] Il m'a guéri. »

L'homme apparaît doublement hors d'atteinte : il habitait au bord du Iauari, un petit affluent du Uaupés difficilement accessible et il est, de surcroît, décédé.

Pour Braulina, les *pajés* baniwa appartiennent à une ère révolue, ce qui justifierait le fait de se tourner vers le dieu chrétien en cas de problème sérieux :

« **Élise** : Mais s'il t'arrivait une chose grave, tu connaîtrais un *pajé* [qui pourrait t'aider] ?

Braulina : Aujourd'hui, pour nous, c'est difficile. Il n'y en a plus. C'est pour cela qu'aujourd'hui mon père [Fernando] nous enseigne qu'il faut demander la protection de Dieu lui-même. Parce que tu ne sais plus à qui avoir recours aujourd'hui. Par exemple, si mon père tombe malade, il n'y a personne qui sait s'occuper de lui. »

C'est ainsi que pour certains Baniwa évangéliques de São Gabriel, la *pajelança* ne figure pas au rang des pratiques à combattre, comme ce fut le cas à l'époque de Sophie Muller. Reléguée à des contextes spatio-temporels hors de portée⁵⁷⁴, elle est simplement présentée comme obsolète.

Les discours des habitants indiens de la ville sur la *pajelança* sont ainsi marqués par une mise à distance de la figure du *pajé* à la fois géographique (éloignement vers l'amont, la zone rurale), symbolique (un *pajé* extérieur au groupe est souvent considéré plus puissant) et temporelle (les *pajés* sont fréquemment associés aux générations antérieures).

Dans ces circonstances, trouver un individu à São Gabriel qui soit unanimement reconnu comme un « vrai *pajé* », a fortiori un *pajé* baniwa, relevait de la gageure. L'occasion s'est pourtant présentée lorsque Mandu et ses enfants ont quitté le village de Uaupuí Cachoeira pour s'installer en ville de manière relativement durable en 2011. Dans sa région d'origine, Mandu est tenu pour un « vrai *pajé* », une réputation qui s'étend jusqu'au Venezuela (Wright, 2013 : 25, 32, 138). Parmi mes enquêtés de São Gabriel, il est le seul Baniwa dont le statut de

⁵⁷⁴ Ce phénomène est également attesté en Basse Amazonie par Vaz Filho, à propos des habitants du Bas Tapajós, actuellement engagés dans un mouvement de reconstruction de leur « identité » indigène (2010 : 171).

« vrai *pajé* » fasse consensus⁵⁷⁵. Certaines réserves sont parfois émises sur son éthique financière mais globalement, il est admis qu'il possède toutes les qualités d'un grand chaman. Constatant que son séjour prolongé dans le centre urbain n'altérerait pas cette réputation exceptionnelle, il m'a paru être l'acteur le mieux placé pour dresser un état des lieux de la *pajelança* baniwa et de ses éventuelles ramifications en ville.

Dans un premier temps, je retracerai succinctement le parcours de cet homme à partir d'un récit autobiographique recueilli par Wright, avant d'évoquer les circonstances de sa migration à São Gabriel. Nous verrons également, à travers l'étude d'extraits d'entretien, comment Mandu se positionne face aux autres *pajés* et en quoi consiste son activité aujourd'hui.

Dans un second temps, je m'intéresserai à deux initiatives originales de maintien de la *pajelança* baniwa dans lesquelles Mandu et les membres de sa famille se sont engagés.

La première a consisté pour Mandu à exercer la fonction de *pajé* à l'hôpital militaire de São Gabriel en 2006. Cette expérience hors du commun, dont les gradés en charge de l'hôpital cinq ans plus tard n'ont accepté de me parler qu'avec beaucoup de réticences, s'est soldée par la « démission » du *pajé* baniwa au bout de quelques mois. À travers l'étude des interprétations de ce projet par des professionnels de la santé blancs et par Mandu, je ferai apparaître les malentendus et les différends à l'origine de cet échec.

La deuxième initiative s'inscrit dans le cadre des projets de revitalisation culturelle qui se sont multipliés depuis le début du XXI^{ème} siècle. Parmi les Baniwa, plusieurs communautés se sont mobilisées pour préserver ou valoriser certains aspects culturels propres à leur peuple avec l'aide de différents acteurs et institutions, notamment des ONG comme l'ISA. À Uaupuí Cachoeira, Mandu et sa famille ont décidé dans les années 2000 de créer une École de Chamanisme afin de valoriser et de transmettre aux jeunes générations les connaissances et le savoir-faire des derniers *pajés* baniwa. Nous nous pencherons tout d'abord sur les conditions d'élaboration de ce projet qui a vu le jour à Uaupuí grâce au soutien de plusieurs acteurs extérieurs. Je montrerai qu'au-delà de la préservation du chamanisme baniwa, cette entreprise a été motivée par des enjeux d'ordre politique et économique. La migration de Mandu et de sa famille à São Gabriel ayant compromis la continuité du projet, nous verrons pour finir quelles sont les perspectives actuelles pour le *pajé* et ses enfants en matière de revalorisation du patrimoine chamanique baniwa.

⁵⁷⁵ Bien entendu, celui ne lui vaut pas la bienveillance de tous, mais personne ne lui dénie ce statut.

Mandu et sa famille : les irréductibles Hohodene

Mandu, trajectoire d'un « vrai pajé »

La biographie de Mandu reconstituée ici s'appuie sur un récit autobiographique plus exhaustif présenté par Wright dans son dernier ouvrage en anglais (2013 : 34-52). Ce récit a initialement été recueilli en baniwa puis traduit en portugais par Ercília, la fille de Mandu.

Manuel da Silva, dit Mandu, est né aux environs de 1920 d'un père baniwa et d'une mère wanano à Uaupuí Cachoeira, sur l'Aiari. Il relate qu'à cette époque, les habitants du village ne portaient pas de vêtements mais des cache-sexe et des pagnes, se peignaient le corps de rouge et de noir et vivaient tous ensemble dans une vaste *maloca*. La communauté semble alors prospère car ses membres organisent régulièrement des fêtes de danse et de boisson (*podáli*) auxquelles participent des Wanano, des Cubeo et des Desana. Mandu, qui grandit dans la *maloca* avec ses frères, se remémore son enfance comme une période « pleine de bons moments et de bonheur » (Wright, 2013 : 35). À 12 ans, il prend part, avec une vingtaine d'autres adolescents de 12 à 17 ans, à la cérémonie d'initiation masculine Kowai organisée par son père et son oncle. Durant ce rituel incontournable, les jeunes garçons reçoivent des conseils de leurs aînés et les flûtes sacrées leur sont montrées pour la première fois.

Issu d'une famille où il y aurait toujours eu des chamans, Mandu aspire dès sa jeunesse à embrasser cette fonction. Néanmoins, son grand-père, *pajé* renommé et respecté, meurt précocement sans avoir eu le temps de transmettre son savoir à ses petit-enfants. Accompagné de ses parents, Mandu se rend alors chez Guilherme Garcia, dit Kudui, un puissant *pajé* qui vit dans un *sítio* reculé, dans la forêt⁵⁷⁶. Avec treize autres apprentis, il débute sa formation auprès de cet homme. Durant plusieurs mois, il se plie aux rudes contraintes imposées par le *pajé* (réclusion, abstinence, restrictions alimentaires) et franchit avec succès les différentes étapes de l'apprentissage chamanique. Guilherme lui enseigne des techniques thérapeutiques, l'initie à l'usage du *paricá*, et guide ses voyages dans le monde des esprits.

Au terme de cette formation initiale, en 1936, il retourne à Uaupuí. Considérant que son apprentissage est incomplet, il demande à son père de le mener auprès d'un autre *pajé*. En 1938, à l'âge de 19 ans environ, il entreprend un voyage au Venezuela avec sa famille pour rencontrer un prestigieux chaman baniwa, Alexandre. En 1939, il débute, en compagnie de six autres élèves, une nouvelle formation auprès de cet homme qui, épaulé par un collègue piaroa, lui enseigne l'origine des maladies. Grâce au chaman piaroa, Mandu apprend des techniques

⁵⁷⁶ Celui qui, selon Wright (1999 : 199), a contenu l'avancée de l'évangélisme dans le Haut Aiari (cf. chapitre 3).

d'agression chamanique permettant de se défendre contre les ennemis, un savoir réservé aux *pajés* confirmés. Comme la formation dispensée par Guilherme, celle des deux *pajés* du Venezuela se clôture par une séance de pêche au cours de laquelle les maîtres déterminent quelle seront les spécialisations de leurs élèves en fonction des poissons qu'ils attrapent. Mandu en pêche quatre différents et Alexandre lui annonce qu'il deviendra un excellent guérisseur car chacun d'entre eux représente un type de maladie. Il lui prédit également qu'il aura beaucoup de travail et sauvera de nombreuses vies en tant que *pajé* (*idem* : 46). Une fête de boisson réunissant les deux *pajés*, les élèves et leurs familles est organisée pour célébrer la fin de la formation. Alexandre et le chaman piaroa recommandent aux jeunes *pajés* de continuer à respecter les règles ascétiques observées pendant leur apprentissage durant dix ans.

En 1940, Mandu repart s'installer à Uaupuí où il commence à recevoir des patients. À la mort de sa mère, en 1949, il décide de se marier bien que la période d'abstinence préconisée par les *pajés* vénézuéliens ne soit pas tout à fait achevée. Il déclare qu'il est alors contraint de prendre une épouse car il n'y a pas d'autre femme dans sa famille pour préparer la nourriture des hommes.

Il réalise ensuite plusieurs voyages pour travailler à la récolte du latex en Colombie et envisage de s'établir dans ce pays. Sa femme, Flora, une Baniwa du clan Walipere-Dakenai, le convainc de rester dans son village natal mais il continue à effectuer des déplacements fréquents, notamment au Venezuela, où il rend visite à la famille du *pajé* Alexandre, décédé entre temps.

En 1972, l'un de ses oncles, qui assumait le rôle de chef de Uaupuí, lui cède sa place en raison de son âge avancé. Au cours des années suivantes, des missionnaires salésiens itinérants implantent dans le village une petite école. Bien accueillis par la population locale, ils sont considérés par Mandu comme « les premiers éducateurs à avoir aidé les gens de Uaupuí » (*idem* : 50). Des familles de l'amont commencent à envoyer leurs enfants à l'école, et certaines construisent une maison à Uaupuí pour y vivre durant l'année scolaire, si bien que la communauté, initialement composée de sept familles, s'agrandit. Elle devient selon Wright un centre social, économique et politique de l'Aiari tout en demeurant un centre de savoir chamanique grâce à plusieurs *pajés* et hommes âgés qui ont su préserver leurs « traditions » contre les attaques et la répression des évangéliques (*idem* : 110). Cette période correspond également à la première enquête de terrain de l'anthropologue américain, qui arrive dans le village en 1976.

Lorsqu'en 1977, les militaires entreprennent de construire des pistes d'atterrissage dans la région, dont une à Uaupuí, Mandu noue des liens avec eux et devient leur guide.

Le *pajé*, qui assume le rôle de *capitão* de sa communauté de 1972 à 1984, est alors, selon Wright, un leader charismatique :

« Durant de nombreuses années, il a été un orateur exceptionnel et un intermédiaire avec les blancs. Les habitants du village suivaient ses instructions pour effectuer le travail communautaire car il parlait toujours avec assurance et clairvoyance. Couplé à ses pouvoirs chamaniques, qui le rangeaient parmi les 'vrais pajés' de l'Aiary, Mandu avait un prestige inégalé, ce qui explique en grande partie le statut de centre politique et religieux de l'Aiary dont Uaupuí a joui pendant de nombreuses années. » (*idem* : 117-118).

En apparence faste, cette période de la vie de Mandu est pourtant marquée par la disparition de plusieurs proches du *pajé*, dont les décès sont attribués à des actes de sorcellerie. Wright consacre un chapitre de son ouvrage à démêler les fils de cette crise sorcellaire, qui s'enracine dans des conflits antérieurs entre le clan Hohodene de Uaupuí et ses affins Walipere-Dakenai (*idem* : 105-144). L'anthropologue montre que les tensions se cristallisent autour d'un cousin parallèle de Mandu dénommé Emí. De par son statut familial⁵⁷⁷, Emí était destiné à succéder au chef de Uaupuí. Les habitants du village considéraient toutefois qu'il ne participait pas aux travaux communautaires et se seraient plaints de son attitude égoïste aux missionnaires catholiques. Ces derniers seraient alors intervenus dans le conflit en destituant Emí de ses fonctions au profit de Mandu. Suite à cet épisode et à d'autres litiges, Emí a été accusé d'avoir empoisonné plusieurs habitants du village pour son compte ou pour celui d'autres ennemis de la famille du *pajé*.

Selon Wright, les crises de sorcellerie qui ont éclaté à partir des années 1970 seraient aussi liées à la prospérité du village, qui suscitait la jalousie d'individus de l'entourage de la famille de Mandu, notamment des affins (*id.* : 110).

En 1985, las d'assumer ses responsabilités de *capitão*, Mandu lègue son poste à l'un de ses frères. Quatre ans après, il se rend au Venezuela, vraisemblablement pour solliciter l'aide de *pajés* « Wanhíwa », c'est-à-dire Guahibo⁵⁷⁸, afin de venger la mort d'un de ses fils décédé peu de temps auparavant à l'âge de 22 ans (*id.* : 119). L'entreprise échoue car les Wanhíwa ne parviennent pas à tuer le coupable présumé, Emí, qui mourra seulement dix ans plus tard

⁵⁷⁷ Selon Wright, Emí aurait dû hériter du poste de *capitão* en vertu du droit de succession traditionnel, car il était le premier fils du plus vieux des frères toujours en vie de la précédente génération (2013 : 112).

⁵⁷⁸ Le terme Wanhíwa est un synonyme de Guahibo, un peuple indigène de Colombie et du Venezuela (Wright, 1996 : 217).

d'une maladie de l'estomac⁵⁷⁹. Lors de son voyage au Venezuela, Mandu rencontre un anthropologue et linguiste, Omar González Nãñez, avec qui il tourne un reportage intitulé « *Las advertancias de Mandu* »⁵⁸⁰ (*ibid.*).

En 1990, le *pajé* tombe gravement malade et se rend à São Gabriel pour y suivre un traitement. Il y acquiert un terrain et y construit une maison en 1996, dans le quartier Padre Cícero, au bord du Rio Negro, tout en conservant une habitation à Uaupuí. Au début des années 2000, à nouveau souffrant, il est envoyé dans un hôpital de Manaus, où il subit deux chirurgies. Ayant recouvré la santé en 2006, il reprend son activité de *pajé* et travaille quelques mois à l'hôpital de São Gabriel.

Au terme de cette biographie présentée par Wright, Ercília ajoute quelques éléments sur la situation de son père en 2009 (*idem* : 51). Elle signale qu'il est alors âgé de 89 ans, qu'il a eu avec sa femme onze enfants, parmi lesquels quatre sont décédés. Le couple a également trente-trois petits-enfants et seize arrière-petits-enfants.

Alliances, drames et discorde : de la maloca à une maison cossue de la ville

La trajectoire de Mandu est exceptionnelle à plusieurs titres. La longévité du *pajé* fait de lui l'un des derniers témoins de la vie dans les *malocas* et d'une époque où les contacts avec les blancs sont encore sporadiques. On note qu'avant même que l'arrivée de Sophie Muller ne scelle la divergence de parcours socioreligieux entre les Baniwa de l'Içana et ceux de l'Aiari, la famille de Mandu semble cultiver des rapports plus étroits avec certains peuples indigènes du Uaupés qu'avec ses voisins de l'Içana. Localisé sur le haut cours de l'Aiari, Uaupuí Cachoeira est en effet plus proche géographiquement de certaines communautés du Uaupés, accessibles par des sentiers forestiers ou « *varadouros* » que de celles l'Içana⁵⁸¹. La famille entretient également des liens avec des indiens du Venezuela, notamment des Guahibo et des Piaroa, dont les compétences en matières d'agression chamanique suscitent encore aujourd'hui la fascination de Mandu et de son fils, comme le montre cet extrait d'entretien :

« **Alberto** : Au Venezuela, il y a des *pajés* qui sont...

Mandu : leur nom est Wanhíwa, il y a des Piaroa là-bas.

Alberto : oui, un autre groupe. [...] Eux ils sont bons.

⁵⁷⁹ Wright note que sa mort n'a pas fait l'objet d'une interprétation en termes d'empoisonnement ou de sorcellerie (2013 : 116).

⁵⁸⁰ « Les avertissements de Mandu ». Le film est réalisé alors que Mandu se trouve à Maroa, une localité colombienne. Le *pajé* y profère des avertissements sur les conséquences potentiellement désastreuses de l'usage des savoirs chamaniques indigènes par les « *criollos* », c'est-à-dire les métis (Wright, 2013 : 132-133).

⁵⁸¹ C'est d'ailleurs le chemin qu'a emprunté Wright lors de son premier séjour dans l'Aiari. Il s'est rendu dans un premier temps à Iauaretê sur le Uaupés, puis a remonté ce fleuve en canot avant de rallier Uaupuí par voie terrestre (la traversée de l'interfluve prenant 8 heures), en compagnie de deux guides Wanano (Wright, 1996 : 41).

Mandu : Vraiments bons.

Alberto : Ce sont de vrais *pajés*.

Mandu : Les Wanhíwa et les Piaroa ne soignent pas les maladies, eux ils présentent le *paricá*, ils tuent, ils mangent des gens. Ils tuent les gens, ils sont très dangereux. Oui, mais autrefois. Autrefois, je connaissais tout là-bas au Venezuela, je prisais du *paricá* avec eux, j'allais par là-bas, je connais tout du *paricá*. Eux ils boivent juste du *caapi*. Ils ont un autre *paricá* qui s'appelle *nyúmpa*⁵⁸², je l'ai utilisé avec ces Guahibo.

[...]

Alberto : Les Piaroa ce sont les pourchasseurs [*perseguidores*]. Ils pourchassent une personne et après ils la tuent. [...] Mais pas n'importe quelle personne, autrefois, n'est-ce pas. Si le parent d'une personne meurt, alors on apporte les affaires du défunt au Piaroa, le Piaroa voit, 'c'est bon', alors le père ou la mère du défunt lui disent de tuer, de voir, [de révéler] pourquoi leur fils a été tué, quelle personne l'a tué. [...]

Alberto : Alors il voit

Mandu : Alors il tue

Élise : Il tue avec du poison ?

Alberto : Non ! Il tue avec le tonnerre [...] ou [l'individu visé] tombe dans l'eau, ou une branche lui tombe dessus, ou il se noie dans le fleuve [*alaga*].

Si Mandu n'est pas le seul Baniwa à entreprendre une formation de *pajé* à la fin des années 1930, il se distingue clairement des autres apprentis de sa génération. Grâce à ses antécédents familiaux, sa vocation précoce et sa persévérance dans la quête de savoir chamanique⁵⁸³, il acquiert une somme considérable de connaissances qui lui permettent de cumuler, à l'âge adulte, les fonctions rituelles et cérémonielles les plus importantes (« chaman-jaguar », « maître de chants » et même « prophète »). En outre, Mandu est aujourd'hui l'un des rares – sinon le seul – *pajé* encore en vie parmi les hommes de sa génération qui s'étaient formés en même temps que lui.

Le récit présenté par Wright comporte peu de détails sur les activités du *pajé* durant les années 1940 et 1950 qui semblent correspondre à une période d'allées et venues entre le Brésil, la Colombie et le Venezuela. Nulle mention de Sophie Muller n'y est faite, alors que c'est précisément entre 1948 et 1953 qu'elle œuvre à l'évangélisation des Baniwa. Ercília m'a indiqué qu'elle était passée dans l'Aiari et s'était heurtée au refus de son père et des autres *pajés* ou spécialistes rituels encore en activité d'abandonner leur pratique et de jeter leurs instruments. La fille du chaman a cependant ajouté que la présence de la missionnaire était

⁵⁸² Le « *nyúmpa* » ou « *niopo* » est un type de *paricá* utilisé par les Guahibo du fleuve Vichada au Venezuela (Wright, 2005a : 166).

⁵⁸³ Cette persévérance est particulièrement manifeste dans la partie de son récit où il se met en quête d'un second « maître » pour approfondir sa formation. Il relate un voyage fastidieux au Venezuela, à la rame, pour atteindre le lieu de résidence présumé d'Alexandre. Il s'avère alors que le *pajé* n'y habite plus mais Mandu ne se décourage pas : « Nous avons donc dû repartir à sa recherche. Si tu ne cherches pas, tu ne trouves pas ce que tu veux. Lorsque je pars en quête de quelque chose, je cherche jusqu'à ce que je trouve. » (Wright, 2013 : 42-43).

tolérée dans la mesure où elle ne s'attardait pas dans le village et réalisait un travail d'alphabétisation.

Ainsi, tandis que sur l'Içana, les Baniwa adoptent massivement la foi évangélique, le Haut Aiari devient le bastion de la *pajelança* et des cérémonies « traditionnelles » (rites d'initiation et *podáli*). Quelles sont alors les raisons qui motivent les Hohodene à accepter la présence des missionnaires salésiens qui, face au mouvement déclenché par Sophie Muller tentent de reconquérir de l'influence dans la région ? Mandu déclare que son oncle, qui l'a précédé à la tête de Uaupuí, aurait noué une alliance avec un prêtre catholique, le Père José Schneider, car celui-ci était « travailleur » et pourvoyait la communauté en matériaux de construction pour bâtir de nouvelles maisons (Wright, 2013 : 110). Malgré leur ingérence dans les affaires de la communauté, les missionnaires qui arrivent ensuite au début des années 1970 sont bien reçus par les habitants de Uaupuí du fait de leur projet éducatif. Ercília, qui a étudié avec eux, juge qu'ils ont joué un rôle très important en initiant les membres de sa génération au portugais. Elle est particulièrement reconnaissante envers une sœur salésienne brésilienne qui grâce à ses qualités pédagogiques, est parvenue à lui transmettre les rudiments de cette langue :

« Mon éducation a alors commencé. À l'époque, je ne savais rien de rien, même pas dire 'bonjour', je ne comprenais rien au portugais ! En [19]73, 74, 75, j'ai commencé à m'alphabétiser. La première institutrice, c'était Conceição, [elle a dû] alphabétiser à partir de zéro ! La seconde, c'était Carmen et la troisième, Teresinha. [...] C'est alors que j'ai commencé à apprendre. Elle nous enseignait beaucoup, parce que les deux autres ne parvenaient pas à transmettre [leur savoir], tu sais, on n'apprenait pas [...], alors qu'elle, elle était vraiment bonne pour enseigner. [Teresinha] est resté longtemps avec nous, de 75 à 78 je crois [...]. Tous ont appris avec elle. Elle a réussi à faire changer les gens, à leur apprendre à lire, à écrire. »

Comme nous pouvons le voir, la dimension éducative de l'action des missionnaires, qu'ils soient évangéliques ou catholiques a toujours été hautement valorisée par les Baniwa. Mais le succès des salésiens à Uaupuí, qui ont réussi là où Sophie Muller avait échoué, est en grande partie dû à leur attitude tolérante à l'égard des pratiques festives et rituelles natives. D'après Ercília, si les salésiens n'étaient pas favorables aux pratiques chamaniques, ils ne cherchaient pas à tout prix à les éradiquer. Le Père José Schneider aurait assuré aux habitants du village qu'il n'était pas nécessaire de se défaire de leurs instruments de *pajelança* et la Sœur Teresa, particulièrement accommodante, aurait même sollicité ponctuellement des *benzimentos* :

« **Ercília** : Personne ne parlait [de *pajelança*] parce que les religieux n'aimaient pas beaucoup cela. [...] Mais [les habitants de Uaupuí] la pratiquaient en cachette. [Les salésiens] n'aimaient pas ça, mais la Sœur Teresa, elle, appréciait et respectait cela. À cette époque il y avait un *pajé* très fameux, Guilherme – dont le

fil, José, est décédé l'année dernière – et elle aimait discuter avec lui. Lorsqu'elle sentait quelque chose [une indisposition], elle lui demandait un *benzimento*, elle n'était pas contre. »

Durant son « mandat » de *capitão*, Mandu noue ainsi des liens cordiaux avec les blancs qui séjournent dans la région (les salésiens mais aussi les militaires et Robin Wright). Les missionnaires catholiques, qui déclenchent l'essor de la communauté en ouvrant une école, contribuent à asseoir le pouvoir du *pajé* en le soutenant contre son concurrent à la tête du village. De leur côté, les militaires lui offrent une situation économique avantageuse en le payant pour défricher puis entretenir la piste d'atterrissage du village.

La prospérité dont jouit alors le village est néanmoins assombrie par des conflits larvés entre le noyau communautaire composé de la famille de Mandu et de ses alliés, et des individus qui gravitent à sa marge, prétendument envieux de la réussite des Hohodene. Les décès de plusieurs habitants du village – dont pas moins de sept proches de Mandu au cours des années 1970 (Wright, 2013 : 112) – attisent le climat de suspicion entre les uns et les autres.

Dans le travail de Wright, ces tensions complexes sont décrites à partir de la perspective de la famille de Mandu, qui se conçoit comme victime de plusieurs ennemis, dont Emí et de supposés comparses Walipere-dakenai. Pour d'autres acteurs régionaux, au contraire, la famille de Mandu serait elle-même responsable des conflits récurrents dont souffre la communauté. Au cours de mon enquête de terrain, deux membres de l'ISA m'ont vivement mise en garde contre les Hohodene de Uaupuí, arguant qu'ils cultivaient les querelles aussi bien avec les autres Baniwa qu'avec les blancs, à qui ils s'efforçaient d'extorquer de l'argent en usant de chantage. Les Baniwa de l'Içana avec qui j'ai eu l'occasion d'aborder le sujet affirmaient que les Hohodene créaient perpétuellement des brouilles en répandant des commérages, à tel point qu'ils auraient été surnommés dans la région « la famille Discorde »⁵⁸⁴.

Au début des années 2010, malgré la mort d'Emí en 1999 et le départ des autres agresseurs présumés de la famille du *pajé*, cette situation conflictuelle, loin d'être apaisée, a pris un nouveau tour dramatique qui a abouti au déménagement du *pajé* et de ses enfants à São Gabriel. Un autre des fils de Mandu, prénommé Silvestre, est décédé à l'âge de 36 ans d'un mal foudroyant. Ses proches en ont conclu qu'il avait été empoisonné par un membre de la communauté et ont quitté Uaupuí après avoir détruit leurs habitations⁵⁸⁵. Ils ont décidé de passer au moins une année à São Gabriel pour faire le deuil du défunt et échapper à de

⁵⁸⁴ « *A família Briga* ».

⁵⁸⁵ L'abandon ou la destruction des habitations après un décès est une coutume qui a longtemps été répandue chez la plupart des groupes amérindiens des basses terres de l'Amérique du Sud (Métraux, 2013 : 371).

nouveaux empoisonnements. Or lorsque je les ai rencontrés, ils se disaient à nouveau persécutés par le coupable présumé de la mort de Silvestre :

« **Élise** : As-tu encore une maison là-bas [à Uaupuí] ?

Ercília : Je l'ai fait détruire, mais ça, on peut la refaire.

Élise : Tu t'entends encore bien avec les personnes de là-bas ?

Ercília : Pas très bien, tu sais, après ce qui s'est passé, car c'est une personne de là-bas qui a donné du poison à mon frère. [L'empoisonneur] est venu ici en ville, il nous poursuit justement pour nous empoisonner à nouveau. C'est ce que les gens disent. [Alberto] a dit que c'est lui qui a mis [le poison], alors je me suis mis dans la tête qu'il s'agissait de poison. [...]

Élise : Mais pourquoi [l'empoisonneur présumé] aurait-il fait cela ?

Ercília : Parce qu'il est furieux contre [Alberto], par jalousie, parce qu'il ne possède rien, il est paresseux, il ne travaille pas, tu sais, il n'a même pas de *roça*. Il passe son temps à voler [*anda roubando*], sa femme passe son temps à voler pour pouvoir manger. Même sa maison est laide, elle tombe en ruine et tout, il est simplement furieux. Alors, quand nous sommes venus ici, il est venu aussi. Alors mon frère a dit : 'si j'avais su qu'il venait aussi, je n'aurais pas détruit ma maison, mais cette année je vais attendre et l'année prochaine, je vais retourner là-bas'. »

Ercília est partagée au sujet de la mort de son frère cadet. Elle m'avait dans un premier temps indiqué que Silvestre souffrait d'une pression élevée, que son cœur avait peut-être « explosé » et que son décès avait sans doute été provoqué par une dengue hémorragique. Elle s'est cependant ralliée à l'opinion d'Alberto, qui est convaincu que la tragédie est le résultat d'un empoisonnement prémédité. Il est en effet persuadé que « les gens de Uaupuí sont très jaloux » et qu'ils cherchent à présent à assassiner son père comme ils ont tué son frère. L'homme incriminé par Ercília et Alberto, dont le nom ne m'a pas été dévoilé, a un profil très similaire à celui d'Emí, dépeint en détails par Wright (2013 : 110-119) : il semble incarner l'individu anti-social par excellence. Paresseux et envieux, il ne cultive pas de *roça* – activité élémentaire pour subsister et s'intégrer à la vie communautaire – et vit dans le dénuement, aux dépens des autres habitants, à qui il vole de quoi se nourrir. En somme, il est doté de toutes les tares que les Baniwa tiennent pour les plus répréhensibles.

L'imputation du malheur à la malveillance d'individus qui agiraient par convoitise est une manière courante d'expliquer l'infortune pour les indiens de la région, mais dans le cas de la famille de Mandu, cette démarche paraît systématique. Identifiant, à chaque nouveau coup du sort, un responsable à leurs maux, le *pajé* et ses enfants sont constamment sur le qui-vive et cherchent à anticiper les prochains méfaits de leurs « ennemis ». Il n'est pas surprenant, dès lors, qu'ils entretiennent des rapports tumultueux avec une grande partie de leur entourage.

Il semble que ces tensions récurrentes participent largement des déplacements fréquents de la famille. En 2012, Wright notait dans un article que Mandu avait déjà quitté Uaupuí pour São

Gabriel plusieurs années auparavant à cause « d’une histoire de sorcellerie contre sa famille » (2012 : 162). Le dernier déménagement du *pajé* s’inscrirait donc dans une série de d’allées et venues liées à des affaires de sorcellerie. Ercília affirme que depuis 2006 environ les Hohodene alternent les séjours dans leur village d’origine et à São Gabriel :

« **Ercília** : Nous passons une partie [du temps] ici et une partie là-bas. Maintenant nous allons passer beaucoup de temps ici, peut-être un an. Nous allons rester ici.

Élise : Mais avez-vous le projet de retourner à la communauté ?

Ercília : Oui ! Mais nous devons aller et venir. »

Depuis la fin des années 1990, les séjours de la famille en ville se sont intensifiés. Bien que les Hohodene ne souhaitent pas rompre définitivement les liens avec la communauté de Uaupuí, ils cherchent actuellement à s’établir de manière pérenne dans la capitale régionale. L’amélioration progressive de leur habitation urbaine, une bâtisse « en dur », en témoigne. Après avoir acheté un terrain en 1996, la famille a érigé une première maison, qui était assez rudimentaire⁵⁸⁶. En 2006, Ercília a voulu la faire rénover car elle aspirait à vivre dans une « maison de maçonnerie »⁵⁸⁷. Être propriétaire d’une maison non pas de bois, comme le sont la plupart des maisons de la ville, mais de parpaings, dotée de murs enduits et peints et surtout, de vastes surfaces carrelées au sol et sur certains pans de cloison, est un rêve partagé par la majorité des familles de São Gabriel, qu’elles soient indiennes ou non-indiennes. Ercília l’a concrétisé et l’habitation familiale des Hohodene a aujourd’hui un aspect attrayant : en retrait par rapport à la rue et partiellement dissimulée par de la végétation, c’est effectivement une bâtisse en dur, crépie de blanc et entourée d’une vaste terrasse carrelée, de laquelle on aperçoit le rio Negro. Ce n’est certes pas un logement de grand standing pour des critères occidentaux mais c’est ce qui correspond à l’idée que les habitants de São Gabriel se font d’une maison cossue, ce qui ne manque pas d’alimenter les commérages.

Au regard du temps et de l’argent qu’ils ont investi dans cette nouvelle maison – une habitation qui, contrairement à celles de la communauté, ne peut être facilement détruite s’ils décident de s’installer ailleurs – il est probable que les Hohodene fassent de São Gabriel leur lieu de résidence principal. D’autre part, Mandu étant aujourd’hui âgé de plus de 90 ans, il y a de fortes chances pour qu’il espace ses voyages dans l’Aiari (Uaupuí, rappelons-le, se trouve à plusieurs jours de bateau de la ville) et jouisse désormais plus pleinement du confort procuré par l’environnement urbain (confort matériel de la maison, mais aussi accès facilité aux services de santé).

⁵⁸⁶ Une photo prise par Wright en 2000 en donne un petit aperçu (2013 : 52).

⁵⁸⁷ « *Casa de alvenaria* »

Dans ce contexte de rapprochement progressif de la famille de São Gabriel, qu'est-il advenu de la fonction de *pajé* de Mandu ? Comme nous allons le voir, le chaman s'est mis à proposer en ville, chez lui, des consultations semblables à celles qu'il donnait dans l'Aiari, mais il a aussi diversifié ses activités à travers deux projets innovants.

Voyons tout d'abord comment se déroulent ses consultations à São Gabriel, grâce à une description d'Alberto, son fils :

« **Élise** : Et qui sont les personnes qui viennent ici ? Ce sont des femmes, des hommes, des enfants ?

Alberto : Ici, tout le monde ! N'importe qui ! Qu'ils soient blancs, qu'ils soient noirs ou je ne sais quoi. Ici [Mandu] reçoit tout le monde. Il y a même des personnes de l'extérieur [*de fora*] qui sont déjà venues ici avec lui. Il soigne, il voit ce qu'il peut faire pour n'importe quel type de maladie. Tout d'abord il jette de l'eau, puis il voit la maladie. Il voit, ça y est, alors ensuite il bénit [*benze*], il passe [ses mains] sur les jambes ou sur la blessure, sur la tête, [si la personne] a mal à la tête, tout ça. Puis le jour suivant, la personne revient. Si elle va un peu mieux, il continue à bénir ou il continue à jeter [de l'eau] pour la seconde fois, pour ôter encore plus la maladie, la force de la maladie. C'est ainsi que [le patient] va de mieux en mieux. [...]

Premièrement, il faut payer le *pajé*. Et si [le patient] dit 'je paierai après', alors il n'y a pas moyen de le faire guérir. [...] Dans ses rêves, [Mandu] voit quelle est la maladie du patient qui va arriver tel jour. C'est pour ça qu'il dit 'aujourd'hui j'ai rêvé de ça ou de cela, on va voir quelle personne va arriver'. Donc quand la personne arrive, il sait déjà quelle maladie elle a. C'est comme ça. C'est pour ça que si elle paie, la maladie part, et s'elle ne paie pas, la maladie ne part pas, elle continue [à l'affecter]. »

Les consultations que Mandu réalise à São Gabriel comportent des techniques usuelles de *benzimento* alliées à la pratique de la divination qui passe par l'interprétation de ses rêves. Notons qu'Alberto ne mentionne pas le recours aux techniques chamaniques « de pointe » telles que l'aspiration de la maladie par succion ou l'usage du *paricá*. Est-ce parce que son père ne les mobilise pas en ville ? Alberto m'a signalé qu'il n'avait pas encore repéré d'endroit proche de l'agglomération pour se procurer du *paricá*. Le produit est en effet, selon lui, fabriqué à partir d'un arbre qui pousse au bord des fleuves ou dans les zones d'*igapó*⁵⁸⁸. Il est également possible qu'en élargissant sa clientèle à des non-indiens, Mandu se contente d'appliquer les procédures de soin les plus courantes, celles qui sont également pratiquées par les *benzedores*, afin de ne pas dérouter outre mesure ses nouveaux patients. Quoi qu'il en soit, le *pajé* est très fier du fait que des blancs, notamment des « personnes de l'extérieur » aient

⁵⁸⁸ Forêt périodiquement inondée.

recours à ses services et il met un point d'honneur à mentionner qu'il a déjà guéri des maux pour lesquels les médecins blancs n'avaient pas de remède.

Nous pouvons également voir dans cet entretien que la question de la rétribution financière revêt une importance cruciale pour le *pajé*. Non seulement le patient est tenu, selon Alberto, de payer par avance sa consultation, mais la rémunération du chaman est une condition indispensable de sa guérison. L'image du « vrai *pajé* » qui fait preuve de détachement à l'égard de l'argent que mes enquêtés se plaisent à évoquer correspondrait ainsi davantage à un idéal qu'à la réalité. S'il n'est pas exclu que Mandu effectue occasionnellement des cures gratuites pour des proches, ou qu'il se fasse rétribuer en nature lorsqu'il est dans la zone rurale, où l'accès à des liquidités est difficile, à São Gabriel, il se fait rémunérer prioritairement en argent. Pour Alberto, il est pourtant un « vrai *pajé* », le seul parmi les Baniwa, car aucun de ses collègues n'est aussi qualifié que lui :

« **Élise** : Aujourd'hui, y a-t-il d'autres *pajés* que Mandu parmi les Baniwa ?

Alberto : Maintenant, aujourd'hui c'est un peu difficile. Il y a des *pajés* mais ce ne sont pas de vrais *pajés*. Je vais te donner un exemple. Le *pajé* que Luiz, d'Itacoatiara [...], après son inauguration à Camarão⁵⁸⁹, a fait venir ici [...], c'était un *pajé* mais pas un vrai *pajé*. Il soigne les maladies qui ne sont pas très graves. En ce qui concerne les connaissances, je ne l'ai jamais vu priser du *paricá*. Je ne sais pas quel type de remède il utilise pour enlever la maladie. [...] C'est là qu'est la différence. Et il y a Mário aussi, lui il prise toujours du *paricá* mais son savoir est faible. [...] Ce qu'il a le plus appris, c'est le *benzimento*. Il jette de l'eau, Mário, il bénit [*benze*], c'est ça qu'il fait. En revanche, pour voir quelle est la maladie... parfois il y parvient, parfois non. »

Selon Alberto, les guérisseurs qui n'ont pas recours au *paricá* ne sont pas de « vrais *pajés* » car ils ne peuvent pas « voir » les maladies, c'est-à-dire les identifier en entrant en contact avec le monde des esprits.

Un *pajé* à l'hôpital

Outre des consultations à domicile, Mandu a été amené, comme nous l'avons mentionné, à pratiquer la *pajelança* à l'hôpital militaire de São Gabriel pendant plusieurs mois. Cette expérience renvoie de manière générale aux rapports entre la médecine occidentale ou « biomédecine » et la « médecine traditionnelle », telle que la définit l'Organisation Mondiale de la Santé⁵⁹⁰. Il ne s'agit pas ici d'alimenter les vastes et complexes débats portant sur la

⁵⁸⁹ Alberto fait référence au tournage d'un documentaire sur les danses baniwa et le rituel Kowai réalisé par les habitants d'Itacoatiara-Mirim. Cet épisode est décrit plus bas.

⁵⁹⁰ L'OMS la définit ainsi :

compatibilité de ces deux approches médicales, sur l'efficacité de la médecine traditionnelle, ou encore sur la mise en place de politiques de santé différenciées pour les populations indigènes, à partir de concepts ou de théories développées dans les champs académiques de la médecine et des sciences humaines appliquées à la santé. Une telle démarche supposerait une étude approfondie des politiques de santé à l'échelle nationale et internationale qui nous éloignerait de notre objectif initial, consistant à appréhender ce qui était en jeu dans cette expérience pour les acteurs locaux, et plus particulièrement pour Mandu. Signalons néanmoins que le « recrutement » d'un *pajé* par un hôpital, cas sans précédent à São Gabriel mais qui a eu des échos dans d'autres villes du pays⁵⁹¹ mériterait d'être exploré à partir d'une perspective sociologique pour mieux comprendre les dynamiques institutionnelles à l'œuvre dans ce type de rencontres entre des représentants de la biomédecine et des *pajés* ou guérisseurs indigènes. Dans le cas du recrutement de Mandu à São Gabriel, le positionnement des militaires en charge de l'hôpital n'a en effet pas été très clair, comme nous allons le voir. Je présenterai tout d'abord la version de l'épisode de Luiz Lopes, un professionnel de la santé extérieur à l'affaire mais qui, de par son statut, a eu connaissance des détails de l'histoire. Nous étudierons ensuite les versions de deux militaires, l'une contemporaine à l'évènement et l'autre recueillie au moment de ma dernière enquête de terrain, en 2011. Nous verrons qu'elles sont considérablement différentes et tâcherons de comprendre pourquoi. Enfin, nous confronterons aux discours de ces « blancs » celui de Mandu et d'Alberto afin de saisir pourquoi l'expérience a avorté au bout de quelques mois et ce que les deux Baniwa en ont retenu.

La version du Secrétaire Municipal de Santé

À l'époque où je l'ai rencontré, en décembre 2009, Luiz Lopes était Secrétaire Municipal de Santé. Il vivait dans la région depuis une quinzaine d'années et avait également été à la tête du District Sanitaire de Santé Indigène (DSEI), fonction qu'il occupait lorsque Mandu a travaillé à l'Hôpital de Garnison. Il m'a relaté que l'implantation d'une structure de santé publique

« La médecine traditionnelle réunit l'ensemble des connaissances, compétences et pratiques basées sur les théories, croyances et expériences auxquelles différentes cultures ont recours pour entretenir la santé ainsi que pour prévenir, diagnostiquer, soulager ou soigner des maladies physiques et mentales. La médecine traditionnelle qui a été adoptée par d'autres populations (hors de sa culture d'origine) est souvent appelée médecine alternative ou complémentaire. »

Source : site officiel de l'OMS : <http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs134/fr/>

⁵⁹¹ D'autres cas ont été signalés dans la presse brésilienne, notamment en 2009, celui d'un *pajé* tukano qui aurait coopéré avec des médecins d'un hôpital de Manaus pour soigner une jeune indienne qui s'était fait mordre par un serpent *jararaca* (Source : *A Época*, 27 février 2009) et en 2011, celui d'un hôpital du Rio Grande do Sul qui, à la demande d'indiens Mbyá-Guarani, aurait ouvert un espace dans ses locaux destiné à accueillir des rituels de cure menés par les « leaders spirituels » indigènes (Source : Portail iG, *Último Segundo*, 12 mai 2001).

ainsi que d'une unité de soins spécialement dédiée aux populations indigènes était relativement récente dans le *município*. Lorsqu'il est arrivé à São Gabriel, il n'y avait, d'après lui, qu'une seule infirmière en ville et les soins médicaux étaient encore pris en charge par les missionnaires salésiens.

Selon lui, en 2005 environ, l'Hôpital de Garnison aurait reçu une subvention pour « développer des interactions avec la médecine traditionnelle ». Ces « interactions » n'étaient pas définies mais elles auraient pu consister, d'après le fonctionnaire, à élaborer des menus spéciaux pour les patients indiens de l'hôpital ou à fournir des hamacs à ceux qui le souhaitent. Or le directeur de l'hôpital de l'époque, Juvenal Donizete Ozelim, connu sous le nom de Major Juvenal, aurait décidé d'innover et d'embaucher deux *pajés*, dont Mandu. Luiz Lopes déplore que les militaires aient alors pris cette décision sans consulter la FOIRN, ni le DSEI, qu'il dirigeait. Saluant toutefois une initiative qui lui semblait très positive, il s'est rendu à l'hôpital avec des collègues pour voir comment l'expérience fonctionnait. Il relate que les deux *pajés* avaient une salle qui leur était réservée, avec chacun un bureau et une plaque indiquant « Médecine traditionnelle » sur leur porte. Comme le reste du personnel, ils étaient tenus de se plier à des horaires. Ils devaient faire face à une demande très forte, les patients indiens préférant recourir à leurs services plutôt qu'à ceux des médecins. Mandu et son collègue auraient ainsi officié un peu plus de six mois à l'hôpital, jusqu'à ce qu'ils soient confrontés à des difficultés pour se faire rémunérer. D'après Luiz Lopes, la fille de l'un d'entre eux serait venue un jour lui réclamer le salaire de son père, puis, quelque temps plus tard, de l'essence, avant que Mandu ne vienne le solliciter en personne car il souhaitait prendre des vacances et voulait une *rabeta*⁵⁹² pour rentrer chez lui dans l'Aiari. Le fonctionnaire a dû leur expliquer que ce n'était pas lui qui était chargé de les rémunérer et que le DSEI n'avait pas de lien avec l'hôpital. Selon lui, les responsables de l'hôpital avait initialement convenu avec les *pajés* qu'ils seraient rétribués en *cestas básicas*, c'est-à-dire en paniers de vivres. Ils auraient ensuite prétendu ne pas être en mesure d'honorer ce « contrat », faute de moyens, et auraient alors redirigé les deux indiens vers le DSEI pour qu'ils y perçoivent leur « salaire ». Luiz Lopes ne pouvant donner satisfaction aux *pajés*, ceux-ci auraient démissionné.

Le fonctionnaire estime que cet échec est le résultat de l'incompatibilité du système de santé brésilien avec les pratiques médicales indigènes. D'après lui, « sur le terrain », c'est-à-dire dans les communautés rurales, les équipes de professionnels de la santé (tout au moins celles

⁵⁹² Petit moteur de poupe.

du DSEI, dont il a été responsable), parviennent à collaborer avec les *pajés* et les autres spécialistes thérapeutico-rituels indigènes, mais en ville, il est très difficile d'intégrer ces derniers à des programmes de santé car ils n'ont aucun statut officiel. Il est en effet beaucoup plus vraisemblable que l'hôpital n'ait pas tenu ses engagements parce que la présence des *pajés* soulevait des questions administratives et éthiques trop importantes plutôt que par manque de moyens. Voyons à présent comment les militaires interprètent cet épisode.

Des tiraillements chez les militaires

Comme nous l'avons vu précédemment, les militaires qui travaillent à São Gabriel ne restent pas en poste plus de deux ans, et ceux de l'Hôpital de Garnison ne font pas exception à la règle. Il m'a donc été impossible de rencontrer le Major Juvenal, qui était à l'origine du projet. Je dispose en revanche de la version des faits d'un militaire en poste à São Gabriel en 2006 à travers l'un des ouvrages d'Edmar César, sous-lieutenant et historien amateur originaire du Minas Gerais. Le chroniqueur, qui s'est intéressé à de nombreux aspects du *município* de São Gabriel et de ses habitants, présente dans un petit chapitre intitulé « Face à face avec le pajé », une courte biographie de Mandu dans laquelle il mentionne son séjour à l'Hôpital de Garnison :

« Pajé respecté jouissant d'une grande crédibilité, [Mandu] a été invité à travailler à l'Hôpital de cette Garnison, un fait inédit dans l'histoire de la santé de notre Pays, car l'Hôpital de Garnison de São Gabriel da Cachoeira est le seul au Brésil, peut-être au monde, dans lequel un *pajé* partage les patients avec des médecins formés à l'université. Cette interaction, la liberté de choix et le respect de la culture, des croyances et de la foi d'une population en majeure partie d'origine indigène, font de l'Hôpital du Municípe le pionnier des prises en charge de cette nature. Le patient peut faire sa consultation avec le médecin ou avec le *pajé* qui possède aussi son cabinet où ne manquent pas les patients de toutes origines, blancs, *caboclos* et indigènes. » (2008 : 151)

Les événements relatés dans les ouvrages de César sont invariablement décrits de façon positive, de manière à exalter les qualités des protagonistes (pas uniquement des militaires), dans un style empreint de lyrisme. Ce n'est pas pour autant que la perspective de cet auteur n'est pas représentative de celle d'une certaine catégorie de militaires. D'une part, ses livres ont fait l'objet de lancements officiels à São Gabriel et ont largement circulé dans les cercles de l'armée, ce qui laisse supposer que l'auteur avait l'aval de ses supérieurs hiérarchiques pour les diffuser. D'autre part, j'ai pu observer sur le terrain que si de nombreux militaires vivaient isolés dans leurs casernes et leurs lotissements, ne fréquentant que des lieux « balisés » du centre-ville du São Gabriel et entretenant des préjugés au sujet des indiens,

certaines montraient au contraire un intérêt pour la région et ses habitants et s'efforçaient de tisser des liens avec la population locale. Cet intérêt avait beau ne pas être exempt de certains clichés et s'exprimer dans le langage de l'armée, souvent paternaliste et providentialiste à l'égard des peuples indigènes, il n'en était pas moins sincère et témoignait d'une volonté de traiter les indiens sur un pied d'égalité.

Le Major Juvenal et l'équipe qui dirigeait l'hôpital avec lui en 2006 étaient probablement de ces militaires ouverts au dialogue avec la population indienne, et si l'on se fie au récit de César, le projet consistant à accueillir des *pajés* à l'hôpital devait représenter pour eux une expérience enthousiasmante, cadrant avec l'image de pionnière que l'armée se plaît à donner d'elle-même dans la région.

Cinq ans plus tard, pourtant, il n'était plus question pour la nouvelle équipe en charge de l'hôpital de promouvoir cette expérience, sa dimension interactive, la « liberté de choix et le respect de la culture, des croyances et de la foi d'une population en majeure partie d'origine indigène » sur laquelle elle reposait et son succès qui dépassait les frontières ethniques. Lorsque j'ai pris contact avec des membres de cette équipe, je me suis heurtée à leur méconnaissance de l'affaire, puis à une forte réticence de la part de ceux qui en avait eu vent à me livrer des informations.

J'ai tout d'abord rencontré un lieutenant qui était disposé à me faire rencontrer des personnes ayant travaillé à l'hôpital⁵⁹³ à l'époque où Mandu y officiait comme *pajé* ou, à défaut, à me fournir une liste de leurs noms. Sa bonne volonté s'est cependant évanouie après un bref entretien en privé avec l'un de ses supérieurs. Au terme de ce conciliabule, le supérieur en question est venu s'enquérir en personne des motifs de ma visite. La déclinaison de mon identité, de ma nationalité, de mes rattachements institutionnels, du thème général de ma recherche et des renseignements spécifiques que je souhaitais obtenir au sujet de Mandu n'a pas suffi à apaiser sa méfiance. Il m'a sommée de justifier mon identité et a refusé de s'entretenir avec moi de l'expérience du *pajé*, alléguant qu'« une question pouvait entraîner une autre », une manière de me signifier que mon enquête était importune et compromettante pour l'hôpital. Ne m'avouant pas vaincue, je lui ai suggéré une alternative à un entretien en bonne et due forme : je lui ai proposé de lui apporter, en sus de mes papiers d'identité, une courte liste de questions auxquelles il pourrait répondre posément par écrit, sans prendre le risque de me livrer malencontreusement des renseignements indésirables. Ce

⁵⁹³ Les médecins et les cadres de l'Hôpital de Garnison sont renouvelés tous les deux ans, mais certains employés comme les infirmiers et les aides-soignants sont des habitants de la ville qui travaillent pour l'institution de manière permanente.

compromis a été accepté et j'ai remis le questionnaire le lendemain au lieutenant qui m'avait accueillie. Celui-ci me l'a rendu une semaine plus tard, avec les réponses requises. Ma liste de questions manuscrites avait été dactylographiée sur un document intitulé « Questions proposées par l'Anthropologue française » ne portant ni en-tête ni signature et le lieutenant s'est gardé de m'indiquer qui avait rédigé les réponses. Notant ma déception face à la pauvreté des informations fournies, il s'est excusé du contenu évasif du document en affirmant que le recrutement des deux *pajés* par l'Hôpital de Garnison n'avait pas été une expérience « officielle ». Il m'a ensuite rapidement congédiée.

En dépit de leur caractère anonyme et laconique, les réponses obtenues méritent d'être commentées car elles sont révélatrices des aspects les plus problématiques de l'expérience pour l'équipe hospitalière. Je reproduis donc ici le questionnaire, traduit en français :

<u>Questionnaire soumis à des dirigeants de l'hôpital militaire</u>	
Questions	Réponses
1.) « Qui étaient les <i>pajés</i> employés ? De quelles ethnies [étaient-ils] ? »	« Leurs noms ne sont pas connus, ni leur(s) ethnie(s) »
2.) Qui a eu l'idée d'embaucher des <i>pajés</i> à l'hôpital ? Pourquoi ?	La communauté. Parce que c'était une manière de maintenir la culture dans le centre urbain de São Gabriel da Cachoeira.
3.) Quand cela s'est-il passé, en quelle année ? Combien de temps ça a duré ?	En 2006. Ça a duré approximativement huit mois.
4.) Où les <i>pajés</i> travaillaient-ils ? Quel type de personnes recevaient-ils ? Quel type de maladie soignaient-ils ?	Les Pajés recevaient [leurs patients] dans une zone extérieure à l'hôpital. Ils recevaient toutes les personnes intéressées avec toutes sortes d'affections.
5.) Comment soignaient-ils ? Avec des <i>benzimentos</i> ? Avec des plantes ?	Leurs thérapies étaient inconnues.
6.) Leurs méthodes n'entraient pas en conflit avec celles des médecins ?	Leurs méthodes étaient particulières et c'était au patient de choisir quelle proposition de traitement il allait suivre.
7.) Étaient-ils très recherchés ?	Il n'y a pas de statistique sur leurs consultations.
8.) Pourquoi l'expérience s'est-elle terminée ? »	Parce que la demande et l'intérêt de la population se sont naturellement taris. »

Tout d'abord, nous observons que les réponses sont dépourvues de toute référence nominative. Non seulement leur auteur est anonyme mais il évite soigneusement de donner des informations permettant d'identifier les *pajés* et les instigateurs du projet. L'énigmatique « communauté » qu'il mentionne désigne-t-elle le corps médical ou une communauté indigène ? Le terme étant dans le Haut Rio Negro avant tout associé aux populations indiennes, la seconde hypothèse est la plus plausible. L'auteur attribuerait ainsi la responsabilité de l'initiative du projet à des indiens indéterminés, possiblement issus d'un village en particulier, occultant de la sorte de rôle déterminant du major Juvenal, qui a invité les deux *pajés* à travailler dans son établissement. Notons au passage qu'il associe l'expérience à une démarche de préservation de la « culture » indigène dans le centre urbain et non au déploiement d'une activité qui aurait le même sens que celle pratiquée à l'hôpital, celui de soigner des patients.

La première réponse à la quatrième question, relative au lieu d'exercice des *pajés*, est intrigante. Il est mentionné que les deux indiens n'officiaient pas dans l'enceinte de l'hôpital mais dans une « zone extérieure ». Ce n'est pas ce que laissent supposer les propos de Luiz Lopes et d'Edmar César, qui signalaient respectivement une « salle réservée » dotée de bureaux et d'une plaque informative et un « cabinet », évoquant un espace aménagé au sein de l'hôpital. Le lieutenant qui m'a remis le questionnaire m'a livré la clé de cette discordance des versions, qui s'avère être une des clés permettant de comprendre les réticences des militaires face à mes questions. Selon lui, les *pajés* auraient bien été autorisés, dans un premier temps à exercer leur activité dans les locaux de l'hôpital. Toutefois, à l'annonce de la visite d'une délégation incluant un général de l'armée, ils auraient été déplacés dans une salle située à l'extérieur du bâtiment principal.

Cette précision permet d'avancer que les hautes autorités militaires n'avaient pas connaissance de l'expérience menée à l'Hôpital de Garnison et que celle-ci n'avait en effet rien d'officiel. Dans le cas contraire, pourquoi les responsables de l'hôpital auraient-ils relégués les *pajés* hors des murs de l'établissement ? L'observation du lieutenant converge également avec une remarque de Luiz Lopes, qui soulignait que ni la FOIRN ni le DSEI n'avaient été prévenus du recrutement des spécialistes indigènes. Le projet n'a donc manifestement fait l'objet d'aucune concertation avec les pouvoirs publics et les représentants des organisations indigènes avant sa mise en œuvre. Face aux difficultés de justifier une expérience dénuée de cadre institutionnel qui n'avait pas été validée par la hiérarchie

militaire, il n'est pas étonnant que les responsables de l'époque se soient progressivement désengagés du projet en écartant les *pajés* des locaux de l'hôpital puis en refusant de leur verser un salaire, et que l'équipe actuelle tende à étouffer l'affaire.

Les dernières réponses illustrent cette volonté d'éviter toute polémique et de clore l'épisode. Les questions concernant les méthodes employées par les deux spécialistes indigènes sont éludées et la dernière réponse, qui attribue la clôture de l'expérience à un « tarissement naturel » de l'intérêt de la population pour les consultations des *pajés*, occulte la responsabilité des dirigeants de l'hôpital dans l'échec du projet.

Le recrutement de Mandu et de son collègue à l'Hôpital de Garnison de São Gabriel était ainsi, semble-t-il, le fruit d'une initiative locale prise par la direction de l'établissement qui, encouragée par une subvention destinée à promouvoir « les interactions avec la médecine traditionnelle », a choisi de convier des thérapeutes indigènes à travailler aux côtés des médecins. Or s'agissant d'une expérience sans précédent, les responsables du projet ne sont pas parvenus à donner un statut légal aux *pajés* et à leur activité – ou ont négligé de le faire. Probablement tiraillés entre la nécessité de se conformer aux normes du système médical et le désir de poursuivre une expérience couronnée de succès mais incompatible avec ces normes, ils se trouvaient dans une situation intenable. Ils se sont peu à peu désinvestis du projet, notamment par crainte de s'attirer la désapprobation des certains militaires haut placés qu'ils n'avaient pas consultés. Quant aux nouveaux dirigeants de l'Hôpital de Garnison, peu désireux de cautionner ces « frasques », ils s'efforcent de dédouaner leurs prédécesseurs en faisant peser la responsabilité de l'initiative mais aussi de l'échec du projet sur la « communauté » ou la « population », qui aurait réclamé la présence des *pajés* à l'hôpital avant de s'en désintéresser. Passant sous silence le nom des acteurs qui y ont participé, ils désavouent la tentative de leurs collègues de faire dialoguer, ou tout au moins cohabiter au sein de la même institution deux façons de concevoir la santé et les soins.

La version de Mandu et d'Alberto

La version des faits de Mandu et d'Alberto, à laquelle nous allons maintenant nous intéresser, confirme que la pierre d'achoppement du projet était son caractère non-officiel. Elle met en évidence que ce qui était en jeu pour le *pajé* baniwa et son collègue était de faire reconnaître leurs compétences thérapeutiques au sein de l'hôpital comme un savoir-faire à la fois distinct et complémentaire de celui des médecins, méritant un salaire à la hauteur des efforts qu'ils avaient fournis pour s'adapter au rythme de travail de l'institution.

« **Alberto** : Il [Mandu] a déjà travaillé à l'hôpital ici, il y est resté un an, ici à la garnison.

Mandu : Il y avait [aussi] ce *benzedor* de Iauaretê.

Alberto : Ils ont travaillé à l'hôpital [Mandu et le *benzedor*]. [...]

Mandu : J'ai travaillé avec le docteur Juvenal, c'est son nom. Ensuite il y a un autre docteur qui est arrivé. [...] Il y avait beaucoup de patients. J'ai travaillé avec [le *benzedor*] pour jeter de l'eau, c'était vingt personnes par jour. Je n'y arrivais plus, j'étais seul, il n'y avait personne pour m'aider. Le *benzedor* aussi était fatigué de bénir (rires) ! Quand nous avons travaillé à l'hôpital, nous n'avons laissé personne mourir ! Nous avons aidé. Maintenant il n'y a plus de *pajé*, regarde ça !

Élise : Pourquoi ça s'est terminé ?

Alberto : Il n'y a pas eu de paiement pour eux.

Mandu : Parce qu'ils ne paient pas.

Élise : Pourquoi n'ont-ils pas payé ?

Alberto : Parce qu'ils n'ont pas voulu les classer comme [des praticiens] officiels. [...] Mais de mon point de vue, c'était bien, parce qu'il y a le médecin, premièrement [le patient] passe par le médecin, pendant une semaine, et si sa maladie continue, alors il doit passer dans la salle des *pajés*. [...] Alors c'était très organisé. [Mandu] jette de l'eau sur le patient et quand il cesse, il l'envoie au *benzedor* : 'la maladie, c'est ça, maintenant tu dois le bénir'. [...] Tout organisé. Voilà, ensuite le jour suivant, [le patient] se sent un peu mieux, deux jours passent et il s'en va. Puis on dit que c'est le médecin qui a guéri, mais ce n'est pas le médecin, ce sont le *pajé* et le *benzedor* ! »

Je n'ai pas établi si les liens que Mandu avait noués avec des militaires lorsqu'il était *capitão* de sa communauté avaient joué un rôle dans son recrutement à l'Hôpital de Garnison, mais c'est peu probable car comme nous l'avons vu, les cadres de l'armée changent sans cesse. D'après Edmar César, le *benzedor* qui a été embauché en même temps que le *pajé* baniwa était un homme âgé de 65 ans, originaire d'un village du Tiquié (affluent du Uaupés), du nom de Maximiliano Pimentel (2008 : 150). Dans cet extrait d'entretien, Mandu met en avant le succès de leurs consultations, qui se serait traduit par une telle affluence de patients qu'ils auraient rapidement été submergés de travail. Il oppose leur dévouement (« nous n'avons laissé personne mourir ! Nous avons aidé. ») au manque de soutien de la part du personnel de l'hôpital (« Je n'y arrivais plus, j'étais seul, il n'y avait personne pour m'aider. Le *benzedor* aussi était fatigué de bénir »). Le *pajé* envisageait sa mission à l'hôpital sur le mode de la réciprocité : il s'agissait pour lui « d'aider » et d'être « aidé » en retour, de travailler « avec » les autres (le Major Juvenal, les médecins, le *benzedor*) et non d'occuper une fonction accessoire ou subalterne. Selon Alberto, qui s'exprime dans la deuxième partie de l'entretien, il y aurait eu une collaboration de fait entre les médecins, son père et le *benzedor* – les premiers confiant des patients qu'ils ne parvenaient pas à soigner au second, qui leur « jetait de l'eau » et établissait un diagnostic avant de les confier à son tour au troisième afin qu'il

effectue un *benzimento* – mais les médecins n’auraient jamais admis le rôle déterminant des deux spécialistes indiens dans la guérison des malades.

Disqualifiés en tant que soignants par le personnel hospitalier malgré le succès de leurs consultations, épuisés par un rythme de travail intense, sans salaire et surtout, sans statut administratif ou juridique leur permettant d’en réclamer un – comme ils avaient tenté de le faire auprès du DSEI – Mandu et son collègue ont renoncé à travailler pour l’Hôpital de Garnison au bout d’environ huit mois.

Pour le chaman hohodene, l’exercice de la *pajelança* à l’hôpital représentait ainsi l’opportunité d’avoir un poste rémunéré et surtout, d’établir des rapports symétriques avec les blancs, une attente qui fait écho à celles des pasteurs baniwa Silvério et Joãozinho. Comme Joãozinho qui aspire à « légaliser » son Église et à obtenir des « titres » conférant aux leaders évangéliques indigènes un statut égal à celui des pasteurs ou des diacres non-indiens, Mandu cherchait à être intégré de manière officielle au système « organisé » de l’hôpital en ayant un statut équivalent à celui des médecins. La *pajelança* apparaît ici comme un savoir-faire religieux familial que Mandu mobilise pour conquérir des ressources financières et une forme de reconnaissance sociale dans l’agglomération urbaine.

L’École de *Pajelança*

Suite à cet échec, la famille Hohodene, retournée entre temps à Uaupuí Cachoeira, s’est lancée dans un nouveau projet : la fondation d’une « école » de *pajelança*, appelée Malikai Dapana. Cette initiative qui, grâce au soutien de divers acteurs extérieurs, a connu à ses débuts un certain succès – comme en témoigne la description enthousiaste de l’inauguration de l’École par Wright (2013 : 319-324) – a rapidement périclité. Comme dans le cas du recrutement de Mandu à l’hôpital militaire, nous tâcherons de comprendre quels ont été les motifs de ce nouveau revers en nous penchant sur les différents enjeux du projet et sur les obstacles que les Hohodene ont rencontré dans sa mise en œuvre. Nous verrons ensuite que si le retour à São Gabriel da Cachoeira de la famille de Mandu a compromis le maintien de l’École de *Pajelança* dans l’Aiari, il a en revanche ouvert de nouvelles perspectives à ses membres, qui évaluent actuellement la possibilité de développer des activités similaires en ville. Ainsi, bien que le projet se soit déroulé essentiellement dans la communauté rurale de Uaupuí Cachoeira, il pourrait avoir des prolongements dans la capitale régionale, ce qui explique que nous l’ayons inclus dans cette étude des formes de *pajelança* urbaine.

Un projet à enjeux multiples

L'idée de la création d'une instance qui permettrait de réhabiliter les savoirs et les pratiques chamaniques baniwa remonte au début des années 2000 lorsqu'Alberto et Ercília, les enfants de Mandu, formulent un premier projet de revitalisation de la « culture » des Baniwa de l'Aiari en s'inspirant d'une initiative de développement de la « médecine traditionnelle » menée par des indiens du Uaupés (Wright, 2013 : 316). Les Hohodene souhaitent alors :

« 1.) que les traditions du chamanisme et les rituels d'initiation (avec leurs chants spécialisés) ainsi que l'usage des plantes médicinales soient conservés et revitalisés ; 2.) qu'un plus grand nombre de Baniwa prennent conscience de l'importance de revitaliser leur culture traditionnelle et de l'importance des livres qui seront produits collectivement pour être utilisés dans des écoles et des formations ; 3.) et que l'on construise une maloca traditionnelle qui servira de centre culturel disposant d'une bibliothèque organisée de livres, enregistrements, et autre matériel audio-visuel qui répondront aux besoins des écoles du fleuve Aiari. » (Proposition de projet, 2002, *apud* Wright, *idem* : 317-318).

Faute de soutien de la part des institutions régionales (institutions publiques, organisations indiennes ou ONG), ce programme reste plusieurs années à l'état d'ébauche. Robin Wright, qui s'efforce d'aider ses enquêtés, prend alors contact avec la *Foundation for Shamanic Studies* (FSS)⁵⁹⁴, une ONG californienne dédiée à « la préservation, l'étude et l'enseignement du savoir chamanique pour le bien-être de la Planète et de ses habitants »⁵⁹⁵.

Créée en 1979 par Michael Harner, un anthropologue spécialiste des Shuar⁵⁹⁶ qui s'est éloigné du monde académique pour se consacrer pleinement à la pratique et à la défense du chamanisme, la FSS finance des projets de sauvegarde de cet « héritage spirituel », organise des stages et des séminaires, offre une aide pécuniaire à des chamans âgés lorsque la transmission de leur « précieux savoir » est menacée par des « forces extérieures telles que la religion ou la persécution politique » et entretient un fonds d'archives contenant « d'irremplaçables documents, livres, matériaux audio-visuels et artefacts ». À partir de ses recherches menées dans différentes régions du monde, Michael Harner a développé une approche particulière du chamanisme, dénommée « *core-shamanism* » ou « chamanisme fondamental ». Celle-ci consiste en un « système élaboré pour les Occidentaux pour appliquer le chamanisme et la cure chamanique avec succès dans leur vie quotidienne » reposant sur des

⁵⁹⁴ « Fondation pour les Études Chamaniques ».

⁵⁹⁵ Cette citation ainsi que toutes celles qui figurent dans le paragraphe suivant sont tirées du site officiel de la FSS, en particulier de la page de présentation de la Fondation et de celle qui retrace le parcours de Michael Harner. Site officiel de la FSS : <https://www.shamanism.org/index.php>

⁵⁹⁶ Peuple indigène d'Amazonie équatorienne.

« traits [*features*] sous-jacents universels, quasi-universels ou communs du chamanisme [...] ». ».

Selon Wright, la *Foundation for Shamanic Studies* a non seulement approuvé immédiatement le projet de construction d'une école de *pajés* chez les Hohodene, mais a en outre décerné à Mandu le titre de « Trésor Vivant », une distinction qui s'accompagne d'une petite pension annuelle (*op. cit.* : 319).

Grâce au financement obtenu auprès de la FSS⁵⁹⁷ Alberto et Mandu font construire à Uaupuí Cachoeira un bâtiment dédié à l'enseignement du chamanisme et rebaptisent le projet « Malikai Dapana », qui signifie en baniwa « Maison du Savoir et du Pouvoir Chamanique » (*ibid.*). En portugais, l'initiative est connue sous le nom de « *Escola de Pajelança* », « *Escola de Pajés* » ou « *Escola de Xamãs* »⁵⁹⁸. Ses objectifs sont résumés par un mot d'ordre : sauver une « culture » qui serait en train de s'éteindre. Alberto affirme par exemple que :

« Au départ, c'est moi qui préparait [ce projet] car je voyais que notre culture était en train de disparaître et que personne ne la valorisait. »

Le thème est repris dans la presse par un journaliste qui mentionne que la mission de la « première école de *pajés* du Brésil » est « d'éviter la mort du chamanisme chez les Baniwa »⁵⁹⁹. Les jeunes apprentis de Mandu déclarent eux aussi qu'ils veulent étudier auprès du vieux *pajé* hohodene « pour que les connaissances ne se perdent pas » ou pour que leur « culture ne meure pas »⁶⁰⁰. La préservation de savoirs indigènes menacés de disparition constitue ainsi la principale justification de la fondation de l'École de *Pajelança*. S'il s'agit assurément d'une préoccupation importante pour les Hohodene, elle est cependant loin d'être l'unique moteur du développement du projet. Comme nous allons le voir, la démarche des Hohodene a été guidée en grande partie par des intérêts politiques et économiques.

Le « projet », au sens de dossier écrit constitué en vue de demander des financements à une institution pour parvenir à un but prédéterminé⁶⁰¹, n'est pas une modalité d'action familière

⁵⁹⁷ Un article du journal brésilien *A Crítica* évoque le versement par la FSS d'une aide de 18 000 dollars pour la construction de la *maloca*, suivie d'un second apport de 4 500 dollars (Prazeres, 2010).

⁵⁹⁸ École de *Pajelança*, École de *Pajés* ou École de *Chamans*. La dernière appellation a par exemple été utilisée dans un article publié par l'ISA au moment de l'inauguration de l'institution (ISA, 2009).

⁵⁹⁹ Cf. *supra*, article paru dans *A Crítica* (Prazeres, 2010).

⁶⁰⁰ Les propos que j'ai recueillis auprès d'un jeune élève de l'École de *Pajelança* en 2010 s'accordent avec ceux d'un petit-fils de Mandu cité par le journaliste Leandro Prazeres dans son article, qui date lui aussi de 2010.

⁶⁰¹ C'est globalement ainsi que se présentent les « projets » menés par des populations indigènes dans le Haut Rio Negro. Toute la difficulté consiste en général pour les indiens à trouver de l'aide auprès d'ONG ou d'autres acteurs pour remplir des formulaires et rédiger des demandes selon les normes administratives. Le « projet » semble être devenu une modalité d'action à part entière pour les populations indigènes du Haut Rio Negro, tant les actions collectives désignées par ce terme sont nombreuses. Luciano, qui souligne que le terme projet n'existe pas dans les langues indigènes, s'est penché sur la façon dont la notion était interprétée par les indiens du Haut Rio Negro (2006).

aux habitants des communautés rurales. Les Baniwa de Uaupuí n'ont pas décidé de se lancer dans ce genre d'entreprise spontanément, mais parce que d'autres acteurs régionaux l'avaient fait avant eux et en avaient retiré des bénéfices. Outre le projet de médecine traditionnelle des indiens du Uaupés, qui a été une source d'inspiration, les multiples projets développés par les Baniwa Walipere-Dakenai du Moyen Içana ont poussé les Hohodene à mettre en place eux aussi ce type d'activité. Les années 1990-2000 correspondent, rappelons-le, à une période faste pour les habitants des communautés regroupées au sein de l'Organisation Indigène du Bassin de L'Içana (OIBI). Cette association mène à l'époque plusieurs actions de front (fondation de l'École Pamáali, commercialisation d'artisanat à travers le projet Art Baniwa, projet de médecine traditionnelle, etc.) et enregistre de nombreuses réussites grâce à ses partenariats avec des institutions extérieures, notamment avec l'ISA. Or les Hohodene, qui ne parviennent pas à négocier leur participation à ces actions collectives, se sentent marginalisés par leurs puissants voisins. Par ailleurs, si Mandu a toujours été un leader charismatique, son fils Alberto peine à prendre la relève et à fédérer les habitants de l'Aiari. Comme le note Wright, il « a cherché pendant de nombreuses années à devenir un leader politique local mais sans beaucoup de succès. » (*op. cit.* : 316).

Au moment de la formulation du projet initial, Alberto entre dans un premier temps en contact avec l'ISA, qui le renvoie vers l'ONG *Saúde sem Limite*⁶⁰² :

« [Je suis allé voir l'administrateur de *Saúde sem Limite*] parce que nos indiens [de Uaupuí] sont perdus, sans soutien. Personne ne veut nous aider là-bas, nous n'avons pas de médicaments. Autrefois, lorsqu'il y avait des *pajés*, ils soignaient leurs parents, leurs cousins, tout le monde. »

Ne recevant pas d'aide de *Saúde sem Limite*, il se tourne vers la FOIRN mais abandonne rapidement les négociations :

« Je ne suis pas entré dans cette association, tu sais pourquoi ? Parce que je vois qu'elle nous mène toujours en bateau [*enrola*]. Quand le projet d'une association est accepté, la FOIRN reçoit [de l'argent]. Mais la FOIRN ne redistribue pas correctement. Elle prend la moitié et donne l'autre moitié. Pour n'importe quelle association, c'est comme ça. Et les gens n'ont pas aimé non plus ce truc de *pajelança*, la majeure partie ici et en amont, sur l'Içana, l'Aiari et le Cuiari, sont évangéliques. Ils ont abandonné totalement cette *pajelança*. Alors ils n'ont pas aimé, c'est pour ça que je ne me suis pas associé avec ces personnes de la FOIRN. Moi, je cherchais mon propre droit, le mien, avec ma propre famille. »

Le fils de Mandu juge qu'il n'est pas avantageux de nouer un partenariat avec la FOIRN car lorsque celle-ci apporte son aide à un projet, elle prélève une partie de l'argent alloué par les

⁶⁰² « Santé sans limite », ONG sanitaire brésilienne.

organismes financeurs. Il estime également que la démarche est vouée à l'échec car les évangéliques, qui occupent les meilleures positions dans les organisations indiennes baniwa, sont hostiles à la *pajelança*. Plus humblement, il met aussi en cause sa méconnaissance des démarches administratives qui permettent de mener à bien des projets :

« Comme je disais, il n'y a pas d'autres personnes qui veulent me soutenir, moi. Je suis déjà allé à l'ISA, puis à la FOIRN, mais les gens ne sont pas d'accord avec le projet. Mais c'est aussi parce que je ne sais pas monter un projet bien fait, parce que je n'ai jamais suivi de formation pour apprendre comment monter un projet. »

N'obtenant pas de soutien des organisations indiennes et des ONG, les Hohodene accueillent avec reconnaissance la proposition de Robin Wright, qui suggère de solliciter la FSS. Selon un instituteur indigène qui travaille à Uaupuí, c'est le chercheur américain qui a « inventé » l'idée de l'École de *Pajelança*. Il est en effet probable que le concept d'« École de chamans » soit né du dialogue entre la famille de Mandu et Robin Wright, qui s'est chargé de rédiger et de soumettre le projet à la Fondation californienne. De cette lointaine institution qui a accepté de leur prêter main forte, les Baniwa de Uaupuí ne savent presque rien. Alberto souligne qu'il a demandé à Robin Wright d'inviter ses représentants à l'inauguration de l'École mais que ceux-ci ne se sont jamais déplacés, si bien qu'il ne les a jamais rencontrés.

D'un point de vue politique, l'École de *Pajelança* prend ainsi ses racines dans le sentiment de frustration des Hohodene de l'Aiari qui, face à la réussite des initiatives développées par l'OIBI et ses alliés, ont cherché à défendre « leur propre droit » – conçu comme un droit familial plutôt que communautaire – en créant un projet indépendant et en se tournant vers des partenaires extérieurs pour le financer. Cette stratégie est similaire à celle adoptée par certains *crentes* qui, ne parvenant pas à s'imposer comme leaders dans les institutions régionales – qu'il s'agisse des organisations indiennes ou des Églises évangéliques urbaines – s'efforcent de contracter des alliances avec des acteurs originaires d'autres régions du Brésil ou de l'étranger⁶⁰³.

Les enjeux de la création d'une École de *Pajelança* sont également d'ordre économique. Comme l'indique Wright, les Hohodene se considèrent lésés par les politiques que l'OIBI et la FOIRN mènent dans l'Içana avec l'aide de l'ISA. Ils souhaitent disposer « eux aussi d'un approvisionnement en nourriture garanti dans leurs communautés »⁶⁰⁴ et « veulent une école

⁶⁰³ C'est le cas par exemple des Coripaco du Haut Içana étudiés par Xavier (2013 : 419), du pasteur Silvério ou encore, dans une moindre mesure, des habitants de Yamado, qui ont obtenu une aide financière d'un pasteur de São Paulo pour bâtir leur chapelle (cf. chapitre 6).

⁶⁰⁴ Ni la FOIRN ni l'ISA ne fournissent ce type d'aide pour des « communautés ». L'École Pamáali est en revanche régulièrement approvisionnée en « *merendas escolares* », des stocks de nourriture destinés aux élèves

comme la Pamáali avec des ordinateurs de bureau et des ordinateurs portables » (*idem* : 307). La création de l'École de *Pajelança* représente alors pour eux un moyen d'accéder à ce type de ressources fortement convoitées. Les Hohodene comptent également améliorer leurs conditions de vie en faisant payer un droit d'inscription à la formation. Selon Alberto, autrefois, les parents des apprentis rétribuaient les *pajés* « avec des choses de valeur : une pirogue, de la farine, des râpes [à manioc], c'est avec ça qu'ils payaient, pour une année » et aujourd'hui, il doit en aller de même. De son point de vue, les parents des élèves qui souhaitent se former auprès de Mandu doivent céder au *pajé* des biens de valeur équivalente, tels que des télévisions ou des moteurs hors-bord.

Pour Mandu et sa famille, l'École de *Pajelança* de Uaupuí ne constituait donc pas seulement un moyen de revitaliser les connaissances et les pratiques chamaniques familiales, mais aussi une opportunité de capter des financements extérieurs et de se procurer des biens matériels. Bien qu'il soit tentant d'envisager cette logique comme une forme d'instrumentalisation du religieux, il me semble que cette lecture serait, tout autant que celle consistant à ne voir dans l'École de *Pajelança* qu'un projet de revitalisation culturelle, réductrice. Dans cette initiative comme dans le choix de Mandu de travailler à l'hôpital militaire, les enjeux culturels et religieux sont inextricablement mêlés aux enjeux politiques et économiques.

De l'inauguration de l'École au renoncement : des difficultés insurmontables

Nous allons voir à présent dans quelle mesure la création de l'École de Chamanisme a répondu aux attentes de Mandu et de sa famille. Grâce à l'aide financière versée par la FSS, les Hohodene ont, comme nous l'avons mentionné, construit un bâtiment incarnant la nouvelle institution à Uaupuí Cachoeira. L'idée n'était pas, semble-t-il, d'en faire une salle de classe car la transmission du savoir chamanique ne s'effectue pas, traditionnellement, dans ce type d'espace, mais plutôt de disposer d'une structure qui matérialiserait l'École aux yeux des acteurs extérieurs, qui servirait de lieu cérémoniel et qui abriterait les livres, le matériel audiovisuel et les artefacts utilisés par l'enseignant et ses apprentis. Concrètement, le bâtiment, dont l'architecture était à mi-chemin entre celle d'une *maloca* et celle d'un centre communautaire, se présentait comme une longue construction rectangulaire au toit de *caranã* dont les « murs » étaient formés de claies de bois s'arrêtant à mi-hauteur.

qui sont financés par l'État. Il se peut que ceux-ci soient parfois acheminés par des équipes de la FOIRN ou de l'ISA.



L'École de *Pajelança* Malikai Dapana lors de son inauguration (Source : Robin Wright)
 Sur cette image, des jeunes filles du village, alignées en rang, attendent de saluer les visiteurs le jour de l'inauguration (Wright, 2013 : 321). Elles portent pour l'occasion des pagnes, considérés comme des attributs vestimentaires traditionnels.

L'inauguration de l'École a eu lieu entre le 30 novembre et le 1^{er} décembre 2009, en présence du président national de la FUNAI, Márcio Meira, de l'administrateur régional de cette même institution, Benedito Machado, de Robin Wright et du fils du chercheur américain, Michael Wright, qui a filmé la cérémonie⁶⁰⁵. Robin Wright mentionne que sans l'appui de Márcio Meira, qui a aidé la petite équipe à obtenir une autorisation pour se rendre à Uaupuí en avion – où l'ancienne piste d'atterrissage a été remise en état pour l'occasion – il n'y aurait peut-être pas eu d'inauguration (*idem* : 319), ce qui révèle l'importance du rôle des acteurs extérieurs dans le projet. La cérémonie, qui a comporté des salutations collectives, des danses indigènes, une remise de cadeaux aux visiteurs, des distributions de *caxiri* ainsi qu'une séance de chants chamaniques, a été décrite par Wright (*id.* : 319-324) si bien que nous ne nous attarderons pas dessus. Notons simplement que la fête a culminé avec l'entrée en scène de Mandu et de son frère Mário qui, suivis de leurs 12 apprentis, ont consommé et offert du *paricá* aux participants masculins⁶⁰⁶ avant d'entonner des chants rituels. L'un de ces chants – leur signification a été traduite aux visiteurs par deux instituteurs – portait sur la reconnexion

⁶⁰⁵ De courtes vidéos de l'inauguration de Malikai Dapana ont été créées à partir de ces séquences filmées. L'une d'entre elles est disponible sur le site de la FSS : <http://shamanism.org/media/baniwa-shamanic-revitalization.php>

Pour la fiche technique de la vidéo, voir dans la bibliographie Wright & FSS (2010).

⁶⁰⁶ Wright signale que « En accord avec les instructions de Mandu, Mário a soufflé de la poudre de paricá dans les narines des apprentis assis par ordre de rang et de pouvoir en terminant par les autorités [*i.e.* les quatre visiteurs], qui ont chacun reçu une légère dose. » (*idem* : 322).

des *pajés* à « l'ancienne réalité sacrée de l'Ancien Monde des divinités, de la divinité du grand jaguar. » (*ibid.*).

Contrairement à la cérémonie d'inauguration, le fonctionnement de l'École au quotidien n'a pas été étudié par Wright. Peut-être le chercheur partait-il du principe que les « instructeurs »⁶⁰⁷ procéderaient à des initiations chamaniques identiques à celles réalisées autrefois, des procédures rituelles qu'il a déjà longuement explorées⁶⁰⁸.

Sous certains aspects, Mandu a en effet tenté de reproduire un cadre et des méthodes d'enseignement indigènes. De fait, le *pajé* hohodene s'est efforcé de transmettre son savoir de la manière suivante :

Alberto : « D'abord il [Mandu] prise du *paricá*, puis il enseigne. Il atteint le bon niveau⁶⁰⁹, et [montre] chaque degré par lequel il passe. S'il voit que son pouvoir pénètre le garçon [l'apprenti], alors il fait une pause. [...] Il n'enseigne pas tous les jours comme à l'école, il faut que ce soit l'époque de priser du *paricá*. [...] Ensuite, après avoir prisé le *paricá*, il [l'apprenti] va vers la seconde étape. Il est alors plus fort et le *pajé* lui donne un *paricá* plus fort. Il [acquiert] la compréhension du *paricá*, il tombe [en transe], et c'est alors qu'il va vers le haut [les degrés élevés du cosmos] et c'est là qu'il va apprendre.

Mandu : Il va apprendre les maladies.

Alberto : Il va tout apprendre, en deux jours, en cinq jours ou en une semaine, puis le *pajé* interrompt [la formation] et la reprend à une autre période, un autre mois : 'tel mois, à telle date, tu dois revenir me voir'. [...]

[Les apprentis] vont à l'école séculière et, par exemple, si c'est le mois de mars, ils étudient mars, avril, mai, juin, puis juillet. Puis [viennent] les vacances et si les élèves sont prêts, alors le *pajé* reste. Il peut appeler ceux qui en sont à la seconde étape. [...] Quand [l'élève] reçoit le pouvoir du *pajé* pour évacuer la maladie, il doit jeûner. Il doit jeûner en fonction de ce que le *pajé* lui prescrit. Un an, deux ans, jusqu'à cinq ans⁶¹⁰ comme ça, sans voir le visage d'une femme, sans aller avec une femme [...], pour pouvoir être un vrai *pajé*. S'il ne respecte pas les prescriptions du *pajé*, alors il ne va rien recevoir, ou seulement de toute petites choses inintéressantes. »

Ces propos d'Alberto et de Mandu, qui montrent que l'enseignement de la *pajelança* à Malikai Dapana s'appuie sur des méthodes indigènes (recours au *paricá* pour explorer les différents niveaux du cosmos, apprentissage de l'origine des maladies, restrictions alimentaires et abstinence sexuelle imposées au novice, etc.), sont corroborés par ceux que j'ai recueillis en juin 2010, soit environ 6 mois après l'inauguration de l'École, auprès d'un

⁶⁰⁷ Mandu, Mário mais aussi d'autres hommes du village familiers de la *pajelança*, comme Alberto par exemple.

⁶⁰⁸ Cf. en particulier la première et la troisième partie de son dernier ouvrage, qui portent respectivement sur la trajectoire de Mandu et sur la « Transmission du savoir et du pouvoir chamaniques » (2013).

⁶⁰⁹ Les « niveaux » ou « degrés », font ici référence aux étapes d'un voyage ascensionnel dans le cosmos à travers lequel les initiés acquièrent un savoir transmis par des entités mythiques, tels Dzooli, Eeri et Yaperikuli.

⁶¹⁰ Par le verbe « jeûner », Alberto fait référence aux restrictions alimentaires et non à une privation totale de nourriture.

instituteur de Uaupuí et d'un des jeunes apprentis de Mandu⁶¹¹. Selon ces deux hommes, 15 élèves avaient été inscrits cette année-là par Ercília à l'École de *Pajelança*. Ils devaient suivre une formation dont la durée n'était pas définie car elle devait être déterminée par leur capacité d'apprentissage et leur assiduité. Ces novices apprenaient à fabriquer et à inhaler le *paricá*, une substance « très forte » qui « étourdit, comme la boisson [alcoolisée] » ou qui provoque le même effet dans les narines que le « piment en poudre ». D'après l'instituteur, ils avaient alors des « visions » et montaient le long d'une échelle céleste tandis Mandu leur expliquait ce qu'ils voyaient. Le *pajé* leur montrait les étapes qu'ils devaient franchir pour parvenir au terme de leur apprentissage et les bénissait avec du tabac.

De prime abord, la formation dispensée à l'École de *Pajelança* ressemble donc fort à une initiation chamanique « traditionnelle », telle celle à laquelle Mandu a été soumis dans sa jeunesse (cf. *supra*). Le projet Malikai Dapana avait pourtant vocation à introduire des innovations majeures dans les modalités de transmission du savoir chamanique.

Tout d'abord, Mandu et sa famille projetaient de réunir un maximum d'apprentis, venus de diverses communautés, pour suivre une formation discontinue, dont la durée s'ajusterait aux exigences de « l'école séculière ». Autrement dit, l'idée était de dispenser des enseignements essentiellement pendant les vacances scolaires pour ne pas interférer avec les programmes de l'éducation nationale. Il était également prévu que les instructeurs aient recours à des supports écrits et audio-visuels.

Ensuite, les Hohodene de Uaupuí escomptaient tirer des bénéfices substantiels de leur activité. Non seulement ils attendaient que les familles intéressées les rétribuent en objets de valeur mais aussi que la FSS leur verse régulièrement des aides financières.

Enfin, l'École de *Pajés* devait être ouverte aux femmes. Wright indique qu'il est « parfaitement possible pour une femme de devenir *pajé*, bien qu'elle doive observer des restrictions pendant ses menstruations » (2013 : 345). Il me semble pourtant que les femmes n'ont pas facilement accès au savoir chamanique. Elles ne sont pas les bienvenues dans les groupes d'apprentis-*pajés* puisque les novices doivent précisément éviter tout contact avec elles pendant leur initiation. Elles sont en outre formellement exclues du rituel Kowai, au cours duquel sont révélées aux initiés des connaissances relatives à la configuration de « l'Autre Monde », celui où siègent les esprits et les grandes figures de la cosmologie baniwa. Certes, certaines femmes possèdent des connaissances chamaniques mais elles ne sont pas

⁶¹¹ J'ai rencontré les deux hommes non pas à São Gabriel mais à Vista Alegre, une communauté du fleuve Cuiari où se tenait en juin 2010 une grande réunion de professeurs indigènes, le « Séminaire d'Éducation Scolaire Baniwa et Coripaco ».

reconnues comme des *pajés*, tout au plus comme des *benzedeiros*. L'ouverture de l'École aux élèves de sexe féminin⁶¹² représente à mon sens une innovation considérable par rapport aux normes de genre en vigueur dans le domaine de la *pajelança*⁶¹³.

Le projet Malikai Dapana impliquait ainsi de recourir à des principes de transmission du savoir chamanique indigènes tout en développant une nouvelle organisation, à même de faire de l'enseignement de la *pajelança* une activité compatible avec le calendrier scolaire, lucrative et ouverte à tous les jeunes, indépendamment de leur sexe. Or les Hohodene ne sont pas parvenus à concilier les exigences d'une formation « traditionnelle » avec leurs nouvelles ambitions.

En premier lieu, Mandu et ses enfants n'ont pas réussi à recruter des élèves en-dehors du cercle familial. Alberto déplore que :

« Ces élèves qui apprenaient étaient ceux de la communauté elle-même. Ce sont tous des petits-enfants de Manuel [Mandu]. Aucun n'est venu de l'extérieur. J'ai convoqué tout le monde, mes parents de l'aval, mais ils ne sont pas intéressés par l'apprentissage. »

Bien entendu, ce désintérêt peut être imputé à l'hostilité des évangéliques à l'égard de la *pajelança*, mais certains jeunes non-crentes le justifient aussi par la dimension éprouvante de l'initiation chamanique, à laquelle ils n'ont guère envie de se soumettre. Geraldo, un jeune habitant de Panã-Panã, une communauté catholique de l'Aiari, assure ainsi qu'il n'est pas attiré par la formation proposée par Mandu car il « ne supporterait pas » les restrictions alimentaires et l'abstinence sexuelle prolongées.

Le problème de l'endurance physique et morale requise par l'initiation chamanique s'est aussi posé du côté des « instructeurs ». Soucieux de la santé de son père, Alberto estime que celui-ci n'est plus en mesure, aujourd'hui, d'assurer la formation d'un grand nombre d'apprentis :

« Il n'y a que mon père, il est vieux et comme il y a de nombreux élèves intéressés par l'apprentissage⁶¹⁴, je vois qu'il ne supporte pas. [...] C'est beaucoup de travail pour lui.
[...]

⁶¹² Cette nouveauté est assortie de deux conditions : que les apprenties ne participent pas aux activités pendant leurs menstruations ou leurs grossesses.

⁶¹³ Aucune fille ne s'est d'ailleurs manifestée pour faire partie du premier groupe d'apprentis de Mandu à l'École Malikai Dapana, ce qui suggère que la *pajelança* continue à être perçue comme une activité masculine.

⁶¹⁴ Cette affirmation semble contredire la précédente. En réalité, Alberto fait référence aux petits-enfants de Mandu, qui sont les seuls jeunes à avoir intégré l'École de *Pajelança*. Ils formaient un groupe d'une dizaine d'apprentis, ce qui représentait tout de même une charge importante pour le vieux *pajé*.

[Le novice] qui veut apprendre va voir le vieux. Mais j'ai vu qu'il était très malade alors j'ai vu qu'il fallait arrêter. C'est pour ça que j'ai arrêté, j'ai arrêté [le projet] pour lui. »

Au cours des mois qui ont suivi l'inauguration de l'École, l'initiation d'une dizaine de jeunes garçons s'est révélée être une tâche excessivement lourde pour Mandu. Bien qu'il puisse compter sur certains de ses proches pour l'épauler, son savoir et son expérience l'obligeaient à diriger les opérations, une responsabilité qu'il avait de plus en plus de mal à assumer en raison de son âge avancé et de sa santé fragile. Dans ces conditions, Alberto a jugé qu'il valait mieux interrompre le projet.

Le fils de Mandu invoque également un second motif qui l'a poussé à mettre un terme aux activités de l'École de *Pajelança* :

« Mon intention était d'amener des élèves [à Uaupuí] pour les former à la *pajelança*. Mais aujourd'hui, ça n'a pas été possible pour moi parce que je n'ai pas eu d'aide financière, donc j'ai abandonné, autrement dit j'ai arrêté. »

La FSS a pourtant fourni à la famille une aide financière importante au moment du lancement du projet et verse à Mandu une petite rente annuelle mais ce n'est pas suffisant pour Alberto, qui attend davantage de l'institution partenaire. Pour tenter de satisfaire ces attentes, la Fondation a régulièrement posté, sur la page de son site dédiée à l'École de *Pajelança*, des appels aux dons. L'initiative ne semble pas avoir porté ses fruits car lorsque j'ai rencontré les Hohodene à São Gabriel en 2011, ils se plaignaient toujours du tarissement des financements et avaient renoncé à maintenir le projet Malikai Dapana à Uaupuí.

Cette attitude suggère que chez les Hohodene, la mise en œuvre de projets de réhabilitation du chamanisme est largement tributaire d'apports financiers extérieurs. C'est également le cas des projets de revitalisation culturelle menés dans l'Içana, qui n'auraient pas vu le jour sans le soutien de l'ISA et de la FOIRN, mais la dépendance des habitants de Uaupuí aux ressources externes paraît particulièrement prononcée. Peu importe, semble-t-il, le montant des aides octroyées par la FSS : Mandu et sa famille considèrent toujours qu'ils sont insuffisants, une insatisfaction qui n'est sans doute pas étrangère au sentiment d'abandon qu'ils éprouvent face aux autres communautés baniwa et en particulier à leurs rivaux historiques, les Walipere-Dakenai.

La difficulté à procéder à des initiations chamaniques dans un contexte où les jeunes Baniwa sont scolarisés et peu enclins à adopter des comportements ascétiques – et où Mandu lui-même est affaibli ; l'incapacité de la famille à mobiliser des élèves au-delà du cercle familial ; et surtout, la dépendance que les Hohodene ont développé à l'égard des financements

extérieurs, une logique qui les a conduit à cesser leur activité après l'épuisement des ressources financières, ont signé la fin, ou tout au moins la mise entre parenthèse, de l'École de *Pajelança*. En 2011, le décès de Silvestre a achevé de détourner la famille du projet de Uaupuí.

Un projet en suspens : vers une transposition de l'École de Pajelança à São Gabriel ?

Lorsque j'ai rencontré Mandu et ses enfants dans leur maison de São Gabriel en 2011, la place qu'ils souhaitaient accorder à la revitalisation de la *pajelança* dans leurs occupations quotidiennes demeurait incertaine. Ercília évoquait la possibilité de retourner à Uaupuí une fois que le chagrin lié à la disparition de son frère se serait dissipé, sans pour autant manifester le désir de reprendre en main l'École de *Pajelança*. La famille n'avait néanmoins pas totalement renoncé à développer des initiatives pour valoriser les connaissances et le savoir-faire chamanique hohodene.

Pour Alberto, dans la mesure où les apprentis qui se sont « inscrits » à l'École de *Pajés* de Uaupuí sont les petits-fils de Mandu, il ne fait aucun doute que ceux-ci continueront à apprendre auprès de leur grand-père, quel que soit le lieu où celui-ci se trouve :

« J'ai arrêté [l'École] là-bas [à Uaupuí], mais ici [à São Gabriel], il y a tous les petits-enfants [de Mandu], plus de quinze personnes, ses propres petits-enfants qui sont avec lui. Mais la période n'est pas encore venue [de reprendre la formation]. Quand elle viendra, il [Mandu] ira ici ou là, dans n'importe quel coin, ou à la maison et il va continuer à les former. Oui. Si Dieu le veut, jusqu'à ce que nous [complétions] notre formation. [...] Désormais, c'est seulement pour les petits-enfants mais ceux qui veulent apprendre, ils n'ont qu'à aller le voir. Je ne sais pas s'il y a du *paricá* ici, je ne suis pas encore allé voir. Il y a des endroits où il n'y en a pas, il y en a où on en trouve, comme ça, au bord du fleuve. »

Alberto envisage ainsi un recentrement du projet de transmission du savoir chamanique sur la sphère familiale. La formation des apprentis pourrait se dérouler en ville ou, comme il me l'a confié, dans les environs de São Gabriel, où il aimerait faire construire une *maloca* comme celle de la communauté périurbaine d'Itacoatiara-Mirim. Pour sa part, il ne souhaite pas retourner à Uaupuí car il prétend que les gens y sont trop envieux et cherchent à tuer son père. Ercília émet elle aussi le souhait de développer des activités chamaniques dans l'espace urbain. Ayant refusé de se marier pour s'occuper de Mandu et ayant elle-même acquis des connaissances auprès du vieux *pajé*, elle ambitionne d'ouvrir une sorte de dispensaire qui permettrait aux habitants de São Gabriel de bénéficier des soins de spécialistes indigènes :

« J'ai un grand rêve, celui de faire une maison ici où les *benzedores* pourraient s'installer pour aider les gens parce que les gens en ont beaucoup besoin ici. [...] Ici en ville je voudrais cette maison, ce serait moi qui [la] dirigerais, j'ai envie de

faire cela. [...] J'y mettrais les *pajés*, les *benzedores* pour aider les gens, je voudrais des ressources pour les payer, comme ça les personnes qui viendraient en quête de *benzimento* n'auraient pas besoin de payer, ce serait moi qui paierais un salaire [aux *pajés*]. J'ai ce rêve. [...] Ce serait gratuit parce qu'ici plus personne ne fait [des *benzimentos*] gratuits [...] parce qu'ici, c'est très recherché, tu sais, les gens recherchent [des soins dispensés par des spécialistes indigènes]. »

Il s'agirait pour la fille de Mandu de redonner accès à la population de la ville, majoritairement indienne, à des soins dispensés par des spécialistes indigènes. Un peu à la manière du pasteur Luis, qui souhaite que les indiens apprennent dans son Institut Biblique « à ne rien attendre des autres » et à « donner à leur tour aux nécessiteux », Ercília aimerait « aider » ses contemporains et pouvoir distribuer elle-même des salaires aux *pajés* et aux *benzedores*, telle une chef d'entreprise prodigue. Notons cependant qu'elle ne donne pas d'indication sur la provenance des financements qui lui permettraient de réaliser ce rêve, comme s'il revenait à d'autres de réunir les fonds.

Pour l'heure, les tentatives de réhabilitation de la *pajelança* menées par Mandu et ses enfants n'ont donc eu qu'un succès très limité. La difficulté des Hohodene à gérer les ressources financières qui leur sont allouées et les rapports houleux qu'ils entretiennent aussi bien avec les Baniwa évangéliques qu'avec les habitants de leur propre village, entravent l'épanouissement de leurs entreprises de revitalisation culturelle.

Toutefois, les déconvenues qui se sont produites dans le cadre de la mise en œuvre du projet Malikai Dapana n'ont pas entamé leur motivation. D'une part, Mandu continue à enseigner son savoir à ses petits-enfants et à réaliser des cures chamaniques à domicile ; et d'autre part, Ercília et Alberto étudient la possibilité de mettre en place de nouveaux projets à même de faire fructifier le patrimoine chamanique familial. Qu'ils soient à caractère thérapeutique (dispensaire où des *pajés* et des *benzedores* offriraient leurs services aux citadins) ou pédagogique (nouvelle école de chamanisme dans une *maloca* périurbaine), ceux-ci pourraient constituer de nouveaux dispositifs de diffusion de la *pajelança* baniwa situés non plus dans la zone rurale de l'Aiari mais à São Gabriel ou dans la périphérie urbaine.

Synthèse des expressions de la *pajelança* baniwa à São Gabriel

En dépit de conditions peu propices à sa transplantation à São Gabriel (détenteurs de savoirs chamaniques très minoritaires chez les Baniwa, désapprobation des évangéliques, concurrence de la biomédecine dans le domaine thérapeutique, risque d'assimilation à la macumba ou à d'autres systèmes de pratiques et de représentations exogènes, etc.), la *pajelança* baniwa n'est

pas absente de la scène urbaine. L'exploration des activités de spécialistes rituels connus sous le nom de *benzedores* et de *pajés* a permis de mettre à jour plusieurs de ses expressions dans la capitale régionale.

La première, le *benzimento*, est une procédure thérapeutique qui prend sa source dans les pratiques incantatoires indigènes. Il consiste, pour un praticien, à réciter des formules en langue native pour remédier aux problèmes variés (physiques, psychologiques, relationnels, professionnels, etc.) que lui soumettent des patients. Cet acte élocutoire, qui définit *a minima* le *benzimento*, va en général de pair avec l'usage de tabac⁶¹⁵ et s'accompagne d'une série d'autres actions rituelles dont l'origine, la nature et la combinaison varient en fonction de chaque spécialiste. Des entités, des objets ou des gestes issus de l'univers chrétien ou d'autres courants religieux sont ainsi fréquemment intégrés à l'outillage rituel des *benzedores*. Ces guérisseurs inventifs, qui officient dans l'espace domestique, s'efforcent de répondre aux troubles mineurs d'une population urbaine plus hétérogène que celle des communautés rurales dont ils sont originaires. Leur savoir-faire est perçu comme moins approfondi et moins conforme aux normes indigènes que celui des *pajés*. Comme les *benzedores* des autres ethnies, les rares Baniwa qui exercent cette activité élaborent des dispositifs thérapeutico-rituels en puisant dans différents systèmes de représentations. Il est néanmoins fréquent qu'ils imputent les affections de leurs patients aux *yoopinai*, des entités de la cosmologie baniwa réputées malveillantes. Leur grande discrétion, qui se manifeste par la minimisation de leurs compétences, par des rétributions négociées de façon informelle, et parfois, par le rejet des titres de *benzedor* ou de *pajé* que d'autres leur attribuent, leur permet d'éviter les conflits d'appartenances religieuses, qu'ils soient « catholiques », comme Francisco, ou évangéliques, comme Fernando.

À São Gabriel, la figure du *benzedor* est toujours évaluée à l'aune de celle du *pajé*. Dans les représentations des indiens de la ville, celui-ci est un homme, nécessairement indigène, qui grâce sa longue formation, maîtrise certaines techniques (usage du *paricá*, capacité à extraire une maladie par succion, etc.) lui conférant des pouvoirs hors du commun. Susceptible de les mettre à profit pour nuire aussi bien que pour guérir, il est tenu – comme dans la majorité des sociétés cultivant des pratiques chamaniques – pour un personnage ambivalent. Par ailleurs, s'il veut s'assurer une bonne réputation, il lui faut éviter de gonfler ses honoraires, un comportement jugé rédhibitoire. Généralement présenté dans les discours comme un être qui vit à bonne distance (géographique, temporelle ou « ethnique ») de l'énonciateur, il semble ne

⁶¹⁵ La projection de fumée sur le patient par un officiant qui utilise un cigare est le cas le plus courant, mais le tabac peut aussi, comme nous l'avons vu, être prescrit au patient sous forme de cigarettes.

subsister à São Gabriel que sous une forme fantasmée, qui hante l'imaginaire de citadins tantôt nostalgiques, tantôt rebutés par les « traditions » des générations antérieures.

Il arrive pourtant que ce fantasme prenne corps dans des individus de chair et de sang. Cette possibilité d'incarner la figure du « vrai *pajé* » à São Gabriel semble être réservée à de rares hommes âgés qui étaient déjà auréolés de prestige dans leur région d'origine. C'est en tout cas ce qui s'est produit pour Mandu qui, s'étant construit au fil des ans une solide réputation de *pajé* dans l'Aiari et plus largement, dans le bassin de l'Içana, a continué à jouir d'une renommée importante dans la capitale régionale. Dans la mesure où il est à São Gabriel le seul praticien que les Baniwa distinguent nettement – et de façon consensuelle – des *benzedores*, les autres expressions de la *pajelança* baniwa en milieu urbain sont toutes associées à sa personne.

Parmi ces manifestations, on peut établir une distinction entre les cures que le *pajé* hohodene réalise à domicile et les activités qu'il a développées dans d'autres contextes avec l'aide de ses enfants, Alberto et Ercília.

Les premières, qui consistent à traiter des patients au moyen de diverses techniques de diagnostic et de soin (divination, récitation d'incantations, aspersion d'eau), sont assez proches des pratiques thérapeutiques des *benzedores*. Elles ne s'en écartent que parce Mandu ne recourt pas, a priori, à des procédures ou à des instruments rituels exogènes.

Les secondes englobent elles aussi des activités de soin mais comportent une dimension supplémentaire : elles sont accomplies dans le cadre de projets de « revitalisation culturelle » qui impliquent l'instauration de partenariats avec des acteurs et des organismes non-indiens. Officiellement développées pour assurer la sauvegarde des connaissances et des savoir-faire chamaniques indigènes, elles sont fortement orientées par des intérêts politiques et économiques. L'exercice de la *pajelança* à l'hôpital militaire représentait en effet pour Mandu une opportunité de faire reconnaître ses compétences thérapeutiques par les blancs, d'acquérir un statut équivalent à celui des professionnels de la santé non-indiens et d'accéder à des revenus réguliers. Quant à l'École de *Pajelança* et aux nouveaux projets d'Alberto et d'Ercília, leur mise en œuvre est largement déterminée par la volonté des Hohodene de capter des ressources matérielles et financières extérieures et de recouvrer leur influence politique face aux Baniwa évangéliques, en particulier face aux Walipere-Dakenai du Moyen Içana.

Quoiqu'aucune de ces initiatives n'ait été une franche réussite, l'attitude volontariste des membres de la famille Hohodene tranche avec celle des *benzedores*. Dans un cas comme dans l'autre, il s'agit de développer des activités essentiellement thérapeutiques, mais les *benzedores* cultivent la discrétion, tandis que Mandu et sa famille cherchent au contraire à

gagner en visibilité sur la scène urbaine. Leurs tentatives d'inscription des pratiques chamaniques familiales dans des cadres formels (hôpital, école, dispensaire) pourraient être interprétées comme des prémices d'une institutionnalisation de la *pajelança*, un thème sur lequel nous reviendrons dans le chapitre 14.

Les manifestations de la *pajelança* dans l'espace urbain incluent ainsi des pratiques qui s'inscrivent dans la continuité des activités chamaniques, et des innovations, tant à l'échelle des rites thérapeutiques individuels qu'à celle, beaucoup plus vaste, des cadres dans lesquels les connaissances et les savoir-faire chamaniques sont mobilisés.

Dans ce champ socioreligieux mouvant, une composante majeure de l'ancien système religieux baniwa est singulièrement absente : les rites de passage. Nulle famille citadine n'a entrepris de remettre le rituel Kowai ni les danses cérémonielles des *podáali* au goût du jour. On ne peut en revanche pas en dire autant de tous les habitants de la périphérie urbaine. Parmi eux, ceux de la communauté d'Itacoatiara-Mirim s'emploient depuis plusieurs années à redécouvrir et à promouvoir non seulement la musique, les danses et les modes de sociabilité associés aux anciennes fêtes baniwa mais aussi, depuis peu, le rite d'initiation masculine Kowai. Ces Baniwa qui promeuvent ouvertement des pratiques rituelles et festives indigènes sont dans le même temps évangéliques et organisent régulièrement des cultes dans la chapelle adventiste de leur village. Nous nous intéresserons donc non seulement aux projets de revitalisation culturelle qu'ils mettent en place mais aussi à la façon dont ils gèrent leur double engagement socioreligieux.

Nous allons ainsi terminer notre étude ethnographique des pratiques religieuses des Baniwa des zones urbaines et périurbaines nous tournant une fois de plus vers un village de la proche périphérie de São Gabriel.

Chapitre 11. Revitalisation culturelle et évangélisme dans une communauté périurbaine

Fondée par des Baniwa mais composée de familles issues de sept ethnies différentes, dotée d'une chapelle évangélique mais aussi d'une impressionnante *maloca*, bénéficiaire de nombreuses aides extérieures mais économiquement précaire, soudée durant les festivités mais divisée au quotidien : la communauté d'Itacoatiara-Mirim est un village périurbain atypique dont l'histoire récente est parcourue de dynamiques contradictoires.

Comme pour Yamado et Areal, nous retracerons dans un premier temps la trajectoire de ses habitants afin de la situer dans la géographie socioreligieuse et politique baniwa. Nous explorerons ensuite deux des initiatives de revitalisation culturelle qui concourent à sa renommée sur la scène régionale : la construction d'une *maloca* appelée « Maison de Connaissance » et le projet « Podáali, valorisation de la musique baniwa ». En nous penchant ensuite sur le parcours religieux des Baniwa qui ont fondé le village, nous verrons quelle est la place que ceux-ci accordent à l'évangélisme dans leur vie quotidienne. Pour finir, nous ferons apparaître que dans cette communauté, activités évangéliques et pratiques rituelles issues de la *pajelança* représentent toutes deux des ressources que les Baniwa mobilisent pour interagir avec les blancs et s'approprier des éléments de l'altérité qu'ils incarnent.

Itacoatiara-Mirim : un village cosmopolite

De l'Aiari à la route de Camanaus

Vers 1985, Laureano Joaquim da Silva, un habitant hohodene du village de Camarão, dans l'Aiari, se rend à São Gabriel avec des proches pour y vendre une partie de sa production agricole et se procurer des marchandises⁶¹⁶. Une fois les opérations effectuées, il entreprend de rentrer chez lui comme il est venu : à la rame. Les trajets entre Camarão, sur le Moyen Aiari, et les centres urbains les plus proches (Mitú en Colombie et São Gabriel au Brésil) peuvent à cette époque durer plusieurs semaines, en particulier pour qui se déplace à contre-courant. Tandis que le Hohodene prend le chemin du retour, deux de ses fils, Luiz et Mário, choisissent de s'attarder en ville afin d'y chercher du travail. Leur quête d'emploi rémunéré n'aboutit pas mais un de leurs beaux-frères leur cède une petite parcelle de terre à proximité de l'aéroport. Ils la défrichent, la brûlent pour la nettoyer, puis la mettent en culture avec l'aide de la femme et des enfants de Luiz. N'étant pas en mesure d'attendre sur place le moment de la récolte, ils retournent à Camarão. Quelques mois plus tard, une lettre de leur sœur leur parvient. Celle-ci leur annonce que la *roça* ouverte près de l'aéroport est envahie de mauvaises herbes mais commence à être productive. Après avoir envoyé l'un de ses fils vérifier l'état de la parcelle, Luiz décide de repartir pour São Gabriel. À Camarão, sur le Moyen Aiari, les sols sont pauvres et les eaux peu poissonneuses si bien que l'ensemble de la famille, conduite par Laureano Joaquim, choisit de séjourner, pour un an au moins, dans la

⁶¹⁶ Cette reconstitution des événements qui ont déclenché la migration des habitants de Camarão vers São Gabriel s'appuie sur un article dédié au déroulement du projet Podáali dans lequel une anthropologue, Deise Montardo, un membre de l'ISA, Adeilson Lopes da Silva, et un habitant d'Itacoatiara-Mirim, Moisés Luiz da Silva, petit-fils de Laureano Joaquim da Silva, retracent une partie de la trajectoire des fondateurs de la communauté périurbaine (Montardo, Silva & Silva, 2012).

périphérie de la ville. Elle s'installe quelque temps à côté de la *roça*, avant que la FUNAI ne lui enjoigne de quitter les lieux car le site est trop proche de l'aéroport. De longues négociations avec les autorités municipales s'ensuivent, au terme desquelles la famille hohodene obtient, en 1992, l'autorisation de s'établir sur un terrain situé au bord de la route de Camanaus, non loin de l'entrée de la bretelle qui mène à l'aéroport (Montardo, Silva & Silva, 2012 : 75). Ce qui n'était au départ qu'un séjour temporaire se transforme ainsi en emménagement pérenne dans la périphérie urbaine.

Sur le terrain cédé par la mairie, les Baniwa hohodene construisent un front de maisons.



On aperçoit sur cette photo, prise en 2008 au bord de la route de Camanaus, une partie du front de maisons de la communauté. Le premier bâtiment à gauche est la chapelle adventiste.

Tout à droite, la structure de bois est le centre communautaire en construction. Plusieurs habitations bénéficient d'un raccordement électrique.

Luiz baptise le hameau Itacoatiara-Mirim. Il opte pour cette dénomination parce qu'un prêtre catholique qui fréquentait sa communauté de l'Aiari lui avait parlé d'Itacoatiara, une ville située en aval de Manaus, dans l'est de l'État de l'Amazonas. Ayant gardé en mémoire le nom de cette localité, qui signifie en nheengatu « pierre gravée »⁶¹⁷, il lui a adjoint le diminutif « Mirim » (« petit », en nheengatu) pour l'adapter à la modeste taille du nouveau village (Andrade, 2008).

À l'instar de Yamado et d'Areal, la communauté d'Itacoatiara-Mirim a ainsi été créée au début des années 1990. Ses fondateurs n'étaient en revanche pas des adeptes de la religion importée par Sophie Muller. Détenant des savoirs cosmologiques et maîtrisant un vaste

⁶¹⁷ Dans son dictionnaire des toponymes brésiliens d'origine tupi, Bordoni indique que « itá » signifie « pierre » et donne à « itacoatiara » le sens « d'inscription rupestre » (1990 : 274-275), c'est-à-dire de pétroglyphes.

répertoire de danses indigènes, le patriarche Laureano Joaquim était, pour reprendre la terminologie de Wright, un « maître de danse » ou un « leader de danse » (2013). Une fois établi à Itacoatiara-Mirim, il a continué à enseigner à ses descendants l'histoire, les chorégraphies et les musiques associées à divers instruments, notamment au *cariço* et au *japurutu*.

Le *cariço*, flûte de Pan, et les *japurutus*, longues flûtes de bois de palmier *paxiúba* toujours jouées par deux⁶¹⁸, sont des aérophones répandus dans l'ensemble du Haut Rio Negro (Piedade, 1997 : 56). Comme les autres indiens de la région, les Baniwa confectionnaient autrefois plusieurs types d'instruments. Certains d'entre eux, sacrés, n'étaient exhumés du lit de la rivière qu'à l'occasion du rituel Kowai mais d'autres étaient utilisés en public durant les *podáali*. Il existait ainsi auparavant des flûtes de différents formats, jouées par des formations variées qui produisaient elles-mêmes des chorégraphies diversifiées⁶¹⁹. À partir d'entretiens menés auprès de Mandu et Mário, *pajés* de l'Aiari, et de Luiz, d'Itacoatiara-Mirim, Yara dos Santos Costa a recensé 24 danses « traditionnelles » baniwa auxquelles correspondent des catégories précises d'instruments (2009 : 50). La plupart d'entre elles étaient réalisées lors des *podáali*. La chorégraphie Dzaapa⁶²⁰, dansée au son des *japurutus*, était par exemple effectuée par deux hommes et deux femmes lors de l'ouverture de la cérémonie festive. Il arrivait que l'on suspende à l'extrémité du tube des *japurutu* un poisson boucané de l'espèce donnant son nom à la danse (*idem* : 60).

À Itacoatiara-Mirim, au début des années 1990, Laureano Joaquim s'efforce de transmettre son savoir aux jeunes de la communauté mais ces derniers se montrent peu intéressés. Seuls quelques hommes plus âgés, tels ses fils Luiz et Mário, se forment à ses côtés (Montardo, Silva & Silva, *op. cit.* : 75). En 1993, ceux-ci sont conviés par la COIAB à faire une présentation de « danses traditionnelles » au Théâtre Amazonas de Manaus⁶²¹, une performance qu'ils réitéreront par la suite dans des événements régionaux (réception du Président de la République Henrique Cardoso à São Gabriel en 1996, inauguration de la *maloca*, Jour de l'Indien, visite de militaires dans la communauté, etc.). Grâce à ces

⁶¹⁸ Comme les flûtes de Jurupari, qui forment parfois une paire d'instruments masculin et féminin (cf. chapitre 2), les *japurutus* sont « genrés ». L'aérophone le plus long, qui mesure environ 1m50 et produit le son le plus grave est considéré comme le « chef » ou « l'homme », qui commande la séquence de notes. Le plus petit, qui mesure environ 15 cm de moins, est appelé la « femme » et doit répondre au premier (Piedade, 1997 : 52).

⁶¹⁹ Les musiciens ne jouent pas de leurs instruments en restant statiques. Ils allient le plus souvent performance musicale et chorégraphique en soufflant dans leurs flûtes pendant qu'ils enchaînent des figures dansées, parfois avec les femmes. Bien que l'accès aux flûtes profanes comme le *cariço* et le *japurutu* ne soit pas interdit à ces dernières (contrairement à celui des flûtes Kowai), en pratique seuls les hommes font usage des instruments (Costa, 2009 : 61).

⁶²⁰ Du nom d'un poisson du genre *Cichla*, appelé en portugais *tucunaré*.

⁶²¹ Célèbre opéra de Manaus, construit à l'époque du boom du caoutchouc.

spectacles, les habitants du village se forgent progressivement une réputation de défenseurs des « traditions » indigènes⁶²².

Une communauté pluriethnique

Au fil des ans, le hameau grandit : devenus adultes, les fils et les filles de Luiz et de Mário se marient et ont à leur tour des enfants. La plupart épousent des Baniwa, quelques-uns des partenaires issus d'autres ethnies. La fille cadette de Luiz se marie avec un militaire blanc. Alors que la santé du patriarche, Laureano Joaquim, décline, Luiz devient le leader du village. Il assumera pendant de nombreuses années le rôle de *capitão*.

Dans le même temps, plusieurs familles non-Baniwa demandent aux Hohodene l'autorisation de s'installer dans la communauté : des Barasana, des Siriano, des Tuyuka et des Wanano. Certains, qui viennent de Colombie, se sont réfugiés au Brésil pour fuir les FARC qui menaçaient les populations civiles et enrôlaient les enfants dans la guérilla. Les Baniwa leur accordent l'hospitalité. Selon Montardo, Silva & Silva, Luiz aurait privilégié l'accueil de personnes partageant leur goût pour la musique et la danse (*idem* : 76). Parmi les nouveaux venus, qui sont tous originaires du bassin du Uaupés et nominalement catholiques, figurent en effet quelques danseurs expérimentés.

Actuellement, la communauté d'Itacoatiara-Mirim, qui compte 116 habitants, est composée pour moitié de Baniwa (59%) et pour moitié de personnes et de familles⁶²³ issus des groupes Barasana, Siriano, Tuyuka, Wanano, Tukano et Cubeo. En sus de cette population permanente, elle accueille régulièrement des parents venus de l'amont, qui apprécient de séjourner dans le village périurbain le temps de résoudre quelque affaire à São Gabriel (percevoir une pension ou un salaire, vendre et acheter des marchandises, accompagner un parent malade à l'hôpital, etc.).

Par rapport à Yamado et à Areal, Itacoatiara-Mirim forme ainsi une communauté hétérogène. Si les Baniwa, qui sont légèrement majoritaires, ont l'avantage de l'ancienneté, l'influence qu'ils exercent sur les familles du Uaupés est faible. « Catholiques », celles-ci sont favorables aux initiatives de revitalisation culturelle et se joignent volontiers aux danses collectives lors des festivités, mais aiment boire sans modération et refusent de participer aux travaux collectifs (*ajuri*) si on ne leur offre pas des tournées de boissons alcoolisées, ce qui génère souvent des tensions dans le village.

⁶²² Dans un article de l'ISA sur l'inauguration de leur *maloca*, les Baniwa d'Itacoatiara-Mirim sont par exemple présentés comme des familles qui « ont toujours cherché à maintenir les traditions de leurs ancêtres vivantes » (Andrade, 2008).

⁶²³ Époux ou épouses venus habiter avec leur conjoint-e-s baniwa dans le premier cas, couples avec des enfants dans le second.

Un laboratoire de projets de « revitalisation culturelle » et « d'ethno-développement »

Hospitaliers avec leurs parents et avec les « migrants » originaires des communautés de l'amont, les Baniwa d'Itacoatiara-Mirim se montrent également très accueillants avec les visiteurs venus de São Gabriel ou de l'extérieur de la région. Toujours avides de rencontres, ils tissent sans cesse de nouveaux liens avec des personnes qui leur rendent visite – ou avec qui ils font connaissance en ville. Ils reçoivent avec une affabilité égale des représentants des organisations indiennes, des autorités municipales, des militaires, des membres d'ONG, des chercheurs, des journalistes, etc.

À partir des années 2000, ils ont commencé à mettre en place des partenariats tous azimuts avec des acteurs et des organismes extérieurs pour développer dans leur village des activités qualifiées de « traditionnelles » et pour améliorer leurs conditions de vie. Il est difficile d'évaluer le nombre d'initiatives dans lequel ils se sont engagés tant elles sont nombreuses si bien que je ne citerai ici que les principales.

L'idée de la construction d'une *maloca* semble remonter à 1994. Au début de cette année-là, Laureano Joaquim et son fils Luiz réunissent la communauté pour aller se procurer des matériaux de construction : poteaux, poutres, chevrons, lianes et feuilles de palmiers pour la couverture⁶²⁴. Faute de pouvoir transporter certains éléments, ils renoncent cependant à bâtir l'édifice (Montardo, Silva & Silva, idem : 75).

En 2001, ils entreprennent avec l'aide de l'ISA de planter de l'*arumã*, la plante qui fournit les fibres utilisées dans la vannerie baniwa. La démarche, qui s'inscrit dans la continuité du projet Art Baniwa mené par l'OIBI dans l'Içana, vise entre autres à « valoriser un patrimoine culturel », à « générer des revenus pour les producteurs et leurs associations » et à « contribuer à l'usage durable des ressources naturelles »⁶²⁵. Quatre ans plus tard, en 2005, les plants d'*arumã* prospèrent et ils en tirent plusieurs fagots. L'écologue de l'ISA qui a accompagné l'initiative puis publié un article sur le sujet (Silva, 2005) ne précise pas si les bottes d'*arumã* ont été vendues en tant que matière première ou utilisées pour confectionner des paniers destinés à la vente. Toujours est-il que les habitants d'Itacoatiara-Mirim n'ont pas donné suite à ce projet dans les années qui ont suivi. Plutôt piètres artisans, il leur a

⁶²⁴ La construction d'une *maloca* ne requiert traditionnellement ni pierres, ni mortier, ni pièces métalliques (les poteaux et les éléments de la charpente sont assemblés entre eux à l'aide de lianes, qui forment des liens solides). Il est ainsi possible de se procurer tous les matériaux en forêt.

⁶²⁵ Citations tirées des objectifs du projet Art Baniwa présentés sur un site créé par l'ISA, l'OIBI et la FOIRN : <http://www.artebaniwa.org.br/projeto2.html?item=4>

probablement été difficile de se faire une place sur un marché déjà investi, à l'époque, par les Baniwa du Moyen Içana.

En 2005, ils sont invités par la Fondation Étatique des Peuples Indigènes (FEPI)⁶²⁶, dont le président est alors Bonifácio (le frère d'André Baniwa), à se rendre à Paris pour y présenter des danses indigènes. Il s'agit de prendre part à des manifestations culturelles organisées dans le cadre de l'année du Brésil en France. En raison du nombre limité de places disponibles, Luiz et son épouse Luzia sont les seuls habitants du village qui participent au voyage. La délégation qui se rend à Paris est par ailleurs composée de Fernando et de Bonifácio Baniwa ainsi que d'Eduardo Braga, le gouverneur de l'État de l'Amazonas. Quelques années plus tard, Luiz me montrera avec fierté les photos prises dans la capitale française, où il a joué du *japurutu* et présenté des techniques de vannerie et de peinture corporelle. Il se souviendra particulièrement de la Seine, un fleuve courant dans un lit « de pierre » dépourvu de végétation, et de la fraîcheur du climat.

Durant la seconde moitié des années 2000, les Baniwa d'Itacoatiara-Mirim mettent également en place un projet de pisciculture en partenariat avec l'École Agro-technique de São Gabriel. Un grand réservoir est creusé derrière la communauté mais les poissons qui y sont introduits ne se reproduisent pas dans l'eau trouble – ou sont pêchés par des habitants affamés avant d'avoir eu le temps de se multiplier. L'eau stagnante attire en outre les moustiques et favorise la propagation du paludisme, une maladie qui affecte fréquemment la population du village.

Lors de mes premiers séjours dans la communauté périurbaine, en 2008, les Baniwa étaient en train de se lancer dans l'apiculture avec l'aide de l'École Agro-technique : il s'agissait cette fois de construire des ruches, d'y apporter des essaims sauvages, de « laisser les abeilles se multiplier » puis de collecter le miel pour le consommer et le revendre. Las ! Les habitants ont trouvé que les abeilles produisaient bien peu et ont rapidement cessé de s'y intéresser.

En parallèle, l'idée de construction d'une *maloca*, qui s'était entre temps doublée d'une volonté de promouvoir les danses et la musique baniwa et de réhabiliter le rituel Kowai, commençait à prendre forme. Je reviendrai sur ces initiatives après avoir examiné plus en détails la situation économique de la communauté.

Les habitants d'Itacoatiara-Mirim ne sont bien entendu pas toujours les instigateurs de ces projets. Ceux-ci naissent en général, comme ce fut le cas de l'École de *Pajelança* de Uaupuí, d'un dialogue entre les membres de la communauté et des interlocuteurs extérieurs,

⁶²⁶ Organe chargé de promouvoir la politique indigéniste du gouvernement à l'échelle de l'État de l'Amazonas. Initialement dénommé « Fondation Étatique de Politiques Indigénistes », il est ensuite rebaptisé « Fondation Étatique des Peuples Indigènes ». Il est remplacé en 2009 par le Secrétariat d'État pour les Peuples Indigènes (SEIND).

notamment des représentants d'institutions gouvernementales ou non-gouvernementales et des chercheurs. Ils s'inscrivent dans des politiques indigénistes ou environnementalistes plus vastes, développées à l'échelle municipale, étatique, nationale, voire internationale. Dans ce contexte, ils sont catégorisés à partir de différents concepts issus des milieux indigénistes et écologistes, tels ceux de « développement durable », de « revitalisation culturelle » ou « d'ethno-développement »⁶²⁷. Ils sont ensuite formulés par écrit de façon à cadrer avec les exigences des organismes susceptibles de les financer.

Dans le cas d'Itacoatira-Mirim, le nombre considérable de projets développés par les Baniwa laisse supposer que la communauté, qui a bénéficié d'aides financières, matérielles, techniques, etc., jouit d'une certaine prospérité économique. Or il n'en est rien. Le climat d'effervescence qui entoure les activités de revitalisation culturelle ou « d'ethno-développement » menées par les habitants du village contraste fortement avec la précarité de leur situation économique.

Une situation économique précaire

Comme Areal, Itacoatiara-Mirim fait partie des communautés situées en-dehors des Terres Indigènes. Si ses habitants sont devenus propriétaires du terrain qu'ils occupent après avoir négocié ce droit avec la municipalité, le statut foncier de leur territoire exigu est plus fragile que celui des TI⁶²⁸. Par ailleurs, les villageois sont confrontés aux mêmes inconvénients que la plupart des résidents établis le long de la route de Camanaus : n'ayant pas d'accès direct au fleuve, ils doivent se contenter pour la toilette, la vaisselle et la lessive, de petits *igarapés* où l'eau est rase et, étant cernés par des terrains qui ne leur appartiennent pas, qu'il s'agisse de *fazendas* (Eloy, 2005 : 161) ou du site de l'aéroport, ils sont contraints d'ouvrir leurs *roças* dans des zones forestières distantes. Certains d'entre eux mettent près de deux heures pour atteindre leur parcelle à pied (*idem* : 300). Moins assidus dans leur travail aux abattis que les habitants d'Areal, ils ne produisent quasiment pas de surplus.

En 2008, la communauté avait l'apparence d'un hameau extrêmement humble : le front de maison était composé d'édifices inachevés faits de brique et de broc, le désordre régnait dans les arrière-cours où s'entassaient des objets hors d'usage, les habitants se plaignaient des chapardages de leurs voisins et beaucoup souffraient de paludisme. Depuis lors, la

⁶²⁷ Sur les usages de la notion « d'ethno-développement » dans le cadre de politiques indigénistes, voir Luciano (2006) pour le Haut Rio Negro et Verdum (2006) pour l'Amérique latine.

⁶²⁸ On peut par exemple imaginer que les autorités municipales décident un jour de faire jouer leur droit de préemption pour récupérer le terrain, ce qu'elles ne peuvent pas faire avec les TI, qui relèvent de la législation fédérale.

construction de la *maloca*, suivie de celle de maisons en parpaings⁶²⁹, qui ont remplacé les habitations érigées à la hâte avec des matériaux de récupération, ont transformé la physionomie du village.

Pour autant, les habitants n'ont pas encore conquis leur autonomie économique. Lors de mes séjours de terrain, il arrivait que la nourriture vienne à manquer dans certains foyers et de nombreuses familles vivaient d'expédients : telle habitante devait aller quémander du *beiju* à sa fille parce que son garde-manger était vide ; telle autre n'avait que trois petits poissons prélevés dans le bassin de pisciculture pour la soupe du soir ; des hommes partaient chasser tout en sachant que le gibier était très rare dans les parages ; et d'autres rapportaient les « marmiteux »⁶³⁰ qu'ils avaient reçu lors d'une présentation de danse pour la collation du soir de leurs enfants. La recherche de *maniuara*⁶³¹ qui, dans beaucoup de communautés, est une activité ludique et accessoire, représentait parfois un apport non négligeable aux repas à base de manioc, et les régimes de bananes rapportés des *roças* étaient dévorés par les enfants avant d'être mûrs. Autrement dit, si la pénurie n'était jamais totale, les habitants peinaient à assurer leur subsistance. Comme nous allons le voir, cette précarité économique est à la fois un moteur des projets de revitalisation culturelle menés par les Baniwa d'Itacoatiara-Mirim et une conséquence de leur multiplication.

La *maloca* « Maison de Connaissance » et ses usages

La construction de la *maloca* est légèrement antérieure à la mise en œuvre du projet « Podáali, valorisation de la musique baniwa » mais les deux initiatives sont étroitement liées. Globalement, le projet Podáali s'inscrit dans la continuité de celui de la *maloca*. Bâtir un édifice susceptible d'accueillir de grandes cérémonies organisées sur le modèle des *podáali*, telle était la priorité des habitants d'Itacoatiara-Mirim. Une fois cet objectif atteint, ils se sont concentrés sur lesdites activités cérémonielles.

Genèse du projet : partenaires, financements et objectifs

L'édification de la *maloca* d'Itacoatiara-Mirim est le résultat de la collaboration de multiples acteurs. Comme nous l'avons vu plus haut, la première tentative de construction du bâtiment a échoué car les habitants du village n'avaient pas les moyens de transporter tous les matériaux jusqu'à la communauté périurbaine. Le projet n'a véritablement pris son essor que lorsque

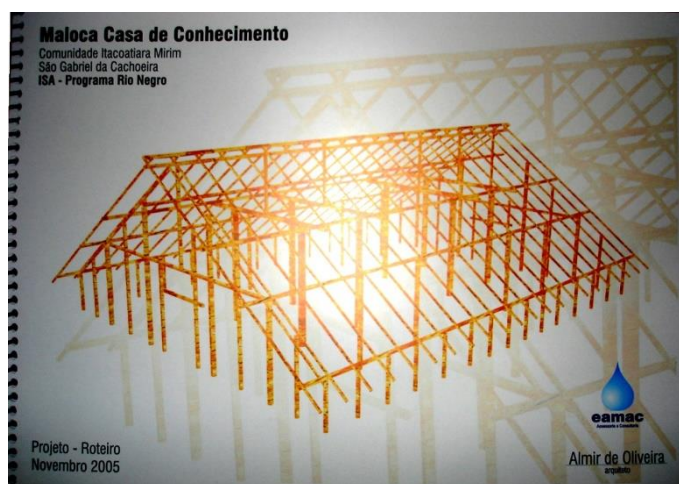
⁶²⁹ La construction de maisons « en dur » a, comme la propriété du terrain, été négociée avec la municipalité en 2010 ou 2011 mais je ne connais pas les conditions de l'accord. Dans la mesure où la mairie attribue parfois gratuitement des maisons à ses administrés par un système de tirage au sort (cf. chapitre 4), il est possible que le chantier ait été financé essentiellement par des fonds municipaux.

⁶³⁰ Repas à emporter, servi dans une gamelle d'aluminium.

⁶³¹ Grosses fourmis dont les indiens de la région sont friands. Seule la tête est mangée.

l'ISA est entré en jeu. Si plusieurs personnes rattachées à l'ONG ont été impliquées dans l'initiative, c'est sans doute l'écologue Adeilson Lopes da Silva qui lui a consacré le plus de temps.

En 2005, après la rédaction d'une première version du projet, l'ISA fait venir un architecte, Almir de Oliveira, pour élaborer avec les Baniwa le plan de l'édifice et le calendrier du chantier. Fort de son expérience avec les Tuyuka du Tiquié, avec qui il a conçu une *maloca* en s'appuyant sur le savoir des « anciens »⁶³² et sur des illustrations de l'explorateur allemand Koch-Grünberg, celui-ci organise des ateliers d'architecture avec les habitants du village et leur fait confectionner une maquette (Oliveira, 2007 : 96-97).



Plan de la *maloca* réalisé par l'architecte Almir de Oliveira.



Maquette de la *maloca* confectionnée par les habitants d'Itacoatiara-Mirim.

⁶³² Oliveira fait référence aux hommes âgés tuyuka qui, contrairement aux jeunes générations, possèdent encore des connaissances et de savoir-faire relatifs à la construction des *maloca*.

Dans la foulée, les Baniwa rencontrent un cinéaste, Petrônio Lorena, qui commence à écrire le scénario d'un film sur l'histoire de la communauté. Les premiers jalons de la construction de la *maloca* et de la réalisation d'un documentaire centré sur le savoir-faire musical et chorégraphique des habitants de la communauté sont alors posés mais les financements font défaut. Avec l'aide de l'ISA, les Baniwa envoient des projets à divers organismes et obtiennent dans un premier temps des aides financières de la FOIRN, de l'École Agro-technique, de la Mairie de São Gabriel, de l'ISA lui-même et de l'Agence Catholique Pour le Développement Outre-Mer⁶³³ (CAFOD), une organisation catholique britannique (Andrade, 2008). La plus grande réussite de leur collecte de fonds se produit en 2007 lorsque leur projet est sélectionné pour le « Prix Culture Vivante »⁶³⁴. L'objectif de ce prix, décerné par le Ministère de la Culture brésilien et parrainé par la firme pétrolière nationale Petrobras est de :

« mobiliser, reconnaître et donner de la visibilité à des pratiques culturelles qui se produisent sur tout le territoire brésilien, afin de favoriser la connaissance de la richesse et de la diversité culturelle du pays. »⁶³⁵.

Classés à la seconde place de leur catégorie⁶³⁶ pour un projet intitulé « Groupe de Danse Baniwa du Maître Luiz », ils reçoivent des financements conséquents⁶³⁷ qui doivent leur permettre d'achever la construction de la *maloca* et de tourner un film sur leurs pratiques musicales. Les objectifs de l'initiative tels qu'ils ont été formulés dans le document destiné au Ministère de la Culture sont alors les suivants :

- « **Objectif général** : Créer des opportunités pour la valorisation, l'enregistrement [*registro*]⁶³⁸ et la transmission de connaissances [relatives] aux musiques et aux danses traditionnelles pour les Baniwa du Haut Rio Negro.
- **Objectifs spécifiques** :
 1. Construire et équiper une *maloca* dans la Communauté d'Itacoatiara-Mirim qui servira d'espace de transmission de savoir [relatif aux] musiques et aux danses traditionnelles et [de lieu] d'échange culturel dans la ville de São Gabriel da Cachoeira, Nord-ouest amazonien.
 2. Réaliser un documentaire vidéo sur la trajectoire de la musique et de la danse traditionnelles baniwa au cours des dernières décennies à partir de l'expérience vécue par la communauté d'Itacoatiara-Mirim.

⁶³³ Catholic Agency For Overseas Development.

⁶³⁴ Prêmio Cultura Viva.

⁶³⁵ Citation extraite du site officiel du Prêmio Cultura Viva : <http://www.premioculturaviva.org.br/premio.php>

⁶³⁶ Catégorie « Groupe informel », par opposition aux catégories réservées aux institutions (écoles, organisations de la société civile, fondations ou entreprises, etc.).

⁶³⁷ Le montant sollicité dans le projet était d'environ 180 000 *reais* pour le développement de diverses activités pendant 11 mois, mais je ne sais si la totalité de la somme leur a été octroyée.

⁶³⁸ Le terme renvoie en portugais au fait de répertorier, consigner et éventuellement enregistrer ou filmer des discours ou des pratiques conçus comme des « connaissances ».

3. Viabiliser les voyages pour les rencontres de recherche et d'enregistrement [*registro*] des musiques et des danses influentes dans la société baniwa et, grâce à cela, promouvoir les échanges culturels et intergénérationnels entre les communautés indigènes sur le territoire occupé par les Baniwa.
4. Mettre en place un Fonds de Bourses d'Initiation Artistique pour les indiens qui vivent dans la ville de São Gabriel da Cachoeira »⁶³⁹.

Dans cette version, le projet ne contient pas de référence au rituel Kowai mais l'idée d'inclure le rite dans le documentaire émerge au fil des reformulations du programme d'activités. Peu de temps après la conquête du Prix Culture Vivante, une anthropologue de l'Université Fédérale de L'Amazonas (UFAM), Deise Lucy Montardo, rejoint l'équipe et soumet le dossier des Baniwa à un plan de financement de projets culturels de la Petrobras⁶⁴⁰. Celui-ci est à nouveau sélectionné, dans la catégorie « Patrimoine Immatériel » (Montardo, 2011 : 4). À ce stade, l'équipe du projet est formée d'une dizaine d'acteurs plus ou moins impliqués : *Capitão* d'Itacoatiara-Mirim, Luiz est présenté dans les documents administratifs⁶⁴¹ comme le coordinateur de l'initiative et le « Maadzero » (maître de cérémonie) de la *maloca*. L'un de ses fils, Moisés⁶⁴², joue le rôle de coordinateur adjoint. Les autres Baniwa du village sont les « collaborateurs ». Pour gagner en visibilité sur la scène politique régionale, ils ont créé l'Association Culturelle Indigène Maison de Connaissance (ACICC)⁶⁴³, dont Moisés est le président. Ils sont assistés ponctuellement par trois membres de l'ISA ainsi que par l'architecte Almir de Oliveira, les cinéastes Petrônio Lorena et Pedro Portella Macedo, l'anthropologue Deise Lucy Montardo et une étudiante de l'Université de Lisbonne, Yara dos Santos Costa, qui mène une recherche de master sur les danses baniwa. À l'apogée du projet, une jeune habitante de São Gabriel d'origine desana sera recrutée pour faire office de secrétaire⁶⁴⁴.

La construction de la *maloca*, qui avait débuté en 2006 ou 2007, s'achève en 2008. Invisible de la route, le bâtiment est érigé à l'arrière du village, sur un terrain dégagé, à quelques dizaines de mètres des habitations.

⁶³⁹ Citation tirée du dossier de candidature des Baniwa au Prix Culture Vivante, qui m'a été fourni par Adeilson Lopes da Silva.

⁶⁴⁰ *Programa Petrobras Cultural*.

⁶⁴¹ Adeilson Lopes da Silva m'a donné accès à une partie des archives du projet. D'autres documents, comme les comptes-rendus des réunions qui se sont tenues dans la *maloca*, ont été publiés en ligne par l'ISA.

⁶⁴² À ne pas confondre avec son homonyme, le *benzedor* desana dont il a été question dans le chapitre 9.

⁶⁴³ *Associação Cultural Indígena Casa de Conhecimento*.

⁶⁴⁴ Je n'ai pas, pour ma part, collaboré au projet. J'ai proposé mon aide aux Baniwa et à l'ISA en 2009 mais les principaux organisateurs estimaient alors que l'équipe était suffisamment nombreuse et qu'il serait difficile d'intégrer de nouvelles personnes. J'ai en revanche pu observer plusieurs étapes de la construction de la *maloca* et du développement de l'initiative « Podáali, valorisation de la musique baniwa ».



Luiz, Luzia, Neli et son enfant devant la *maloca* en construction.

Sur ce premier cliché, Luiz, son épouse Luzia et une de leurs belles-filles avec son enfant posent devant la *maloca* en construction. Le petit arbre qui se trouve au milieu de l'édifice sert d'échelle aux habitants du village qui réalisent la charpente et la couverture. Il sera coupé à la fin du chantier (Source : Adeilson Lopes da Silva).



Sur cette seconde photo, prise en 2008, la couverture, faite de feuilles de *caranã* (on aperçoit des bottes entreposées sous le toit), est presque terminée.



La *maloca* achevée mais non peinte.

Sur cette prise de vue, le gros œuvre est terminé et la façade principale a été recouverte d'écorce.

L'édifice est inauguré en grandes pompes entre le 3 et le 5 septembre 2008. La fête, qualifiée de *dabucuri* ou *podáli*⁶⁴⁵, réunit les habitants du village, une délégation de Baniwa venue de São José, un village de l'Aiari, un groupe de danseurs tuyuka de São Gabriel, quelques voisins des communautés périurbaines des alentours et des visiteurs extérieurs, dont des membres de l'ISA (Andrade, 2008). Les Baniwa d'Itacoatiara-Mirim présentent, entre autres, la danse de la Saúva⁶⁴⁶, réalisée au son des *japurutu*, échangent des présents avec les Baniwa de São José et offrent aux convives des tournées de *caxiri*. Les festivités durent toute la nuit tandis que les journées sont consacrées à des tournois sportifs (*idem*).

Dès son « ouverture », la *maloca* se présente ainsi comme un lieu d'expression des pratiques baniwa associées au *podáli*, notamment des danses et des musiques indigènes. À première vue, elle remplit la fonction de vecteur de revitalisation culturelle que les instigateurs du projet lui avaient assignée. Le rôle qu'elle joue dans le village et au-delà est cependant beaucoup plus large. Bien qu'elle n'abrite plus l'ensemble des familles de la communauté, comme c'était le cas autrefois, elle est occupée au quotidien de différentes façons et accueille plusieurs types d'événements, qui ne sont pas tous liés à la promotion des danses et des musiques baniwa. En outre, les festivités dites *podáli* qui s'y déroulent ne suivent plus

⁶⁴⁵ Si les Baniwa emploient le terme « *podáli* » entre eux ou lors de la rédaction des projets, ils parlent plus volontiers de « *dabucuri* » avec les indiens non-Baniwa car ce vocable issu du nheengatu est beaucoup plus répandu à l'échelle régionale.

⁶⁴⁶ Nom d'une fourmi de genre *Atta*.

exactement le modèle cérémonies d'échange d'autrefois. Nous allons donc explorer maintenant les différents usages de cet imposant édifice.

Un lieu de vie modulable contrôlé par les Baniwa

Contrairement aux habitations « en dur » – qui dans la région sont associées à la ville et au monde des blancs – les *malocas* ne sont pas des constructions pérennes. Leur durée de vie, qui est celle de leur structure de bois⁶⁴⁷, n'outrepasse pas dix ans⁶⁴⁸. Leur couverture de feuilles de palmier et leur façade d'écorce doivent quant à elles être renouvelées environ tous les deux ans. La *maloca* n'est donc pas un bâtiment immuable qui, une fois érigé, conserverait la même apparence au fil des ans et serait occupé par plusieurs générations successives. C'est un édifice voué à la disparition à moyen terme dont la physionomie peut changer d'une année sur l'autre. Celle d'Itacoatiara-Mirim ne déroge pas à ce principe. Bien qu'un architecte brésilien ait collaboré à sa réalisation, elle est faite selon le même modèle et avec les mêmes matériaux que les grandes habitations collectives du début du siècle. Pendant un temps, les Baniwa ont songé à couler une dalle de béton au sol « pour que ce soit plus facile à nettoyer » mais l'idée a été abandonnée et l'édifice conserve son sol de terre battue. En 2011, environ trois ans après l'inauguration, la couverture de *caranã*, abîmée, a dû être retirée. Les Baniwa l'ont remplacée par une toiture de *buçu*, une autre feuille de palmier.



Pose de la nouvelle toiture de *buçu* en 2011.

⁶⁴⁷ Celle-ci se dégrade avec les intempéries mais surtout à cause des termites.

⁶⁴⁸ Hugh-Jones note par exemple que chez les Barasana, les *maloca* étaient utilisées pendant huit ou dix ans avant d'être abandonnées (2011 [1979] : 60).



Ci-dessus, Luiz, assis sur des poutres pendant le chantier.

Tout le travail de charpente et de couverture a été réalisé par les habitants du village. Ici, Luiz récupère une petite casserole de *xibé* que sa femme a attachée à la corde pour qu'il se désaltère.

La façade principale de la *maloca* a également été peinte à plusieurs reprises. Les motifs, graphiques ou inspirés de pétroglyphes, étaient présentés par les Baniwa comme des représentations picturales « traditionnelles » mais personne dans le village ne savait en faire l'exégèse.



Photo de la façade de la *maloca* d'Itacoatiara-Mirim prise le jour de son inauguration en 2008
(Source : Andreza Andrade, ISA).



Façade de la *maloca* d'Itacoatiara-Mirim en 2009.



Photo de la façade de la *maloca* d'Itacoatiara-Mirim prise lors du premier visionnage du documentaire « Podáali... », en 2011 (Source : Adelson Lopes da Silva, ISA).

Si la *maloca* est utilisée de façon privilégiée lors des grands évènements, elle n'est pas seulement un espace cérémoniel. Au quotidien, son occupation irrégulière par de nombreuses

personnes qui y réalisent toutes sortes de tâches, donne l'impression que les habitants du village en font un usage anarchique. En réalité, le bâtiment est placé sous le contrôle étroit de la famille hohodene. C'est le « Maadzero » et *capitão* Luiz qui accorde ou refuse aux autres membres de la communauté et aux visiteurs extérieurs le droit de pénétrer dans le grand espace couvert. Lorsqu'il est absent, son épouse Luzia ou ses enfants surveillent l'édifice. En journée, quand tout le monde est occupé à la *roça* ou à l'école⁶⁴⁹, la *maloca*, qui est pourvue d'une grande porte de planches, est fermée à clef avec un petit cadenas, comme sur la photo centrale ci-dessus. Les Baniwa affirment que s'ils laissent la porte ouverte, des habitants du village, notamment des enfants, viennent y « prendre » des choses, c'est à dire chaparder des objets.

Lorsque je les ai rencontrés en 2008, Luiz et Luzia vivaient dans une petite maison de planches en piteux état. Une fois que la *maloca* a été construite, ils ont alterné des périodes de vie dans leur habitation et dans le grand bâtiment. À fin de l'année 2009, ils avaient investi ce dernier en y apportant leurs lits et leurs hamacs ainsi que des meubles et des ustensiles de cuisine. Toutefois, il s'agissait moins pour eux de revenir au mode de vie de leurs ancêtres que de profiter d'une résidence provisoire spacieuse en attendant de se construire une nouvelle maison. Entre 2009 et 2010, ils ont apprécié de vivre dans un coin de la *maloca* et d'accueillir sous le même toit des parents de l'amont et des visiteurs venus de l'extérieur. Plusieurs événements ont eu lieu à cette époque et l'ambiance était à la fête. Dès qu'ils ont pu, ils ont pourtant bâti une pièce de planches à une extrémité du bâtiment pour pouvoir y installer leur lit et leurs effets personnels. En 2011, ils partageaient toujours leur temps entre les deux endroits : leur « chambre » privée et la *maloca*.

L'aspect le plus frappant du grand bâtiment au quotidien était sa flexibilité. Si l'espace des *malocas* était auparavant rigoureusement organisé, selon un ordre qui reflétait des hiérarchies sociales et des principes cosmologiques, celui de l'édifice d'Itacoatiara-Mirim était sans cesse remanié : vidé, rempli, cloisonné, décloisonné, réaménagé, etc. au gré des circonstances. L'édifice servait successivement ou simultanément – et ce, en-dehors des grands événements, sur lesquels je reviendrai plus loin – de « chambre » à coucher pour les visiteurs, de cuisine, de *casa de forno*, de salle de classe, de salon pourvu de télévision, de lieu de stockage, etc. Dans l'espace modulable à souhait du grand rectangle de terre battue planté de lourds poteaux de bois, les Baniwa modifiaient constamment la disposition des meubles et des objets, comme s'ils souhaitaient tester toutes les combinaisons possibles d'aménagement intérieur.

⁶⁴⁹ La communauté possède une salle de classe où un instituteur Wanano habitant dans le village et des enseignants de São Gabriel se relaient pour faire cours aux enfants les plus jeunes.



Un « coin cuisine » aménagé dans la *maloca*.



Un espace aménagé pour les visiteurs dans la *maloca*.

La première photo montre un coin cuisine aménagé par Luzia. Lorsqu'elle prépare de grandes quantités de nourriture, l'épouse de Luiz allume de grands foyers dehors mais le matin, elle fait chauffer le café sur la gazinière – quand elle a du gaz. La télévision et le frigo fonctionnent par intermittence. Sur le second cliché, on voit un espace de couchage, qui est ici celui de visiteurs. Les vêtements sont suspendus à une poutre et les affaires personnelles déposées sur une table et un banc. Luiz n'impose pas de place particulière à ses hôtes, tout au plus suggère-t-il des endroits plus propices que d'autres pour attacher un hamac.



Atelier d'initiation au cinéma dans la *maloca*.



Activités quotidiennes dans la *maloca*.

Les deux photos ci-dessus montrent des configurations encore différentes de l'intérieur de la *maloca*. Sur la première, l'espace central a été aménagé en salle de classe pour un atelier d'initiation au tournage de films. La séance est animée par Pedro Portella, un cinéaste qui a collaboré au projet Podáali en 2009 et 2010. Celui-ci a réuni les jeunes du village pour leur enseigner le maniement d'une caméra et d'une perche de son. Les chaises de l'école ont pour l'occasion été transportées dans le grand bâtiment.

Sur le second cliché, on voit Luiz, son épouse, et une enfant (à gauche) ainsi que l'une des filles du Maadzero et l'une de ses brus (au centre), occupés à des tâches domestique. Luzia épiluche des tubercules de manioc, tandis que les deux autres femmes trient des feuilles de

*caruru*⁶⁵⁰. La scène se déroule en 2011 et on note que le mur du fond, bien visible sur la photo précédente, a été partiellement démantelé. À l'arrière, on aperçoit la petite pièce qui sert de chambre à Luiz et Luzia. Un ara bleu est perché sur le dossier du banc. C'est à la fois un animal familier et une sorte de mascotte de la *maloca*, qui suscite l'admiration des visiteurs.

Au quotidien, la *maloca* apparaît ainsi comme une construction polyvalente, où se déroulent diverses activités collectives ou individuelles qui donnent lieu à de constants réagencements de l'espace intérieur. Les Baniwa restent néanmoins les maîtres du lieu et des transformations qu'il subit. Bien que le bâtiment soit le plus souvent ouvert, il est rare d'y voir les familles non-Baniwa y mettre les pieds en-dehors des cérémonies. Seuls les enfants de Luiz et Luzia viennent y prendre leur collation du soir et, parfois, y dormir. Les non-Baniwa ont d'ailleurs tendance à dire qu'il s'agit de la *maloca* « de Luiz » et non de la communauté. Certains sont contrariés par le fait que les Hohodene s'accaparent le projet. Ils le sont d'autant plus que Luiz les sollicite régulièrement pour organiser les fêtes et les cérémonies, mais aussi pour défricher les abords de l'édifice ou effectuer des travaux d'entretien.

Un lieu de réunion tourné vers l'extérieur

Voyons à présent comment la *maloca* est investie lors d'événements importants. Tout d'abord, notons que l'édifice n'accueille pas n'importe quel type de réunion. Les affaires internes du village sont traitées dans le centre communautaire, un préau de tôles bâti sur une dalle de béton. La désignation d'un nouveau *capitão*⁶⁵¹ ou les rencontres entre instituteurs et parents d'élèves ont par exemple lieu dans cet espace plus petit situé au milieu du front de maisons.

À la différence de Yamado et d'Areal, la communauté d'Itacoatiara-Mirim n'a pas de calendrier cérémoniel stable. Ses habitants célèbrent des occasions aussi variées que le Nouvel An, la Fête des Mères, le Jour de l'Indien, l'inauguration d'un projet ou la visite de notables, des événements qui ne se répètent pas systématiquement d'une année à l'autre. La plupart des réunions qui se déroulent dans le grand édifice sont liées à des projets de revitalisation culturelle. Voici, pour n'en citer que quelques-unes, des situations dans lesquelles les Baniwa ont fait de la *maloca* un lieu de réception :

⁶⁵⁰ Plante de genre *Amaranthus* dont les feuilles sont comestibles.

⁶⁵¹ Luiz a été *capitão* d'Itacoatiara-Mirim durant les années qui ont suivi la fondation du village. En 2008, son « frère » (fils de la nouvelle épouse du père de Luiz) Graciliano lui a succédé. Lorsque celui-ci a fait part de sa volonté d'abandonner le poste en 2009, c'est l'instituteur du village, un Wanano, qui a assumé l'intérim jusqu'à ce que le fils aîné de Luiz, Feliciano, accepte de devenir à son tour *capitão*. Il a été officiellement investi de ses fonctions lors d'une petite cérémonie dans le centre communautaire le 31 décembre 2009, avant la célébration du Nouvel An.

- En août 2008, alors que le projet Podáali prend forme, un petit groupe de collaborateurs blancs conduit par l'écologue Adeilson Lopes da Silva se rend à Itacoatiara-Mirim pour échanger avec les habitants sur la notion de « droits d'auteur » et ses éventuelles applications aux productions culturelles indigènes. Ce groupe est composé, entre autres, de quatre membres de l'ISA et d'Eduardo Viveiros de Castro, un célèbre anthropologue brésilien du *Museu Nacional* de Rio de Janeiro⁶⁵², venu en tant que consultant. À ces intervenants blancs se joignent de jeunes leaders engagés dans le mouvement indigène, tels que des professeurs de l'École Pamáali. Avec une partie des habitants du village, ils réalisent plusieurs « oficinas » (ateliers, réunions de travail) dans la *maloca*. Lors de la première rencontre, les visiteurs sont reçus avec un *podáali*. Pour les réunions suivantes, la *maloca* est aménagée en salle de travail, dotée de bancs, de tables, de papier, de feutres et d'ordinateurs. Les participants y discutent de l'idée d'aller récupérer des flûtes sacrées que les Baniwa ont laissées à Camaráo, de l'intérêt de mettre les « nouvelles technologies » (ordinateurs, caméra, matériel audio, etc.) au service de la revitalisation des « traditions », ou encore des droits d'auteur du futur documentaire⁶⁵³.
- En décembre 2009, les habitants d'Itacoatiara-Mirim organisent une fête de Nouvel An dont les invités d'honneur sont les leaders indigènes André Baniwa et Irineu Rodrigues, ainsi que des collaborateurs du projet Podáali, telle que l'anthropologue Deise Montardo. À cette occasion, la *maloca* est soigneusement balayée, l'espace central dégagé et les sièges disposés le long des parois. Face à la rangée des invités, les habitants du village exécutent un *podáali* (des danses et un échange de produits alimentaires, cf. *infra*). Ils partagent ensuite gaiement diverses boissons confectionnées sur place (*caxiri*) ou apportées par des visiteurs (bière en cannettes, vin en bidon).
- En avril 2011, la *maloca* est le cadre d'un *podáali* réalisé à l'occasion du Jour national de l'Indien. Les Baniwa ont, de façon peu opportune, convié deux leaders indigènes qui ne s'entendent pas : le maire de São Gabriel, le Tariano Pedro Garcia, et son adjoint, André Baniwa. En maître de cérémonie averti, Luiz parvient cependant à ménager la susceptibilité des deux hommes. Il les accueille chacun à une extrémité du grand édifice et, allant et venant entre les deux espaces, les gratifie tous deux de tournées de *caxiri*.

⁶⁵² Institut de recherche administré par l'Université Fédérale de Rio de Janeiro.

⁶⁵³ Source : archives de l'atelier (qui s'est étalé sur plusieurs jours) mises en ligne par l'ISA en septembre 2008.

- En mai 2011, la communauté reçoit un hôte prestigieux, le musicien et ancien Ministre de la Culture Gilberto Gil. L'illustre compositeur est alors lui-même engagé dans un projet de documentaire sur sa carrière et ses sources d'inspiration musicales. Dans le cadre du tournage de ce film, il parcourt plusieurs régions du Brésil et du monde pour échanger avec des musiciens. Son séjour à São Gabriel est l'une des dernières étapes de son périple. Au cours de cette escale dans le nord-ouest amazonien, il rend visite aux habitants d'Itacoatiara-Mirim, qui réalisent un *podáali* en son honneur. Il teste leurs *cariço* et prend part à leurs danses.



Sur cette image, Luiz s'entretient avec Gilberto Gil dans la *maloca*. Tous deux tiennent à la main des *cariço* (Source : Beto Ricardo, ISA).

- Plus récemment, en 2015, les habitants de la communauté reçoivent pour la seconde fois un chef cuisinier de renommée internationale, Alex Atala. Celui-ci est invité dans la *maloca*, où Luiz lui administre quelques coups de baguette sur le dos, un geste inspiré des séances de flagellation des anciens rites d'initiation.

Cette liste d'événements qui se sont produits à Itacoatiara-Mirim depuis 2008 n'est pas exhaustive mais elle suffit à donner un aperçu de la nature des réunions qui ont lieu dans la *maloca*. Les Baniwa d'Itacoatiara-Mirim privilégient les rassemblements dans le grand édifice lorsqu'ils accueillent des acteurs extérieurs, en particulier des notables régionaux (blancs ou indiens) et des partenaires blancs issus des milieux indigénistes ou curieux des « traditions » indigènes.

Symbole photogénique de ces « traditions », la *maloca*, qui contraste avec les humbles maisonnettes du village, capte immédiatement l'attention de ces visiteurs. Elle fonctionne

comme une sorte de centre d'attraction permettant de faire converger vers la communauté des figures politiques, des acteurs indigénistes, des militaires, des chercheurs et des personnalités célèbres autrement peu concernés par le sort des habitants des villages de la périphérie de São Gabriel. Depuis l'inauguration du grand bâtiment, Luiz tient un livre d'or dans lequel il demande à tous ses hôtes de laisser un mot, parfois une adresse ou un numéro de téléphone. Il incite souvent les nouveaux-venus à feuilleter le grand cahier noir, une façon de leur montrer à quel point la *maloca* est un endroit couru. Sa capacité à tisser des liens non seulement avec des figures politiques de premier plan sur la scène régionale mais aussi avec des personnalités de renommée internationale, tels Eduardo Viveiros de Castro, Gilberto Gil ou Alex Atala, qu'il appelle familièrement par leurs prénoms, représente une source de prestige considérable pour la communauté.

Les rencontres entre les habitants d'Itacoatiara-Mirim et ces puissants visiteurs prennent parfois la forme de réunions de travail – comme dans le cas des ateliers dédiés au projet Podáali – ou de discussions informelles mais, comme le montrent les situations présentées ci-dessus, elles donnent fréquemment lieu à des *podáali*. Nous allons examiner en quoi consistent ces cérémonies dans la communauté périurbaine des Baniwa hohodene.

Le lieu privilégié des podáali

Comme nous l'avons vu dans la présentation générale, les *podáali* ou *dabucuri* en nheengatu, sont des cérémonies festives qui réunissent traditionnellement les membres de deux clans affins et permettent d'échanger des présents, de festoyer et de contracter des alliances matrimoniales. Elles comportent des salutations collectives, des danses réalisées au son de flûtes, des repas copieux et une consommation abondante de *caxiri*. Des rôles distincts sont attribués aux hôtes et aux invités, qui sont censés fournir, pour les uns, la boisson, et pour les autres, le gibier ou le poisson.

À Itacoatiara-Mirim, les cérémonies qualifiées de *podáali* ne présentent pas cette organisation duale fondée sur des liens d'affinité. À vrai dire, l'existence même d'un quelconque schéma organisateur dans ces fêtes est, à première vue, douteuse tant leur déroulement paraît décousu. Peu planifiées, elles donnent rarement lieu à des préparatifs intenses. Dans le meilleur des cas, Luiz obtient des autres habitants de petites « contributions » en produits alimentaires, en boissons ou en temps de travail mais la plupart du temps, les personnes sollicitées rechignent à participer au motif que leurs efforts ne sont pas rétribués.

Le jour dit, les appels du Maadzero à se réunir dans la *maloca* ne mobilisent pas les foules : les membres de la communauté rallient le grand bâtiment au compte-goutte, mus par la

curiosité plus que la volonté de s'impliquer activement dans les festivités. Il semble que beaucoup viennent d'abord peser leurs chances de se divertir et surtout de pouvoir manger et boire à satiété. Chacun sait qu'aucune famille n'est à même de réunir de grandes quantités de nourriture et que la possibilité de partager des tournées de *caxiri* et des repas généreux dépendra essentiellement des contributions des visiteurs. Si les habitants du village jugent que la fête s'annonce profitable, ils apportent leur propre contribution, parfois préparée à l'avance. Dans le cas contraire, certains refusent de se joindre aux convives.

Le début des *podáli* n'est pas marqué par des salutations collectives. Les invités, qui viennent par le bus ou en voiture arrivent eux aussi en ordre dispersé. Ils saluent Luiz et certains de ses proches, qui sont les principaux organisateurs de la cérémonie, mais ne s'attardent pas à serrer la main de tous les participants.

Plusieurs types d'action se succèdent ensuite dans un ordre aléatoire. Parfois, différentes activités se déroulent simultanément, si bien qu'il est difficile d'isoler des séquences temporelles. En général, les invités prennent place sur des bancs situés au fond de la *maloca*. Une séance de peinture corporelle peut avoir lieu en guise de préambule à des présentations de danses. Les motifs dessinés sur le visage, le corps ou les membres, sont peu sophistiqués, comme ceux que Costa a pu observer dans l'Aiari à la fin des années 2000 (2009 : 51-54). Les Baniwa ne leur prêtent pas de signification particulière sinon celle d'être des attributs de leurs ancêtres.



Luiz se peint le visage en compagnie de Feliciano et Mário.

Cette photo montre Luiz, au centre, se peignant le visage à l'aide d'un bâtonnet et d'une teinture rouge⁶⁵⁴ lors du Jour national de l'Indien de 2011. Son fils aîné Feliciano (à gauche) et son frère, Mário, arborent des *cocares* (diadèmes de plumes) quelque peu dépenaillés qui font partie du stock hétéroclite de parures familial. Les festivités ont déjà commencé : les invités (hors champ) sont arrivés et Feliciano a commencé à distribuer des tournées de « vin » de *pupunha*, une boisson légèrement fermentée faite à base de fruits de palmier. À droite de Luiz, sur le banc, on distingue une paire de *japurutu* et des *cariço*.

Malgré sa réputation, la communauté d'Itacoatiara-Mirim compte peu de danseurs. Parmi les Baniwa, seuls Luiz et Mário savent conduire des chorégraphies, les autres se contentent de les accompagner, souvent avec hésitation. Les familles non-Baniwa comptent davantage de danseurs expérimentés mais ceux-ci ne daignent exhiber leurs talents que si on les abreuve convenablement de *caxiri* ou d'autres boissons.

Avant de danser, certains participants, en particulier les hommes, changent de mise : ils se mettent torse nu, remontent leur bermuda de façon à en faire une culotte courte, ajustent à leur ceinture des branches de palmier ou d'autres végétaux⁶⁵⁵ et enfilent des colliers, des *cocares* et des sonnaillles de cheville faites de végétaux séchés. Comme dans le cas des motifs peints sur la *maloca* ou des dessins corporels, les habitants d'Itacoatiara-Mirim n'attribuent pas de sens spécifique à ces gestes et à ces éléments. Il est généralement admis que la signification qu'ils avaient pour les générations antérieures a été oubliée. Ils possèdent en revanche une forte valeur symbolique dans le cadre des interactions avec les blancs, qui les interprètent comme des marqueurs d'une indianité « authentique ».

Les danses, toujours initiées par des hommes, sont réalisées par deux ou en petits groupes. Les participants, qui jouent du *japurutu* ou du *cariço*, commencent par accorder leurs souffles à l'arrêt. Un leader prend ensuite la tête de la formation et parcourt l'espace central de la *maloca* en mouvements sinueux. Les danseurs alternent les rondes et les déplacements en file ou de front. Toutes les chorégraphies sont dansées avec un pas plus marqué que l'autre. Dans certaines d'entre elles, les femmes se joignent aux hommes de leur propre chef. Elles attrapent, souvent à la volée, le bras d'un partenaire – qui n'est pas nécessairement leur époux – et le maintiennent fermement. Les hommes, concentrés sur leurs instruments et sur la chorégraphie, les entraînent sans ménagement. Loin d'être réprouvée, cette rudesse est matière à rire. L'impression qui se dégage de ces scènes est celle d'un leader qui presse le pas

⁶⁵⁴ Je n'ai pas identifié cette teinture, qui est un peu plus sombre que le roucou. Peut-être s'agit-il de *carayuru*.

⁶⁵⁵ Les feuillages, parfois aromatiques, que les hommes portaient à la ceinture lors des cérémonies faisaient auparavant partie d'un ensemble de parures destinées à séduire les femmes (Lasmar, 2002 : 63).

sans se soucier des autres danseurs et de femmes ballotées par leurs partenaires. Il s'agit d'un effet recherché. Les accélérations et les virages serrés sont autant de mises à l'épreuve de l'habileté des danseurs et des danseuses qui, s'ils perdent le rythme, sont moqués de bon cœur par les spectateurs. Les chorégraphies se terminent habituellement en cercle, par un souffle appuyé dans les flûtes et des exclamations de gaieté.



Danse de *cariço* dans la *maloca*.

Ce cliché montre une danse de *cariço* menée par Luiz, qui tient son épouse par le bras. La tenue des participants n'est pas uniforme : certains portent des attributs indigènes, d'autres des vêtements usuels. Si l'ordre des danseurs ne reflète pas toujours les hiérarchies sociales, il est ici assez représentatif des classifications en vigueur dans la communauté : Luiz, ancien *capitão* et maître de cérémonie, conduit la danse suivi de son frère Mário qui, comme lui, possède une connaissance approfondie des musiques et des chorégraphies. Vient ensuite un gendre de Luiz, puis son fils aîné et enfin un chef de famille barasana. Ce dernier est un bon danseur mais il ne mène la formation que lorsqu'il interprète le répertoire de son groupe. Au fond de la *maloca*, on aperçoit les invités d'honneur, dont André Baniwa, alignés sur un banc. Derrière les danseurs, une anthropologue collaborant au projet Podáali prend – comme moi – des photos.

Les danses collectives sont des spectacles appréciés par les visiteurs extérieurs. S'il est rare que des hommes emboîtent le pas des habitants d'Itacoatiara-Mirim du fait de la technicité du rôle des danseurs masculins, les femmes peuvent être conviées comme partenaires.

Outres des séquences de danse, les *podáli* organisés dans la *maloca* d'Itacoatiara-Mirim comportent des distributions répétées de boissons. Tirillés entre leur volonté de respecter l'interdit évangélique relatif à l'alcool et celle de renouer avec un sens de la fête et de l'hospitalité indigène qui passe par le partage de grandes quantités de bière de manioc, les Baniwa ont décidé d'autoriser la consommation de boissons faiblement alcoolisées dans la *maloca*. Les femmes baniwa ne sachant pas ou ne souhaitant pas confectionner le *caxiri* élaborent des « vins » de fruits légèrement fermentés, comme le vin de *pupunha*. Lorsque Luiz cherche à donner une fête « animée », il demande aux femmes non-baniwa de préparer des breuvages un peu plus forts. En sus de ces boissons indigènes, que l'on puise dans des récipients à forte contenance à l'aide d'une calebasse, le Maadzero tolère la consommation de bière et de vin, des alcools apportés par les invités. La *cachaça* est en revanche proscrite et l'état d'ivresse réprouvé.



Service de *caxiri* aux danseurs.



Service de *caxiri* aux invités d'honneur.

Sur le premier cliché, des hommes baniwa reçoivent de leurs parentes ou épouses des Calebasses de *caxiri* ou de vin de fruit de palmier. Sur le second, Luzia sert à boire à André Baniwa⁶⁵⁶, sous le regard réjoui de deux collaborateurs du projet Podáali (à droite) qui accepteront à leur tour le breuvage. À l'arrière-plan, derrière les trois hommes baniwa assis sur le banc, un photographe professionnel réalise des clichés de l'évènement.

La séquence la plus importante du *podáali*, et celle qui définit ce type de fête, est « l'échange » de nourriture et de boissons – elles-mêmes qualifiées de *podáali* – entre hôtes et visiteurs. Dans les cérémonies organisées à Itacoatiara-Mirim, les transactions entre les participants sont complexes. Parfois, les habitants de la communauté offrent des produits à certaines catégories de personnes tels que les instituteurs ou les mères du village (le jour de la Fête des Mères) sans attendre de contrepartie car il s'agit d'une forme de remerciement pour des services déjà rendus – en l'occurrence, des tâches éducatives. La plupart du temps, les leaders de la communauté organisent néanmoins des *podáali* pour des acteurs extérieurs, de qui ils exigent, avant la célébration de la cérémonie, des contributions substantielles. Luiz leur demande communément du poisson « pour faire des *quiampira* », du poulet, de la viande de bœuf ou des goûters pour les enfants.

⁶⁵⁶ Bien qu'il soit *crente*, André accepte de consommer des boissons alcoolisées lors de réunions politiques ou festives. Il peut être qualifié, comme les Baniwa d'Itacoatiara-Mirim, « d'évangélique modéré », un profil sur lequel je reviendrai dans la quatrième partie. L'engagement politique va souvent de pair avec une plus grande tolérance à l'égard des anciennes activités cérémonielles et de la consommation des boissons fermentées indigènes.



« Contribution » de viande pour un *podáali*.

On voit ici Luiz et des habitants du village déballer des morceaux de viande qui font partie d'une contribution offerte par des visiteurs. Ces mets de choix sont enveloppés dans des feuilles de palmier avant d'être placés sur un boucan.

Si les invités obtempèrent, les aliments, achetés en ville, sont préparés dans la communauté et servis avec ceux réunis par les habitants du village. Or, comme ces derniers sont rarement en mesure de fournir de grandes quantités de boisson et de nourriture, il arrive que les produits consommés lors de la cérémonie soient ceux-là mêmes procurés par les visiteurs. Pour les blancs, cette situation peut sembler paradoxale : ils se voient conviés dans un village dont les habitants ont l'intention de célébrer une fête en leur honneur en leur offrant de la nourriture qu'ils sont tenus d'apporter eux-mêmes. L'attitude des indiens peut s'expliquer par le fait qu'ils perçoivent leurs invités comme des individus infiniment plus riches qu'eux, ce qui les incite sans doute à leur réclamer une contribution supérieure à la leur. De nombreux blancs paraissent souscrire à cette interprétation : pour embarrassant qu'il soit de recevoir en « présent » des produits que l'on a soi-même achetés, la plupart des visiteurs ne s'en formalisent pas, imputant le comportement de leurs hôtes à leur pauvreté. Une autre explication peut cependant être avancée. Comme nous l'avons mentionné précédemment, dans les *dabucuri* ou *podáali*, le groupe des visiteurs est traditionnellement associé à la figure du donateur : c'est aux invités qu'il revient d'apporter des produits comestibles tandis que les hôtes doivent fournir du *caxiri* en abondance. Les rôles sont ensuite inversés lors de la cérémonie suivante. Il se pourrait ainsi qu'en demandant aux visiteurs de fournir l'essentiel de la nourriture, Luiz et ses proches reproduisent cette logique de fonctionnement.

Parmi les denrées réunies par les habitants du village et par les invités, certaines sont cuisinées et mangées le jour-même tandis que d'autres sont destinées à être emportées chez soi. De façon générale, la viande, le poisson et les boissons sont immédiatement servis alors que les produits de la *roça* comme la farine de manioc, l'*açaí* ou les régimes de bananes sont répartis puis consommés par les participants dans leurs foyers respectifs. Tous les produits sont exhibés avant leur distribution dans le centre de la *maloca*, face aux visiteurs.

Les habitants de la communauté se rassemblent dans un premier temps à l'extérieur du grand bâtiment, où ils forment une procession.



Préparation de la procession d'un *podáali* devant la *maloca*.

Sur ce cliché, ils forment une file devant la *maloca*, menée par deux joueurs de *japurutu*.

Ils pénètrent ensuite dans l'édifice au son de flûtes ou dans un concert d'exclamations, en portant les différents « présents ». Ceux-ci sont disposés plus ou moins artistiquement au centre du grand bâtiment, puis les participants effectuent une ou plusieurs danses autour.



Luiz soigne la présentation du *podáli* (don de nourriture) au centre de la *maloca*.



Des hommes d'Itacoatiara-Mirim dansent autour du *podáli* (don de nourriture).



Un *podáali* (don de nourriture) de bananes, d'*ingá*⁶⁵⁷ et de sodas.

La première photo montre Luiz en train de soigner la présentation de denrées destinées à des autorités (le maire Pedro Garcia, son adjoint André Baniwa et leurs assistants) et à des collaborateurs du projet Podáali. L'ensemble est composé de noix de coco, de cinq *aturá* (corbeilles) d'*açaí* agrémentées chacune d'un *cupuaçu*⁶⁵⁸ ainsi que d'une bassine métallique contenant quelques poissons. Sur la seconde image, des hommes dansent autour des produits au son des *cariço*. Sur le dernier cliché, pris en une autre occasion, on voit un *podáali* composé de fruits (régimes de bananes et *ingá*) et de sodas. Le petit tas comportait également des bières apportées par des visiteurs mais celles-ci ont été immédiatement distribuées entre les convives.

Les produits sont distribués par Luiz selon des modalités variables. Tout ce qui a été cuisiné (viande boucanée, *quiampira*) a tendance à être réparti entre tous. Les boissons sont également offertes à l'ensemble des participants. Certains Baniwa évangéliques refusent de boire celles qui sont trop « fortes » (*caxiri* très fermenté, bière industrielle ou vin), tandis que les non-Baniwa tentent au contraire de les accaparer. Quant aux invités, qui sont pour la plupart des citadins, ils privilégient habituellement les *caxiri* et les vins de fruits parce qu'ils sont curieux de goûter des breuvages indigènes ou parce qu'ils n'y ont pas accès en ville. Les produits de la *roça*, enfin, sont divisés entre les visiteurs les plus prestigieux, qui les emportent chez eux.

Une fois les denrées retirées de l'espace central, les danses reprennent et de petits groupes de discussion se forment en plusieurs endroits de la *maloca*. Les conversations sont animées, des quolibets fusent, certains indiens rient aux éclats. Quelques femmes s'éclipsent pour aller accomplir des tâches domestiques, d'autres continuent à servir des boissons.

Un temps est souvent aménagé pour des discours. Luiz prend alors la parole pour remercier ses invités, puis ceux-ci lui rendent la pareille. En fonction de l'occasion, différentes thématiques peuvent être abordées. Lors du Jour de l'Indien, André Baniwa a par exemple proféré une longue tirade – qu'il a d'abord déclamée en baniwa avant de la traduire en portugais – sur la raison d'être de cette date nationale. Il a rappelé plusieurs épisodes de l'histoire des contacts entre blancs et indiens au Brésil, comme l'effondrement démographique des populations indigènes après la conquête, la réduction en esclavage des

⁶⁵⁷ Fruit d'un arbre du genre *Inga*, de la famille des *Fabacées*.

⁶⁵⁸ Fruit d'un arbre (*Theobroma grandiflorum*) de la famille du cacao largement répandu et cultivé en Amazonie brésilienne.

survivants et la perpétuation de l'exploitation de la main d'œuvre indigène durant les siècles suivants. Selon lui, le Jour de l'Indien doit être célébré pour ne pas que l'histoire se répète. Il a également souligné la nécessité de ne pas abandonner l'usage des langues natives puis a conclu en encourageant le public indien à préserver l'héritage culturel indigène tout en s'appropriant les connaissances issues du monde des blancs :

« **André** : C'est cela que je voulais dire à cette occasion [du Jour de l'Indien], pour que les [individus] les plus âgés et les plus expérimentés, comme Luiz, puissent continuer à nous orienter au sein de notre culture, mais que l'on puisse aussi évaluer cette nouvelle réalité de connaissances différentes et avoir des perspectives dans [ce contexte], continuer à vivre et ne pas perdre notre identité, voilà.

Luiz : *Matsiia* ! »

Les paroles d'André sont saluées par l'exclamation d'approbation « *matsia* »⁶⁵⁹ et par des applaudissements du public. Les conversations et les discours prononcés dans l'espace de la *maloca* ont fréquemment trait à cette double problématique de revitalisation de la « culture » baniwa ou indigène et d'acquisition de connaissances exogènes : comment intéresser les jeunes, avides de « nouvelles technologies » et attirés par la ville, aux « traditions » ? ; Comment peut-on faire revivre des coutumes malaisées à reproduire dans un village périurbain ? ; Que prendre et que rejeter du mode de vie des blancs ? Telles sont les questions généralement soulevées au cours des rencontres entre les habitants du village et leurs multiples visiteurs.

Les festivités s'achèvent, enfin, comme elles ont commencé : de manière informelle. À Itacoatiara-Mirim, les *podáli*, qui ont lieu de préférence dans la journée, ne comportent pas de séquence de clôture officielle. La fête décline à mesure que les invités quittent la communauté. Les habitants du village regagnent peu à peu leurs foyers, hormis les non-Baniwa, qui poursuivent les réjouissances dans le centre communautaire s'il reste à boire.

À l'inverse des Saintes Cènes et des Conférences organisées par des communautés dont tous les habitants sont *crentes*, comme Yamado et Areal, les *podáli* qui se déroulent dans la *maloca* d'Itacoatiara-Mirim sont ainsi des événements peu formalisés. Ils rassemblent en général moins de monde que les cérémonies évangéliques et leur public est plus hétérogène. Composé d'habitants du village issus de plusieurs ethnies, de représentants du mouvement indigène et de blancs venus de São Gabriel et d'autres régions du Brésil, voire de l'étranger,

⁶⁵⁹ Le terme, qui renvoie à l'idée de « bien » et de « bon » peut avoir plusieurs sens. Ici, il signifie « très bien ! » ou « bien dit ! ».

celui-ci est extrêmement cosmopolite. Alors que les non-indiens jouent un rôle mineur dans les célébrations évangéliques, ils occupent le plus souvent la place d'invités d'honneur dans les *podáali* de la communauté périurbaine. Plus encore, leur participation est – avec celle des leaders indigènes – indispensable au bon déroulement des festivités puisqu'ils assurent une grande partie de l'approvisionnement en nourriture. Les activités qui se déroulent dans la *maloca* (séances de peinture corporelle, distribution de boissons, discussions informelles, danses collectives, liberté de circulation pendant le temps de la fête, etc.), beaucoup plus interactives que les cultes évangéliques, favorisent leur implication dans la cérémonie elle-même mais aussi, plus largement, dans les projets de la communauté. Amadoués par l'affabilité de Luiz, par les tournées de *caxiri* et par la possibilité de prendre part à des pratiques perçues comme exotiques, les visiteurs ont en effet tendance à répondre favorablement aux requêtes que les habitants du village ne manquent pas de leur adresser. Si les *podáali* d'autrefois constituaient un « mécanisme symbolique actif d'abolition temporaire des différences, de transformation de l'autre en semblable [...] qui rendait possible la constitution d'alliances sûres avec une altérité dangereuse » incarnée par les affins (Garnelo, 2002 : 85-86), ceux organisés à Itacoatiara-Mirim semblent jouer un rôle similaire dans les rapports que les habitants du village entretiennent avec les blancs. Ils réduisent la distance non plus entre le groupe et ses affins mais entre le groupe et de puissants étrangers.

La *maloca* d'Itacoatiara-Mirim se présente ainsi comme un espace cérémoniel résolument tourné vers la société environnante, en particulier vers le monde des blancs. Elle n'accueille pas d'événements strictement communautaires. Au quotidien, elle est investie exclusivement par les Baniwa et, lors des grandes occasions, elle reçoit une forte proportion de personnes étrangères au village. Luiz y convie des autorités locales mais aussi des blancs venus de loin, dont des personnalités médiatiques. Il s'agit ensuite pour le Maadzero et ses proches de transformer ces hôtes influents en alliés capables de faire affluer les richesses matérielles de leur monde vers la communauté. Dans cette perspective, les Baniwa hohodene organisent des *podáali*, cérémonies festives qui constituent traditionnellement un puissant dispositif de créations d'alliances et d'échanges de biens. Ayant tendance à reconduire l'ancienne distribution des rôles dans laquelle les visiteurs sont les principaux contributeurs de la fête, ils demandent à leurs invités une participation conséquente. Si ceux-ci accèdent à leur demande, les Baniwa considèrent qu'ils amorcent un cycle durable d'échanges. Or ce cycle est souvent interrompu car les blancs ne font que des séjours ponctuels dans la communauté et ne se sentent pas liés à ses membres par cette forme de réciprocité. Les habitants d'Itacoatiara-

Mirim, qui se plaignent régulièrement du fait que les non-indiens font des promesses qu'ils ne tiennent pas, cherchent ainsi constamment à créer de nouveaux partenariats pour remplacer ces alliances prématurément rompues. Cette démarche consistant à investir beaucoup de temps et d'énergie dans la création d'accords avec des blancs semble peu propice au développement de modes de production qui garantiraient leur sécurité alimentaire car elle entretient leur dépendance aux ressources extérieures.

Du point de vue de la « revitalisation culturelle », on note un décalage entre les attentes des instigateurs du projet et l'impact concret de la construction de la *maloca*. L'édification du grand bâtiment et l'organisation des *podáali* n'a en effet pas suscité d'engouement pour les « traditions » de la part des jeunes du village. Ceux-ci se montrent moins intéressés par l'apprentissage des savoirs chorégraphiques et musicaux que les visiteurs extérieurs. Ils sont en revanche enthousiastes à l'idée de bénéficier d'une formation cinématographique ou d'acquérir des compétences en matière de gestion de projets à travers les activités organisées dans la *maloca*. Des deux principaux objectifs de l'édification du grand bâtiment – bâtir un « espace de transmission de savoir [relatif aux] musiques et aux danses traditionnelles » et en faire un lieu « d'échange culturel » – le second semble l'emporter sur le premier, au sens où la *maloca* favorise le dialogue entre blancs et indiens.

Ce détour par une analyse des usages de la « Maison de Connaissances » d'Itacoatiara-Mirim permet de contextualiser la seconde initiative menée par les Baniwa du village périurbain, le projet « Podáali » et la revitalisation du rituel Kowai. Comme les autres activités développées par l'ACICC, ce projet a été mis en œuvre en partenariat étroit avec des acteurs blancs et des institutions.

Le projet Podáali et la revitalisation du rituel Kowai

Des podáali au rituel Kowai

Une fois la *maloca* opérationnelle, les Baniwa d'Itacoatiara-Mirim se sont concentrés sur le second volet de leur initiative de revitalisation culturelle : le tournage d'un documentaire sur les musiques et les danses traditionnelles baniwa. L'intitulé de ce projet, baptisé « Podáali, valorisation de la musique baniwa » laisse penser qu'il est centré sur les pratiques musicales et chorégraphiques liées aux cérémonies d'échange. Or c'est autour de l'usage des flûtes sacrées Kowai que le programme du tournage puis le scénario du film ont été construits. Les Baniwa auraient pu réaliser leur documentaire à partir de séquences filmées à Itacoatiara-Mirim, lors des *podáali*. Luiz possède une caisse d'objets cérémoniels (parures de plumes,

colliers, sonnaillles de chevilles, etc.), une paire de *japurutu*, un jeu de cinq ou six *cariço* et un aérophone fait d'un crâne de cervidé, autant d'éléments qui, avec le vaste espace couvert de la *maloca*, offrent un certain nombre de possibilités en termes de formations musicales et chorégraphiques. Le Maadzero et son fils Moisés, président de l'ACICC, ont cependant décidé que le documentaire devait inclure un épisode sur les flûtes Kowai.

Lorsqu'ils ont quitté le fleuve Aiari au début des années 1990, les Baniwa hohodene du village de Camarão ont remisé leurs flûtes Kowai dans un *igarapé*. Faites de bois imputrescibles, les flûtes se conservent bien sous l'eau (certains avancent même que cela améliore leur sonorité), où elles sont préservées des regards indiscrets. Au cours des deux décennies suivantes, ils ne sont retournés sur le site de leur ancien village, désormais inhabité, qu'une ou deux fois. Ils ont vérifié l'état des instruments mais n'en ont pas fait usage. Lorsqu'ils ont commencé à recevoir des aides pécuniaires pour la *maloca* d'Itacoatiara-Mirim, ils ont résolu de consacrer une partie de leur budget au financement d'un nouveau voyage dans l'Aiari afin d'exhumer les flûtes de leur cachette. Les Baniwa les plus âgés, notamment le doyen de la communauté Laureano Joaquim (décédé en 2008) et son fils Luiz, exprimaient depuis longtemps le souhait d'entendre leur son. Idéalement, il s'agissait pour les porteurs du projet de réaliser un rite d'initiation Kowai (Montardo, 2011 : 8), dont certains aspects seraient donnés à voir dans le documentaire.

Dans cette perspective, une expédition à destination de l'Aiari a été programmée pour la fin de l'année 2010 et des formations de cinéma ont, comme nous l'avons vu plus haut, été organisées dans la *maloca*. Ces ateliers d'initiation au langage audiovisuel s'inspiraient du programme pionnier « *Vídeo nas Aldeias* » (Vidéo dans les Villages) lancé à la fin des années 1980 par l'anthropologue et cinéaste franco-brésilien Vincent Carelli⁶⁶⁰. Les réalisateurs qui les animaient, Petrônio Lorena et Pedro Portella Macedo⁶⁶¹, ont enseigné à des jeunes du village le maniement des outils audiovisuels et leur ont donné des conseils pour acheter leur propre matériel. Ils les ont par la suite aidés à monter le film. Au cours de ces formations, deux jeunes hommes se sont distingués par leur implication : Moisés, le fils de Luiz, et Paulinho, un autre jeune homme baniwa. Ce sont eux qui ont tourné l'essentiel des séquences du documentaire. Ils sont devenus à ce titre ses deux réalisateurs officiels, un statut dont ils ne sont pas peu fiers.

⁶⁶⁰ Le projet *Vídeo nas Aldeias*, qui vise à soutenir les luttes des peuples indigènes en formant les indiens au langage audio-visuel, a connu un grand succès. Il a entre autre permis de produire environ 70 films, dont beaucoup ont été primés au Brésil ou à l'étranger.

⁶⁶¹ Ce dernier est affilié au projet *Vídeo nas Aldeias*.

L'expédition dans l'Aiari et le filmage du rite Kowai

En octobre 2010, une équipe formée d'une partie des habitants d'Itacoatiara-Mirim, dont Luiz, Luzia, Moisés et Paulinho, ainsi que de collaborateurs blancs, dont l'anthropologue Deise Lucy Montardo et l'écologue Adeilson Lopes da Silva, se rend dans l'Aiari pour réaliser le tournage. Une fois sur le site de leur ancien village qui, rappelons-le, est désert, ils sollicitent l'aide de membres de plusieurs communautés des alentours pour construire un abri. À défaut de pouvoir construire une *maloca*, un chantier qui prendrait un temps considérable, ils bâtissent une paillote dotée d'un toit de feuilles de *caranã*.

Pour l'organisation du rituel Kowai, Luiz fait appel à Mário, un vieil homme de la communauté de Panã Panã qui a la réputation d'être, avec Mandu, l'un des rares *pajés* baniwa. Le Maadzero, qui est reconnu à São Gabriel et dans la périphérie urbaine comme un spécialiste des danses et des musiques « traditionnelles », n'est pas un expert en *pajelança*. Comme nous l'avons mentionné plus haut en décrivant les pratiques des *benzedores*, il improvise parfois des *benzimentos* mais se plaint de ne pas maîtriser les techniques et les outils chamaniques. Lors de l'expédition, il a donc demandé au *pajé* Mário de prendre en charge les activités liées au rituel Kowai. Celui-ci a accepté moyennant une rétribution financière prélevée sur le budget du projet.

Lors de la planification du tournage, les Baniwa avaient informé l'ensemble des collaborateurs du projet que la vision des flûtes serait expressément interdite aux femmes et aux non-initiés, comme il était d'usage autrefois, et qu'il faudrait trouver un moyen de les filmer sans révéler leur apparence.

Les instruments sacrés, que Luiz appelle aussi ses « ancêtres » ont été apportés sur le site de l'ancien village de Camarão dans une pirogue recouverte d'une bâche. Selon Montardo, des hommes initiés les ont fait résonner une première fois à l'aube puis une seconde fois dans l'après-midi de la même journée. Lors du second « concert » inopiné, les hommes se sont rapprochés du campement, déclenchant un mouvement de repli rapide des non-initiés vers le couvert forestier. L'anthropologue relate que :

« tous couraient et appelaient à se rendre en urgence dans la forêt car les flûtes arrivaient. Dona Luzia nous a dit sa peur et nous avons couru vers la forêt en file. Pendant environ deux heures, nous avons entendu des nappes de son [*blocos do soar*] des instruments *kuwai*. » (*idem* : 9).

Moisés et Paulinho ont filmé une séquence de quelques minutes dans laquelle on entend les vibrations puissantes de plusieurs aérophones joués par des hommes dissimulés derrière les bâches couvrant les murs de la paillote.

Suite à cet épisode, les Baniwa ont procédé à une séance de flagellation. Les images du documentaire montrent des enfants acceptant de plus ou moins bonne grâce de recevoir des coups d'*adabí* portés par Luiz d'une main légère. Une fois le coup donné dans le dos, le Maadzero prend l'enfant dans ses bras et le tire vers le haut, « pour le faire grandir ». La scène prête à sourire pour qui a lu ou entendu les récits de séances d'*adabí* dans lesquelles il s'agit de frapper son ou sa partenaire avec force, en faisant claquer le fouet (cf. chapitre 2). Un court plan révèle néanmoins que le dos du Maadzero est, lui, est strié de marques rouges infligées par une main moins délicate.

Les Baniwa se sont ainsi efforcés de respecter certains principes du rite Kowai : la vue des flûtes a été prohibée aux femmes et aux non-initiés, les musiciens ont créé un effet de surprise en jouant des instruments à des moments inattendus et certains adultes ont échangé des coups d'*adabí* énergiques. Enfin, au terme de l'évènement, les aérophones ont été immergés sur place au motif qu'en les emportant à São Gabriel, il aurait fallu voyager de nuit puis les dissimuler à proximité du village, où ils risquaient d'être découverts.

Ce « rituel » diverge pourtant considérablement des anciens rites Kowai. Les jeunes, qui ont joué un rôle de spectateurs plus que de participants, n'ont pas changé de position sociale au terme de la cérémonie, ni n'ont été initiés à des savoirs ésotériques par leurs aînés. Les petits garçons ont en outre été ménagés lors de la séance d'*adabí*, durant laquelle ils n'ont reçu que des coups légers. Luiz a d'ailleurs affirmé *a posteriori* que le voyage dans l'Aiari avait été trop précipité pour qu'il puisse organiser un rite d'initiation correct (*ibid.*). Il m'a assuré plus tard n'avoir fait « qu'un peu » du rituel parce qu'il n'y avait pas assez de participants.

Le bilan du projet Podáali

Si le rituel Kowai organisé sur l'ancien site de Camarão n'a pas été réalisé dans les règles de l'art, a-t-il pour autant été considéré comme un échec ? Ce n'est pas l'avis du Maadzero, qui s'est déclaré satisfait du déroulement de la cérémonie. Quels sont, dès lors, les aspects de l'évènement qui ont été perçus comme des succès ?

Tout d'abord, les jeunes impliqués dans le projet ont reçu une formation. Leur initiation aux savoirs cosmologiques détenus par leurs aînés n'a pas été concluante mais ils ont en revanche été « initiés » à l'usage d'outils audio-visuels et de techniques cinématographiques sophistiqués⁶⁶². Si tous n'ont pas eu le privilège de manier les précieux instruments ni d'aller

⁶⁶² Les deux cinéastes partenaires se sont assurés que les Baniwa utilisent du matériel haut de gamme pour réaliser le documentaire.

dans l'Aiari ou de participer au montage, la plupart d'entre eux ont apprécié de se familiariser avec ces « nouvelles technologies ».

Ensuite, les séquences tournées dans l'Aiari, auxquelles ont été ajoutées des images filmées à Itacoatiara-Mirim, ont permis de monter un film documentaire de 30 min. Celui-ci a été édité à quelques centaines d'exemplaires sous la forme de DVD dont une partie a été distribuée gratuitement et l'autre répartie dans plusieurs points de vente. Bien que la commercialisation des vidéos n'ait pas rapporté beaucoup d'argent, elle a renforcé le prestige de la communauté, attirant, directement ou indirectement de nouveaux visiteurs. Il semble par exemple que le choix de Gilberto Gil de se rendre à Itacoatiara-Mirim ait été largement motivé par l'existence du projet Podáali⁶⁶³.

La première du film a en outre donné lieu à un rassemblement dans la *maloca*. Environ 180 personnes, dont des autorités de la région, se sont retrouvées dans le grand bâtiment en novembre 2011 pour assister à la projection du documentaire (Silva, 2011). À l'issue de ces événements, Moisés et Paulinho, promus « réalisateurs », ont créé une société de production, « *Vídeo de Maloca Produções* », pour créer de nouveaux documentaires, réaliser un long métrage et transmettre leurs compétences à leurs « parents » du Haut Rio Negro (*idem*). Ils recherchent depuis lors des sponsors pour financer ces initiatives.

Enfin, la réalisation du film Podáali a démultiplié les connexions entre le village et l'extérieur. Déjà en relation avec de nombreuses catégories d'acteurs, les Baniwa ont, à l'occasion du projet, renoué avec des habitants de l'Aiari ; actualisé leurs liens avec les organisations indiennes (OIBI, FOIRN) et avec l'ISA, connu un certain nombre de blancs qui sont venus habiter dans le village ; et eu des contacts, quoi que moins directs, avec des représentants de la firme Petrobras et du Ministère de la Culture. Alors que cette accumulation de partenariats génère des contraintes (démarches bureaucratiques accrues, nombreux calendriers à respecter, etc.) et des associations hasardeuses⁶⁶⁴, les Baniwa l'envisagent comme hautement avantageuse. L'affiche annonçant la première projection du film Podáali dans la *maloca* est éloquente à cet égard : Presque un tiers de l'image est occupé par les logos des organismes qui ont collaboré au projet, comme si les liens créés avec ces institutions étaient aussi importants que le contenu de la vidéo et la revitalisation des pratiques cérémonielles « traditionnelles ».

⁶⁶³ Source : archives du projet.

⁶⁶⁴ Les partenaires ne défendent pas toujours les mêmes intérêts. Par exemple, l'ISA, ONG écologiste, et l'entreprise pétrolière Petrobras occupent deux positions idéologiques théoriquement irréconciliables sur l'échiquier politique national.



Affiche de l'invitation à la première du documentaire « Podáali... ».

Sur cette affiche, la *maloca* occupe la place centrale. Les deux pans de son toit paraissent abriter symboliquement la jaquette du DVD (en haut à droite), les danseurs indigènes mais aussi le foisonnement d'organismes collaborant au projet, représentés par leurs logos.

L'organisation d'un rituel Kowai dans l'Aiari s'inscrit donc globalement dans la même perspective que la réalisation des cérémonies *podáli* dans la *maloca* : la revalorisation d'une ancienne pratique a permis aux Baniwa de capter l'attention d'acteurs et d'institutions occupant une position dominante dans l'échelle sociale régionale ou nationale et de faire converger vers eux des savoirs et des biens matériels qui leur étaient autrement inaccessibles.

Les Hohodene ont dans le même temps élargi leur réseau de connaissances, créant de la sorte de nouvelles opportunités de partenariats.

Cette dynamique relève d'un phénomène généralisé de « politisation de la culture » observable chez tous les peuples indigènes d'Amazonie (Hugh-Jones, 2010 : 217). Elle peut également être envisagée comme une forme de patrimonialisation, au sens de « processus complexe de sélection et de requalification, mettant en jeu des valeurs plus ou moins partagées, reconnues et établies au fil du temps. » (Bondaz, Isnart & Lebon, 2012 : 9). Comme l'indiquent Bondaz & al.,

« La spécificité du 'patrimoine' tient [...] à sa fonction clairement établie de mémoire extériorisée, d'activité volontaire et explicite de mise en valeur et en exergue de certains items culturels afin de les inscrire dans un champ social différent des usages ordinaires et des habitudes communes [...]. » (Bondaz & al., 2014 : 14).

Dans le cas des Baniwa d'Itacoatiara-Mirim, la *maloca*, les *podáali* et le rituel Kowai ont fait l'objet d'une réappropriation et d'une requalification à travers des rencontres régulières avec des autorités politiques et des blancs évoluant pour la plupart dans des milieux indigénistes. Une nouvelle valeur a été conférée à ces « items culturels » longtemps disqualifiés. Dans l'Aiari, une initiative similaire de reconstruction de *maloca* avait été menée au tournant des années 2000 mais elle s'était soldée par un échec. Comme l'indique Garnelo, les porteurs du projet, des leaders catholiques de l'Association des Communautés Indigènes du Rio Aiari (ACIRA), voulaient faire du bâtiment un « symbole valorisé de la culture » tandis que les habitants du village, évangéliques, y voyaient un retour en arrière et une évocation des rituels répudiés lors de la conversion. La *maloca*, qui devait accueillir les assemblées de l'ACIRA, a rapidement été abandonnée et a fini par se détériorer (2002 : 402-403). À Itacoatiara-Mirim, où les Baniwa se disent aussi évangéliques, l'intérêt d'un grand nombre de visiteurs pour les anciennes productions culturelles indigènes a vraisemblablement encouragé les habitants à passer outre ce type de représentations et à porter un nouveau regard sur les usages des générations antérieures. Face à des interlocuteurs curieux des coutumes « ancestrales », les Hohodene ont adopté une posture réflexive sur leur trajectoire et sélectionné des éléments à même de satisfaire cet intérêt. La *maloca*, les *podáali* et le rituel Kowai réalisés dans l'Aiari sont ainsi le fruit d'une confrontation et d'ajustements constants entre les propositions des habitants de la communauté et celles d'acteurs extérieurs. Dans la mesure où ces derniers ne forment pas un groupe homogène, il est difficile de déterminer si leurs interventions font pencher la balance en faveur de mesures conservatrices ou « modernisantes ». De façon très

générale, ils encouragent par leurs attitudes ou leurs discours la réhabilitation des usages indigènes qui ont été réprimés ou qui contrastent avec le mode de vie urbain. Le service de *caxiri* lors des *podáali* répond par exemple souvent aux demandes des blancs. Le choix d'un sol de terre battue pour la *maloca* est également une option qui a été considérée suite à des remarques émises par des étrangers au village. Les Baniwa auraient préféré le bétonner car la terre battue produit beaucoup de poussière lorsqu'on la balaie. Toutefois, le regard extérieur peut aussi générer des phénomènes de censure et une mise en conformité des anciens usages avec des normes exogènes⁶⁶⁵. Dans le documentaire Podáali, Moisés et Luiz n'ont par exemple montré de la séance d'*adabí* que des scènes dans lesquelles des enfants recevaient des coups portés avec clémence car ils craignaient sans doute de s'attirer la désapprobation du public non-indien s'ils donnaient à voir des échanges de coups violents.

Au cours de ce processus de « mise en patrimoine » par lequel la *maloca*, les *podáali* et le rituel Kowai sont passés du statut d'objets et d'usages désuets à celui de « biens distingués » (Bondaz & al., 2014 : 11), ils ont été déconnectés de la sphère socioculturelle et religieuse à laquelle ils appartenaient pour être intégrés au champ des interactions sociopolitiques avec les organisations indiennes et le monde des blancs.

Dans ce contexte, il serait tentant d'envisager l'engagement évangélique des Baniwa de la communauté comme une manière de « combler » le « vide » produit par ce déplacement. Si la *maloca*, les *podáali* et le rituel Kowai sont mobilisés avant tout pour capter des savoirs et des biens provenant du monde des blancs et pour élargir les relations de la communauté, l'église serait-elle devenue le lieu du resserrement des liens communautaires ou intercommunautaires, de la préservation des choses « sacrées »⁶⁶⁶ et de la transmission des valeurs morales ? La réalité ethnographique n'est pas si univoque. On peut considérer que l'évangélisme joue à Itacoatiara-Mirim un rôle qui était auparavant assumé par les rites d'initiation dans la mesure où les cultes sont fortement associés à l'apprentissage de principes moraux. En revanche, du point de vue de la cohésion sociale, l'adhésion à la foi évangélique divise plus qu'elle ne rassemble la communauté pluriethnique. Pour les Baniwa hohodene, elle se présente moins comme une démarche inclusive ou comme une opportunité d'intégrer le réseau

⁶⁶⁵ Dans une étude sur la patrimonialisation de la samba au Brésil, l'ethnomusicologue Sandroni fait état d'une situation similaire dans laquelle tant le champ des acteurs institutionnels que celui des *sambadores* sont parcourus de dynamiques tantôt conservatrices tantôt modernisantes (Sandroni, 2011 : 240-241).

⁶⁶⁶ L'acception durkheimienne du terme, selon laquelle « les choses sacrées sont celles que les interdits protègent et isolent » (Durkheim, 1960 [1912] : 56) correspond bien à l'usage que les Baniwa font de la notion. Ceux-ci l'utilisent en effet presque exclusivement pour se référer aux flûtes Kowai, soumises à de rigoureuses interdictions.

intercommunautaire des Baniwa et des Coripaco *crentes* que comme un moyen supplémentaire de se lier avec des blancs. En retraçant les étapes de l'engagement chrétien de Luiz et de sa famille et en analysant le témoignage de quelques habitants du village à ce sujet, nous allons tenter d'éclairer cette configuration particulière.

L'évangélisme : une autre forme de partenariat avec les blancs ?

L'Adventiste : l'Église qui dure

Avant de s'établir à Itacoatiara-Mirim, Luiz a eu de nombreux contacts, directs ou indirects avec des missionnaires. Dans un entretien que j'avais réalisé avec lui en 2008, il énumérait le nom des prêtres et des pasteurs qu'il avait connus au cours de son existence. Il se souvenait que Sophie Muller avait été la première à parcourir la région de l'Içana pour enseigner aux indiens « ce qu'était Dieu ». Selon lui, pas moins de six prédicateurs chrétiens lui auraient succédé : trois prêtres catholiques dont un que le Maadzero considère comme son « professeur » et trois pasteurs baptistes. Tous n'ont pas œuvré à Camarão⁶⁶⁷ et il est probable que leurs séjours dans la région aient été courts mais pour Luiz, ces blancs ont apporté un savoir précieux dans un « monde où il n'y avait pas de Dieu [ni] de connaissance » (Capredon, 2008 : 95-96).

Une fois établis dans la périphérie urbaine, le Maadzero et sa famille ont reçu la visite de représentants de l'Église catholique et de pasteurs brésiliens de São Gabriel qui cherchaient à élargir le cercle de leurs fidèles. Selon Feliciano, cinq dénominations ont tenté de s'implanter dans le village : la « catholique », l'Église pentecôtiste Dieu est Amour, une Assemblée de Dieu, une Baptiste et, enfin, l'Adventiste du 7^{ème} Jour. Comme le montre le témoignage présenté dans le chapitre 5 dans lequel ce fils de Luiz explique qu'il refusé l'invitation de l'émissaire d'une Assemblée de Dieu parce celui-ci cherchait trop ouvertement à « acheter » de nouveaux fidèles en distribuant des denrées alimentaires, ces démarchages n'ont pas toujours été bien perçus. Certains habitants d'Itacoatiara-Mirim estiment que les premiers pasteurs blancs étaient des manipulateurs car ils tenaient « un discours qui te laisse bouche bée » et réclamaient des offrandes sans offrir de « contribution » à la communauté. Moisés les dépeint par exemple comme d'habiles stratèges, qui s'efforçaient de rallier les indiens à leur Église en baptisant d'abord les leaders du village (*idem* : 98-99). Dès lors, pourquoi les adventistes ont-ils eu plus de succès que leurs prédécesseurs ?

⁶⁶⁷ Luiz mentionne par exemple que l'un des pasteurs officiait à Jandu Cachoeira, une communauté du Moyen Içana et qu'il a fini par rentrer chez lui, « sur sa terre en Amérique, au Canada ».

Feliciano affirme que les premières dénominations ne menaient pas sur « vrai chemin » ou n'apportaient pas la « vraie parole » et met l'accent sur leur caractère « temporaire » :

« Tu sais ce que c'est une temporaire ? Une temporaire c'est [une église] qui vient ici [et qui dit :] 'on va faire ça' puis [le temps] passe, elle ne reste pas et la communauté n'aime pas ça. [...] [La bonne religion] c'est celle qui ne finit jamais ! Elle reste toujours. [...] La temporaire c'est comme la Presbytérienne qui envoie beaucoup de pasteurs, de professeurs [dans les communautés ou auprès des indiens en général], et puis tout se termine ! ».

Le principal reproche que le fils de Luiz adresse aux représentants des Églises urbaines est de ne pas s'installer durablement dans la communauté. Les pasteurs, les « professeurs », viennent puis repartent sans avoir répondu aux attentes qu'ils ont suscitées. Si l'Adventiste a réussi à s'imposer dans le village, c'est parce que ses dirigeants ont tissé des liens étroits et relativement stables avec les membres de la communauté. Comme nous l'avons mentionné précédemment, les pasteurs adventistes, souvent originaires du sud du Brésil, ne restent pas en poste plus de deux ans. La congrégation de cette Église prospère du centre-ville compte cependant un grand nombre d'habitants « historiques » de São Gabriel engagés dans des activités sociales et caritatives. Parmi eux, un prédicateur prénommé Vanduir se rend depuis plusieurs années à Itacoatiara-Mirim pour effectuer des lectures bibliques. Cet homme discret, qui ne se mêle pas aux projets de revitalisation culturelle des habitants du village, est apprécié pour son assiduité. Sous sa supervision, les Baniwa réalisent dans leur chapelle un ou deux cultes hebdomadaires auxquels assistent une quinzaine de personnes, dont beaucoup de femmes et d'enfants. Lorsque ce n'est pas Vanduir qui prêche, Luiz, Feliciano ou Moisés prennent la parole au micro. Les habitants « catholiques » du village ne prennent jamais part aux offices.

L'Église : un lieu pour s'instruire et cultiver les valeurs morales

À l'instar des Baniwa *crentes* de São Gabriel, de Yamado ou d'Areal, ceux d'Itacoatiara-Mirim associent l'évangélisme à l'éducation et à la morale. Pour les femmes, qui ont souvent interrompu leurs études avant le collège, les cultes représentent des moments d'apprentissage :

« Je suis *crente* d'abord parce que mon père est devenu *crente*, toute ma famille, toute la communauté [...]. [Le prêcheur adventiste] donne de l'éducation aux enfants, il dit plus de choses, ces choses les plus principales, il donne vraiment de l'étude. Mais ce n'est pas différent [des autres prêcheurs, des autres Églises], tout est pareil, tu sais, c'est juste que je voudrais apprendre plus, pour savoir ; l'éducation, j'en ai besoin. [...] Je voudrais apprendre plus ! » (Janete, épouse baniwa de Feliciano).

Devenue évangélique parce que ses proches s'étaient engagés dans cette voie plus que par conviction personnelle, cette mère de famille d'une trentaine d'années valorise avant tout la dimension éducative des cultes. La fille cadette de Luiz, Irene, assure quant à elle que la présence de Vanduir a favorisé l'harmonie familiale :

« J'aime être évangélique parce qu'il n'y a pas de fêtes. [...] Être évangélique, c'est la vie tranquille que nous avons. Avant, mon père buvait beaucoup, il n'est jamais allé jusqu'à se disputer avec ma mère mais j'avais peur. [...] Depuis l'arrivée de Vanduir, la famille est unie. C'est une merveille ! ».

Les *crentes* d'Itacoatiara-Mirim ont effectivement un rapport à la boisson plus maîtrisé que les « catholiques ». Tandis que ces derniers n'hésitent pas, lors des fêtes, à boire jusqu'à l'épuisement total des stocks de *caxiri* ou de bière, les évangéliques s'en tiennent habituellement à l'absorption de « vin » de fruit peu fermenté. Lors des *podáali*, ils limitent ainsi les querelles, qui étaient auparavant une sorte de passage obligé des fêtes de boisson⁶⁶⁸. De façon générale, les Baniwa relient leur adhésion à l'évangélisme à des mœurs pacifiées. Ils se sentent moins exposés à l'infortune depuis qu'ils sont *crentes* et affirment être moins envieux et moins rancuniers qu'avant. Voici par exemple ce que Feliciano déclare à ce sujet :

« L'Adventiste enseigne bien, elle ne trompe pas [...] elle bénit⁶⁶⁹ beaucoup. [...] Maintenant, Dieu a beaucoup changé ma vie. Ce n'est pas que je sois devenu riche, non, mais ça va mieux. J'ai des bananes, je ne suis jamais affamé, je bois de l'*açaí*, je dors tranquille, les gens me respectent, j'ai des enfants... Un *jararaca* [serpent venimeux] a mordu ma fille là-bas à la *roça*, j'ai prié et elle n'a même pas eu mal... Comme si j'étais un vrai patron entrepreneur ! [...]. Dieu nous montre [la bonne voie] et je ne convoite plus rien maintenant. [...] J'ai failli mourir [mais je n'ai pas eu recours au *benzimento*]⁶⁷⁰, je prie seulement Dieu parce que je sais que celui qui veut m'empoisonner, il va souffrir beaucoup plus que moi. »

Pour le fils de Luiz, l'adhésion à l'évangélisme est synonyme de prospérité, de santé et de quiétude. Prier Dieu permettrait de manger à sa faim et de faire face aux accidents ou aux affections. Lorsqu'il emprunte le sentier forestier qui mène à sa *roça*, il fait une courte oraison pour ne pas marcher sur un serpent, ne pas attraper de maladie et avoir de bonnes récoltes. Assuré que quiconque s'en prendra à lui « souffrira beaucoup », Feliciano juge inutile de recourir au *benzimento* et d'identifier son agresseur en cas « d'empoisonnement ».

⁶⁶⁸ Comme dans les autres sociétés amérindiennes d'Amazonie. Cf. par exemple Goldman (1963 : 202-218), Descola (2006 [1993] : 291) ou Sztutman (2003 : 32-33).

⁶⁶⁹ Le verbe utilisé ici est « *abençoar* » et non « *benzer* ». Il signifie ici « procurer des bienfaits ».

⁶⁷⁰ Feliciano fait référence à une maladie qu'il impute à un empoisonnement ou un sort. Je lui demande dans l'entretien s'il a recours au *benzimento* pour se protéger de ce type d'affection.

Les Baniwa d'Itacoatiara-Mirim envisagent ainsi leur adhésion à l'évangélisme comme une sorte de rempart contre l'ignorance, contre les affres de la faim et de la maladie et contre le climat de méfiance engendré par les soupçons d'empoisonnement.

Ils sont cependant beaucoup moins attachés au respect des règles évangéliques que les habitants de Yamado ou d'Areal. Non seulement ils admettent la consommation de boissons alcoolisées et de tabac dans la communauté mais ils contreviennent aussi aux prescriptions alimentaires propres à l'Adventiste. Parmi les plus connues dans la région figurent l'interdiction de manger du porc et celle de consommer des poissons « à peau lisse » (sans écailles), des animaux que les adventistes jugent impurs. La première est facile à respecter car la viande porcine, qu'il s'agisse de de pécari ou de viande industrielle, est difficile à se procurer dans la zone périurbaine si bien que les Baniwa n'ont pas l'habitude d'en cuisiner. La seconde, qui cible des poissons de rivière répandus et bon marché, est nettement plus contraignante. Peu enclins à se priver de cette nourriture qu'ils affectionnent, les *crentes* d'Itacoatiara-Mirim ne se plient pas à cette règle. Comme nous allons le voir, cette souplesse dans l'application des règles de comportement promues par l'Adventiste permet d'éviter une rupture totale avec les non-évangéliques en autorisant par exemple des moments de commensalité, sans pour autant être un facteur d'intégration décisif des familles « catholiques ».

Être crente à Itacoatiara-Mirim : se distinguer plutôt que rassembler

À Itacoatiara-Mirim, les habitants des différentes familles se réunissent rarement dans le centre communautaire pour partager des repas. Les moments de convivialité entre *crentes* et non-*crentes* ne surviennent que ponctuellement, dans deux cas de figure spécifiques. Ils peuvent se produire à l'occasion d'un *podáli* lorsque Luiz a les moyens de donner une grande fête – ce qui suppose comme nous l'avons vu que les visiteurs honorés par le *podáli* se montrent généreux. Dans ce cas, les non-Baniwa sont conviés à exhiber leurs talents de danseurs et à partager les denrées disponibles. Luiz leur demande en contrepartie de préparer du *caxiri*, boisson que les femmes de sa famille ne savent ou ne veulent pas confectionner.

Le second cas concerne des fêtes organisées dans le centre communautaire. Animées par les familles catholiques, elles prennent la forme de soirées dansantes agrémentées du service de boissons diverses. Je les appellerai « *forró* » en référence à la musique brésilienne écoutée à cette occasion⁶⁷¹. Lors de ces réunions festives, les catholiques apportent une grande enceinte

⁶⁷¹ Le terme désigne au Brésil aussi bien le genre musical que la fête durant laquelle on écoute, joue ou danse le *forró*.

acoustique et passent à plein volume des rythmes populaires brésiliens ou colombiens tels que le *forró*, mais aussi la *cumbia*, le *merengue*, etc. Ils font circuler du *caxiri* et des boissons fortes parmi les convives et les plus hardis invitent des femmes à danser. Les Baniwa, qui disent ne pas connaître les pas de ces danses de couples, restent assis sur les bancs disposés le long des murs. Mi-envieux, mi-réprobateurs, ils se contentent d'observer la scène en acceptant de temps à autre une calebasse de *caxiri*. Parfois gagnés par l'allégresse, il leur arrive d'échanger des plaisanteries avec les catholiques. Mais cette gaieté retombe lorsque ces derniers donnent des signes d'ivresse. Les *crentes* abandonnent alors le centre communautaire, pestant contre leurs co-résidents qui « ne savent pas se contrôler », tandis que les catholiques continuent à boire jusqu'au matin au son des musiques non-indiennes.

En dehors de ces moments de convivialité éphémères, auxquels il faut ajouter quelques travaux collectifs, eux aussi accompagnés de tournées de *caxiri*, les Baniwa gardent leurs distances avec les non-Baniwa. Ils les critiquent pour leur manque de savoir-vivre et omettent généralement de les inviter à participer à leurs projets. Comme la *maloca*, la petite chapelle adventiste est considérée comme un lieu appartenant à Luiz et à sa famille et, lorsque la congrégation adventiste du centre-ville invite la « communauté » à prendre part à des cérémonies dans le temple principal, seuls les Baniwa s'y rendent. Certes, les catholiques s'excluent parfois d'eux-mêmes de ces activités mais les Baniwa ne font rien pour les en dissuader. En affichant une certaine supériorité morale, en s'arrogeant la responsabilité des cultes, auxquels ils se rendent vêtus d'habits formels, et en s'imposant comme les interlocuteurs privilégiés des représentants de l'Adventiste de São Gabriel, ils entretiennent soigneusement la frontière qui les sépare des catholiques.

Cette attitude consistant à se distinguer de leurs co-résidents non-*crentes*, ne les amène pas, paradoxalement, à se rapprocher des autres Baniwa *crentes*. De fait, ils n'ont que peu de contacts avec les Baniwa et les Coripaco évangéliques de la ville ou de la périphérie urbaine. En dépit de la proximité des communautés d'Areal et de Yamado, les Hohodene d'Itacoatiara-Mirim ne sont impliqués dans aucun circuit de Sainte Cène ou de Conférence. Non seulement ils n'organisent pas de cérémonie de ce type – ce qui n'est pas surprenant compte tenu de leur situation économique précaire – mais ils n'y participent pas non plus en tant qu'invités. Réciproquement, les habitants d'Areal et de Yamado ne fréquentent pas la communauté du Maadzero. La plupart d'entre eux n'ont jamais vu la *maloca* ni assisté à un *podáali*.

Par leur engagement modéré au sein d'une Église urbaine tenue par des blancs, les Hohodene se démarquent donc à la fois des membres catholiques de leur communauté et des Baniwa évangéliques des autres villages périurbains, qui promeuvent une morale plus stricte. Cette

affiliation à l'Adventiste leur permet en revanche d'accroître encore leur réseau de relations avec les blancs.

L'Église comme lieu de rencontre avec les blancs « de la région »

Dans la mesure où les projets de revitalisation culturelle sont déjà l'occasion de tisser des liens profitables avec les non-indiens, cette mobilisation de l'appartenance évangélique pour élargir leurs relations n'est-elle pas superflue ? Les Baniwa d'Itacoatiara-Mirim ne partageraient pas cette opinion. Non contents d'attirer à eux de prestigieux visiteurs venus de villes lointaines, ils cherchent aussi à établir des rapports avec l'élite économique locale, formée par des commerçants, des militaires ou des fonctionnaires de São Gabriel. S'il est souvent difficile de sensibiliser ces « blancs de la région » qui n'ont pas de relations avec les mouvements indigénistes au sort de la communauté périurbaine, ils représentent pour les Hohodene des partenaires plus stables que les « blancs de l'extérieur » : ils résident en ville, où ils ont une maison identifiable, parfois un commerce, et ne se volatilisent pas dans des contrées inconnues après leurs visites dans le village. Or l'Église Adventiste compte dans ses rangs une forte proportion de représentants de cette catégorie sociale. À l'exception de son pasteur, qui change régulièrement, ses membres les plus actifs sont issus de familles relativement aisées établies de longue date à São Gabriel. Ceux-ci organisent de nombreuses activités sociales, éducatives et récréatives. Propriétaires de voitures et de boutiques, ils jouissent d'un confort matériel que les Baniwa convoitent. Comme pour les indiens de São Gabriel qui fréquentent des Églises tenues par des blancs pour accéder à divers types de services, côtoyer les adventistes du centre-ville revient pour les habitants d'Itacoatiara-Mirim à obtenir des avantages modestes mais non négligeables dans une situation de précarité économique.

Les visites fréquentes de Vanduir offrent par exemple la possibilité de bénéficier de « *caronas* » (transport gratuit) entre la ville et la communauté périurbaine. Le prêcheur, qui conduit un gros pick-up, embarque toujours quelques passagers lors de ses trajets. En cas d'urgence, les Baniwa savent qu'ils peuvent compter sur lui pour emmener un malade ou un blessé à l'hôpital.

Quand un nouveau pasteur prend la tête de l'Église du centre-ville, c'est également Vanduir qui le présente aux habitants du village, s'assurant de la sorte que ceux-ci continueront à être invités aux cérémonies et aux activités du siège de la dénomination. Il n'est pas rare que le pasteur et son épouse rendent alors visite en personne aux Baniwa, apportant pour l'occasion des plats faits maison et sodas. C'est par exemple ce qui s'est produit lors des fêtes de fin

d'année de 2009. Le jour de Noël, Luiz a commencé par organiser une répétition de danses de *cariço* dans la *maloca*, au cours de laquelle il a autorisé la consommation de boissons alcoolisées puis, le soir venu, il s'est rendu à la chapelle pour accueillir une délégation de l'Église Adventiste composée de Vanduir, du nouveau pasteur et de sa femme, ainsi que de quelques membres de la congrégation. Alors que les hommes catholiques de la communauté continuaient à boire dans le centre communautaire, Luiz a revêtu un uniforme digne d'un dirigeant d'une « grande Église », réuni ses proches et reçu cordialement ses hôtes. Ceux-ci, qui avaient proposé de célébrer l'anniversaire de quatre enfants du village, avaient apporté du poulet, du riz, de la farine de manioc, des gâteaux et des sodas. Après quelques chants et récitations bibliques sans lien direct avec la Nativité, la nourriture, qui avait été exposée devant le pupitre comme s'il s'agissait d'un élément central du culte, a été répartie entre les participants, à la grande joie des enfants.



Une fête d'anniversaire dans la chapelle adventiste d'Itacoatiara-Mirim.

Sur cette image, des petits-enfants de Luiz chantent un hymne au pupitre de la chapelle. Le Maadzero, qui a mis ses lunettes pour pouvoir déchiffrer la Bible et qui porte une chemise à manches longues et une cravate, des attributs de leader évangélique, se tient le long du mur avec deux autres de ses petits-fils. Il est encadré par le pasteur de l'Adventiste et son épouse, des paulistes récemment arrivés à São Gabriel.

Apprécies pour les collations qu'ils apportent lors de ce type de réunion, les adventistes du centre-ville le sont aussi pour leurs « contributions » matérielles. Feliciano accorde par exemple beaucoup d'importance aux « équipements » qu'ils fournissent aux Baniwa :

« [En étant *crente*], tu te trouveras toujours bien. Tu vas voir beaucoup de pasteurs. Tu vas avoir accès à des équipements, comme ceux que j'ai déjà eus. J'ai

déjà eu une nouvelle télévision, une enceinte, un haut-parleur pour la communauté, pour communiquer avec les gens. »

Les motifs qui guident l'engagement évangélique des Baniwa d'Itacoatiara-Mirim, on le voit, ne sont pas si différents de ceux qui les poussent à s'impliquer dans des projets de revitalisation culturelle. Dans les deux cas, des activités religieuses sont mises en œuvre pour interagir avec des blancs et se procurer diverses sortes de biens. Dans cette perspective, la réhabilitation du rituel Kowai et la fréquentation de l'Église Adventiste ne sont pas perçues comme des pratiques incompatibles. Les Hohodene y voient plutôt deux façons différentes de se lier avec des blancs. Conscients que ces derniers ne forment pas un groupe homogène mais professent des idées et des valeurs distinctes, ils veillent à cloisonner leurs deux formes d'engagement. Les adventistes du centre-ville ne sont pas informés des *podáali* qui se déroulent dans la *maloca* et les acteurs indigénistes ne sont pas conviés aux cultes qui se déroulent dans la chapelle. Les deux catégories d'activités sont accomplies en alternance – parfois à intervalle très rapproché comme ce fut le cas en 2009 lorsque Luiz et ses proches ont successivement participé à un culte au temple adventiste de São Gabriel le soir du 31 décembre et organisé le lendemain un grand *podáali* pour le Nouvel An⁶⁷² – sans jamais être amalgamées.

Le religieux comme ressource et l'ouverture à l'autre

Comme dans le cas de l'École de *Pajelança*, la volonté affichée des Baniwa d'Itacoatiara-Mirim d'obtenir de l'argent, de la nourriture et des biens à travers leurs activités culturelles et religieuses invite à considérer la revitalisation du rituel Kowai et l'alliance nouée avec les adventistes comme des formes d'instrumentalisation du religieux. Cette interprétation semble d'autant mieux adaptée à la situation de la communauté périurbaine que la réalisation des *podáali* et d'un rite Kowai relève clairement d'un phénomène de patrimonialisation, un processus qui passe par une mise à distance et une objectivation des productions culturelles (Bortolotto, 2011). Pourtant, ici encore, une telle perspective n'éclairerait que partiellement les logiques à l'œuvre dans le double investissement des Hohodene. S'il est indéniable qu'à Itacoatiara-Mirim, les pratiques et les savoirs religieux constituent des ressources mises à profit pour accéder à des avantages matériels, leur mobilisation n'est pas directement subordonnée à cet objectif. Elle est d'abord dirigée, nous l'avons vu, vers l'établissement de

⁶⁷² Deux activités entre lesquelles s'intercalèrent de surcroît une cérémonie d'investiture du nouveau *capitão* et un *forró* dans le centre communautaire, qui eurent lieu durant la nuit. Dans le souci de ne pas obscurcir un tableau déjà complexe des activités des Baniwa d'Itacoatiara-Mirim, je n'en tiendrai pas compte ici.

rapports avec des acteurs extérieurs, qui sont eux-mêmes susceptibles de devenir des pourvoyeurs de biens. Pour les Hohodene, la multiplication de ces contacts paraît souvent primer sur la possibilité effective d'obtenir des vivres et des équipements. Ce désir insatiable d'entrer en relation avec des interlocuteurs étrangers et en particulier avec les blancs, qui incarnent une altérité plus radicale que les indiens des autres ethnies, évoque un motif fameux des études sur les sociétés indigènes d'Amazonie, celui de l'altérité constituante.

De nombreux auteurs ont souligné le rôle fondamental de l'altérité chez les groupes amérindiens des basses terres de l'Amérique du Sud⁶⁷³. Dans un article qui a fait date, Viveiros de Castro a affiné l'idée de l'ouverture à l'autre formulée par Lévi-Strauss (1991 : 16) en qualifiant de « prédation ontologique » la disposition des anciens Tupinambá à « absorber l'autre et, à travers ce processus, s'altérer. » (1992 : 32). Selon l'anthropologue brésilien,

« [L]a philosophie tupinambá affirmait son incomplétude ontologique essentielle : incomplétude du *socius* et, en général, de la condition humaine. [...] il s'agissait d'un ordre où l'intérieur et l'identité étaient hiérarchiquement englobés par l'extériorité et par la différence, le devenir et la relation prévalaient sur l'être et la substance. Pour ce type de cosmologie, les autres sont une solution avant d'être – comme le furent les envahisseurs européens – un problème. » (*idem* : 39).

En d'autres termes, les Tupinambá auraient envisagé les interactions avec autrui comme une condition nécessaire à la perpétuation de leur identité. Comme le précise Viveiros de Castro, il ne s'agissait pas seulement d'utiliser l'autre comme « miroir » pour se représenter soi-même⁶⁷⁴ mais de se constituer à travers la relation à l'autre, par un processus incessant d'intériorisation de l'altérité (*op. cit.* : 39). Chez les Tupinambá, cette disposition était étroitement liée à la pratique de la guerre et de l'anthropophagie rituelle. Le chercheur brésilien affirme que :

« [L]e rite cannibale était une mise en scène carnavalesque de férocité, un devenir-autre qui révélait l'impulsion fondamentale de la société tupinambá – en absorbant l'ennemi, le corps social devenait [*tornava-se*], dans le rite, déterminé par l'ennemi, constitué par celui-ci. » (*idem* : 58).

Cette « impulsion » à assimiler autrui pour se construire soi-même s'exprimait souvent, dans les sociétés amérindiennes, sur le mode de la prédation – par des pratiques associées à la guerre telles que la chasse aux têtes, l'appropriation de diverses parties du corps de l'ennemi

⁶⁷³ Erikson (1986), Viveiros de Castro (1992), Vilaça (1999), Descola (2005), Allard & De Vienne (2005 : 141), Chaumeil (2000 : 154-155, 2009 : § 19), Dziubinska (2014), entre autres.

⁶⁷⁴ Ce qui est, comme le rappelle Descola, « un moyen universel de prise d'identité individuelle et collective » (2005 : 551).

ou la capture de personnes dans des tribus voisines – mais elle pouvait aussi prendre des formes moins belliqueuses (Descola, *idem* : 352). Chez certains groupes, notamment chez les populations du nord-ouest amazonien, la captation de traits culturels exogènes réputés nécessaires à la reproduction sociale se serait davantage manifestée par la pratique du mariage exogamique ou par des échanges réciproques d'artefacts et de nourriture entre différentes unités sociales.

Il est ainsi possible que les blancs, qui incarnent aujourd'hui une nouvelle figure de l'altérité dans le Haut Rio Negro, soient devenus la cible privilégiée de ces stratégies d'appropriation d'éléments extérieurs, qui étaient auparavant dirigées vers des groupes indigènes voisins. Parmi ces stratégies, celle de l'alliance matrimoniale représente actuellement un dispositif peu efficace. Comme le montre Lasmar, si les mariages mixtes existent dans le Haut Rio Negro, en particulier à São Gabriel da Cachoeira, ils concernent dans leur immense majorité des couples composés d'un homme blanc et d'une femme indienne⁶⁷⁵. Or du point de vue des indiens, ce type d'union s'apparente à un « vol » car il ne s'insère pas dans une dynamique de réciprocité (Lasmar, 2002 : 190). En effet, les blancs ne fournissent pas de femmes en retour ni ne respectent les obligations qu'un gendre a traditionnellement vis-à-vis de sa belle-famille. Le militaire qui a épousé la fille cadette de Luiz a par exemple contrarié les plans de ses beaux-parents en allant s'installer avec sa femme à Belém. Depuis qu'il s'est établi dans cette grande ville lointaine, les Hohodene ne peuvent plus le solliciter pour exiger de lui des « contributions » (en vivres, en travail ou en biens). Il se pourrait donc que la quête d'éléments exogènes à même d'assurer la perpétuation du soi, qui est frustrée dans le cas des mariages par « l'avarice » des hommes blancs, se reporte sur d'autres types d'activités incluant des échanges. Dans cette perspective, les projets de revitalisation culturelle et les pratiques évangéliques, qui donnent lieu à des épisodes de commensalité entre indiens et non-indiens et à une importante circulation de biens et de savoirs pourraient être envisagés comme des expressions de cette quête.

Chez Viveiros de Castro et Descola, l'idée de la prédation ontologique et celle de l'altérité constituante alimentent les théories de portée très générale que sont le perspectivisme et l'animisme⁶⁷⁶. Toutes deux contestent l'universalité de l'opposition entre nature et culture en soutenant que dans les sociétés amérindiennes, la « nature » ne forme pas un domaine séparé du monde social. Imputant une intentionnalité et une sociabilité à diverses sortes d'entités

⁶⁷⁵ Une configuration qui perdure depuis la période coloniale.

⁶⁷⁶ Les deux théories sont exposées sous leur forme la plus aboutie dans un essai et deux ouvrages (Viveiros de Castro, 1996 et 2009 ; Descola, 2005).

non-humaines (animaux, plantes, esprits, artefacts), les indiens étendraient l'état de culture à différentes composantes de leur environnement. Non pas parce qu'ils seraient incapables d'objectiver le monde qui les entoure et d'établir des distinctions entre les êtres mais parce qu'ils appréhenderaient l'altérité à partir de dissemblances se situant sur le plan de la « physicalité » ou de la forme corporelle plutôt que sur celui de l'esprit ou de l'intériorité (Descola, 2005 : 168-169 ; Viveiros de Castro, 2009 : 20). Ces développements bien connus ne nous sont pas d'une grande utilité pour analyser les formes d'engagement religieux des Baniwa d'Itacoatiara-Mirim car ces derniers ne sont pas particulièrement enclins à prêter des intentions aux non-humains qui peuplent leur univers ou à cultiver des rapports étroits avec eux⁶⁷⁷. Il leur arrive bien entendu de faire référence aux *yoopinai* ou de décrire la conduite d'un animal à partir du lexique de la sociabilité humaine mais ce ne sont pas des motifs saillants de leur discours sur leur environnement.

Nous ne retiendrons donc ici que la notion d'altérité constituante, qui nous paraît à même d'éclairer leur goût immodéré pour les contacts avec l'extérieur et le lointain. Il semble effectivement que dans leur perspective, l'accumulation d'interactions avec les blancs ne soit pas perçue comme un processus menaçant de « dissoudre » leur identité mais plutôt comme une dynamique vitale, qui génère et alimente le « corps social ».

Cette logique orientant les activités culturelles et religieuses des Baniwa d'Itacoatiara-Mirim, opère sans doute également dans les démarches de réhabilitation de la *pajelança* menées par Mandu et sa famille. Au regard de l'importance que le *pajé* et ses enfants accordent à l'établissement de partenariats avec les blancs – des alliances qui déterminent leur implication dans les projets – il est probable qu'ils envisagent eux aussi la relation à autrui comme une condition nécessaire à la reproduction du « corps social ».

Le principe de l'altérité constituante semble en revanche étranger aux Baniwa qui sont *crentes* de longue date. Bien que les évangéliques « historiques » apprécient de fréquenter les Églises urbaines tenues par les blancs ou affirment participer aux Saintes Cènes et aux Conférences pour « connaître de nouvelles personnes », ils ne recherchent pas à tout prix le contact avec l'extérieur. Certains d'entre eux, comme les habitants d'Areal ont même tendance à l'éviter. Les communautés majoritairement évangéliques sont en outre beaucoup moins dépendantes

⁶⁷⁷ Je songe ici aux formes sophistiquées de communication avec des entités non-humaines que certains groupes indigènes amazoniens ont élaborées, tel que l'usage des *anents* (incantations magiques permettant d'agir à distance sur les plantes, les animaux ou les esprits) chez les Achuar (Descola, 2005) ou celui de langages chamaniques complexes chez d'autres populations (Chaumeil, 2010). De tels modes d'interaction avec les non-humains ne sont pas répandus chez les Baniwa d'Itacoatiara-Mirim.

des blancs que celle d'Itacoatiara-Mirim pour assurer leur subsistance et organiser des activités collectives.

Cette étude de la vie religieuse des Baniwa d'Itacoatiara-Mirim fait apparaître que dans ce village, des activités cérémonielles et rituelles d'origine préchrétienne cohabitent avec des pratiques évangéliques sans que les premières soient confinées à la sphère privée, comme c'est le cas chez les *benzedores*. Les *podáali* et le rituel Kowai, des événements organisés en public, appartiennent au domaine de la « politique extérieure » de la communauté. Si leur mise en œuvre est en partie motivée par le désir, exprimé par les hommes les plus âgés, de perpétuer d'anciens usages, elle est avant tout le fruit d'une volonté de nouer des liens avec des blancs. À l'instar des anciens partenaires d'échange des Baniwa, ceux-ci semblent être considérés, en vertu de leur différence, comme des contributeurs essentiels à la survie du groupe. L'organisation de *podáali* ainsi que la recreation d'un rite Kowai permettent aux Hohodene d'attirer l'attention de certains d'entre eux et de s'approprier des parcelles de leur altérité (savoirs, richesses, etc.).

De la même façon, l'affiliation des Baniwa d'Itacoatiara-Mirim à l'Église Adventiste paraît étroitement liée à la propension des membres de ce groupe à valoriser ce qui vient de l'extérieur. Pour Luiz et ses enfants, l'attrait de l'appartenance évangélique réside en grande partie dans le fait qu'elle permet d'interagir avec des « blancs de la région » – et plus ponctuellement avec des blancs d'ailleurs – disposés à leurs fournir des « contributions ».

Chez les Baniwa de la communauté périurbaine, les cultes évangéliques et les pratiques rituelles « traditionnelles » sont ainsi pensés comme des modes de relation à autrui plus que comme des activités religieuses propres au groupe. Dans cette perspective, les combiner est un exercice qui relève de la diplomatie plutôt que d'un travail syncrétique ou d'un aménagement de leur place dans deux sphères séparées de la vie sociale. Au quotidien, les Hohodene se préoccupent peu d'harmoniser les représentations et les valeurs qui sous-tendent chacune des catégories d'action. Ils n'ont pas non plus entrepris d'instituer une frontière étanche entre les deux formes d'engagement religieux. Cette observation rejoint celle déjà mentionnée de Journet, qui notait que « faute de doctrine unificatrice », les rapports entre les cosmologies native et chrétienne faisaient chez les Coripaco l'objet de « spéculations purement individuelles ». Les Baniwa d'Itacoatiara-Mirim n'élaborent pas, eux non plus, de « doctrine » reliant les « deux corps de récits » (cf. chapitre 3). En revanche, ils réservent un traitement différencié aux visiteurs *crentes* et non-*crentes*. Ils accueillent les premiers dans la chapelle après avoir revêtu des habits formels et reçoivent les seconds dans la *maloca* où,

parés de *cocares* et de peintures corporelles, ils distribuent des tournées de boissons fermentées. Ils prennent donc soin de satisfaire les attentes distinctes des uns et des autres. Officiants rituels peu adroits – au point que Luiz a délégué l'organisation du rituel Kowai à un *pajé* de l'Aiari – les Baniwa d'Itacoatiara-Mirim se révèlent par contre de remarquables diplomates.

Conclusion. *Pajelança* pour soi et *pajelança* pour les autres

Dans cette partie, nous avons tenté de cerner les manifestations actuelles de la *pajelança* parmi les Baniwa établis à São Gabriel da Cachoeira et dans la périphérie de la ville. Après avoir montré qu'elles étaient fréquemment le fait d'individus qui se revendiquent – ou sont qualifiés de – « catholiques », une appellation renvoyant dans le Haut Rio Negro à une vaste gamme de positions religieuses, nous avons identifié trois formes d'exercice de savoir-faire rituels indigènes : le *benzimento*, la *pajelança* et la pratique du rituel Kowai. Les deux premières sont centrées sur la cure mais le *benzimento* repose essentiellement sur la récitation d'incantations et intègre des références à des univers religieux exogènes, tandis que la *pajelança* implique le recours à des techniques plus spécialisées qui sont pensées comme proprement indigènes. Cette dernière est exercée exclusivement par les membres d'une famille hohodene originaire de l'Aiari qui a toujours été réfractaire à l'évangélisme et dont le doyen, Mandu da Silva, est l'un des seuls – sinon le seul – Baniwa à être reconnu au Brésil comme un « vrai *pajé* ». La troisième forme de *pajelança* pratiquée par des habitants de la zone urbaine, le rituel Kowai, se présente comme une action collective qui a vocation à assurer la transmission de valeurs et de connaissances « traditionnelles » aux jeunes générations baniwa mais qui favorise plutôt l'appropriation de connaissances et de savoir-faire issus du monde des blancs. Elle s'inscrit dans une dynamique de patrimonialisation des productions culturelles baniwa qui est particulièrement marquée à Itacoatiara-Mirim, où de nombreux usages anciens font l'objet d'une réappropriation et d'une requalification depuis les années 2000.

Au-delà des objectifs (thérapeutique ou éducatif) et des techniques (récitation d'incantations, divination, aspersion d'eau, usage de flûtes sacrées, flagellation, etc.) variés qui distinguent ces trois catégories d'actions rituelles, deux grandes tendances se dégagent dans ce champ socioreligieux. De fait, on constate que les pratiques rituelles relevant de la *pajelança* sont mobilisées essentiellement dans deux sphères sociales. Dans le cas des *benzedeiros* baniwa, la

mise en œuvre de procédures de soin ritualisées intervient dans l'intimité de l'espace domestique et vise la résolution de troubles affectant des personnes avec lesquelles les praticiens entretiennent des liens de parenté. On pourra objecter que Fernando et Francisco m'ont acceptée comme « patiente » mais il faut rappeler que l'établissement de cette relation n'a pas été évident. En plusieurs mois d'enquête, Fernando n'avait jamais abordé la question du *benzimento* avant de « bénir » pour moi un paquet de cigarettes, tandis que Francisco, dépeint par les membres de sa famille comme un homme peu commode, ne m'aurait probablement pas reçue si son beau-frère n'avait pas joué les intermédiaires. Si ces deux praticiens réalisent occasionnellement des *benzimento* pour des non-Baniwa, introduits auprès d'eux par des proches, ils mettent surtout leur art au service de leur entourage. Le flou qu'ils entretiennent autour de leur statut tout comme leur réticence à parler ouvertement de leur pratique confère à leur activité un caractère discret, presque secret. En somme, le *benzimento* est plutôt une pratique qui appartient à la sphère privée et familiale.

En sus des dispositifs thérapeutiques élaborés par Fernando, Francisco et d'autres *benzedores*, certaines des activités de Mandu peuvent être rattachées à cette forme de *pajelança* « intime ». Lorsque le prestigieux *pajé* de l'Aiari effectue des cures à domicile ou s'efforce de transmettre son savoir-faire à ses enfants et à ses petits-enfants en dehors de tout cadre formel, son action se déploie aussi dans une sphère sociale relativement réduite, incluant son entourage familial et une patientèle à dominante indigène.

Ces activités contrastent avec celles qu'il développe à l'École de *Pajelança* et à l'hôpital militaire ainsi qu'avec celles promues par les Baniwa d'Itacoatiara-Mirim dans le cadre de leurs projets de revitalisation culturelle. La création de Malikai Dapana, la « Maison du Savoir et du Pouvoir Chamanique », dont l'inauguration a été largement médiatisée⁶⁷⁸, devait permettre d'élargir le cercle des zélateurs des « traditions » chamaniques baniwa bien au-delà du groupe familial. Les Hohodene de Uaupuí voulaient y faire venir des apprentis de toute la région de l'Içana et comptaient sur la participation et le soutien durable d'acteurs blancs. Ils envisageaient même d'ouvrir, sous certaines conditions, l'accès au savoir chamanique aux femmes, qui sont traditionnellement exclues des formations dispensées par les *pajés*. À l'hôpital militaire de São Gabriel, il s'agissait également pour Mandu de pratiquer des soins en collaboration avec un *benzedor* non-Baniwa et avec des médecins blancs ainsi que de

⁶⁷⁸ Au moins deux articles relatifs à l'inauguration de l'établissement ont été publiés : un sur le site officiel de l'ISA (ISA, 2009) et un dans journal diffusé à l'échelle de l'État de l'Amazonas (Prazeres, 2010). À cela s'ajoute la communication faite autour de l'évènement par la FSS sur son site ainsi que le dernier ouvrage de Wright (2013), qui comporte une partie consacrée à Malikai Dapana. Au niveau régional, l'information de l'ouverture de l'École de *Pajelança* a surtout circulé par le bouche-à-oreille, relayée en grande partie par des membres de l'ISA.

traiter tous les citoyens qui se présenteraient au cabinet, indépendamment de leur statut de parent ou d'étranger. En outre, si le détail des procédures thérapeutiques et des méthodes d'enseignement de la *pajelança* n'était pas dévoilé au tout-venant, les initiatives du *pajé* hohodene étaient rendues publiques : à Uaupuí, la construction d'un bâtiment a officialisé la fondation d'une structure d'enseignement de la *pajelança*, qui était théoriquement accessible à un large public, tandis qu'à l'hôpital de São Gabriel, les bureaux dans lesquels Mandu et son confrère *benzedor* ont « travaillé » au début de leur expérience étaient pourvus de plaques qui renseignaient sur leur activité. Enfin, à Itacoatiara-Mirim, la réalisation d'un rituel Kowai, qui faisait suite à la célébration de *podáali* dans la *maloca* – des cérémonies qui avaient déjà un certain retentissement dans l'actualité régionale – a fait l'objet d'une publicité importante⁶⁷⁹. Le projet a d'abord été soumis à l'appréciation de partenaires institutionnels et à celle des habitants de l'Aiari qui ont été invités à participer au rituel en octobre 2010. La célébration à Itacoatiara-Mirim de la « première » du documentaire en présence de 180 personnes a ensuite contribué à la notoriété de l'évènement. Pour finir, l'édition de DVD, qui ont été sous-titrés en trois langues (portugais, anglais et français), a ouvert la voie à l'exhibition du rituel Kowai devant une audience potentiellement internationale.

La *pajelança* demeure donc une activité marginale chez les Baniwa établis à São Gabriel et en périphérie urbaine mais elle n'est pas cantonnée dans une sphère sociale unique. Elle est mobilisée soit dans un cadre familial soit dans celui des rapports avec l'extérieur, comme si elle occupait les deux extrémités d'un spectre de rapports sociaux s'étirant de la vie domestique au domaine des relations avec les étrangers au groupe. Presque clandestine sous la forme du *benzimento* réalisé pour des parents proches, elle est au contraire valorisée, donnée à voir et érigée en symbole de l'indianité dans le contexte des interactions avec les blancs. Elle n'est en revanche jamais pratiquée à un niveau intermédiaire, dans des situations engageant le « collectif »⁶⁸⁰ baniwa urbain, au sein duquel elle reste une source de clivage importante. Nul ne procède par exemple à des rites propitiatoires ou prophylactiques en faveur d'une communauté ou d'un groupement de communautés. Nul ne songe non plus à promouvoir l'initiation de toute une classe d'âge à une échelle intercommunautaire. Les spécialistes rituels baniwa de la zone urbaine sont très éloignés de la figure du chaman amérindien qui dans

⁶⁷⁹ Bien entendu, chaque initiative – l'École de *Pajelança*, l'exercice de la *pajelança* à l'hôpital militaire et la réalisation du rituel Kowai – comporte sa part d'actions et d'objets occultés aux yeux du plus grand nombre, en particulier dans le cas du filmage de la cérémonie Kowai, mais dans l'ensemble, les acteurs engagés dans ces projets cherchent à faire connaître leurs savoirs et leurs pratiques et non à les dissimuler.

⁶⁸⁰ J'emploie le terme « collectif » pour faire référence à la formation sociodémographique constituée des Baniwa établis à São Gabriel et dans la périphérie urbaine, afin de la distinguer du groupe baniwa dans son ensemble.

certaines groupes, pouvait être comparée à la « clé de voûte » de la société (Chaumeil, 1983 : 318).

Dans ce contexte, on peut avancer qu'au sein de la collectivité formée par les Baniwa de la ville et des communautés périurbaines – et sans doute au sein du groupe baniwa dans son ensemble – c'est l'évangélisme qui constitue le système religieux le plus efficace du point de vue de la production de représentations et de valeurs communes. L'ampleur de sa diffusion au sein du groupe et surtout, sa stabilisation en tant que moteur de cohésion sociale convie à reconsidérer la thèse, amplement répandue dans la littérature anthropologique consacrée aux sociétés amérindiennes, selon laquelle les mouvements d'adhésion au christianisme sont chez les indiens des phénomènes instables et souvent éphémères. Dans la prochaine partie, nous discuterons cette thèse en confrontant de façon plus systématique nos observations ethnographiques à celles d'autres chercheurs qui se sont penchés sur la question de la « conversion » des groupes indigènes d'Amazonie.

Au cours de cette partie, et en particulier dans le dernier chapitre, consacré aux activités religieuses des habitants d'Itacoatiara-Mirim, nous avons également vu que certaines personnes ou certaines familles conjuguait appartenance évangélique et pratique de – ou recours à – la *pajelança*. C'est le cas de membres de la famille d'André Baniwa tels Fernando, Brulina et André lui-même et, bien entendu, de la famille de Luiz. Jusqu'à présent, nous n'avons pas traité de façon approfondie la question des rapports entre les deux formes d'engagement religieux. L'étude du cas de la communauté périurbaine d'Itacoatiara-Mirim, qui montre que chez les Hohodene originaires de Camarão, la pratique alternée de cultes évangéliques et d'activités cérémonielles et rituelles d'origine préchrétienne est en grande partie gouvernée par leur volonté de se relier à diverses catégories de blancs, invite à examiner ces relations non pas seulement à l'échelle du groupe baniwa mais toujours dans la perspective plus large des relations entre blancs et indiens.

Quatrième partie. Rapports interreligieux et institutionnalisation du mouvement évangélique indigène

Les deux précédentes parties nous ont permis de mettre à jour une gamme variée de positionnements religieux chez les Baniwa et les Coripaco. Avant d'entreprendre l'étude de leur articulation, je récapitulerai brièvement ces différentes formes d'engagement afin de clarifier leurs contours et la terminologie associée à chacune d'entre elles.

Les appartenances confessionnelles baniwa et coripaco peuvent, en accord avec les représentations indigènes, être catégorisées à partir de l'opposition entre évangélisme et *pajelança*.

La position la plus radicale associée à l'évangélisme est incarnée par les *crentes* dits « rigoureux » ou « fermes dans la foi ». Intransigeants, ces évangéliques qui s'efforcent de respecter scrupuleusement les enseignements de Sophie Muller ne tolèrent pas la présence de non-*crentes* dans leurs communautés et proscrivent formellement les pratiques chamaniques, les boissons alcoolisées, le tabac, les fêtes profanes ou catholiques, etc. Ils ont développé des mesures pour prévenir et sanctionner la transgression de ces règles. Circonspects dans leurs rapports avec les autres indiens et avec les blancs, ils ont la réputation d'être réservés, voire farouches. Disciplinés dans le travail à la *roça* et habiles artisans, ils jouissent d'une certaine autonomie économique. Typiquement, ce profil est celui des Coripaco établis dans le Haut Içana ou originaires de cette région, tels les habitants d'Areal.

À l'autre extrémité de l'éventail des positionnements religieux se trouvent les adeptes de la *pajelança*. Longtemps combattus et marginalisés par les *crentes*, ils sont eux aussi hostiles à la présence d'opposants religieux dans leurs villages. Détenteurs de savoirs cosmologiques et de compétences rituelles chamaniques, ils pratiquent des activités de cure et organisent des cérémonies sur le modèle des *podáali* et des rites d'initiation dans le cadre de projets de revitalisation culturelle. Enclins à attribuer leurs malheurs à des actes de sorcellerie, ils entretiennent des rapports tumultueux avec leur entourage. S'ils sont ouverts aux relations avec l'extérieur, les contacts qu'ils nouent avec les blancs prennent souvent la forme d'une dépendance économique. Qu'ils cultivent ou non des liens avec le catholicisme, ils sont collectivement dénommés « catholiques ». Ce profil correspond aux familles hohodene de l'Aiari et en particulier à celle de Mandu.

Entre ces deux pôles, plusieurs positions sont possibles. La plupart des *crentes* baniwa valorisent l'héritage de Sophie Muller et condamnent les mêmes « vices » que les Coripaco mais appliquent les règles de vie évangélique de façon un peu plus souple et sont davantage ouverts aux contacts avec les étrangers au groupe. C'est le cas de nombreux Baniwa résidant sur le Moyen Içana ou issus de cette zone, comme les habitants de Yamado et certains fidèles des Églises urbaines.

À la différence de ces évangéliques « conventionnels », certains *crentes* sont favorables à la pratique de la *pajelança* ou du catholicisme. Je les appellerai les évangéliques « modérés ». Cette catégorie inclut les *crentes* qui promeuvent un rapprochement entre évangéliques et « catholiques », un cas que nous étudierons dans cette partie, ceux qui recourent ponctuellement au *benzimento* ou sont eux-mêmes *benzedores*, comme Fernando, et ceux qui pratiquent une forme de *pajelança* – tels les habitants d'Itacoatiara-Mirim lorsqu'ils réalisent un rituel Kowai – ou qui ont fait appel à des *pajés* pour se faire soigner – tel André Baniwa.

Enfin, la position intermédiaire entre les évangéliques modérés et les défenseurs de la *pajelança* est occupée par les Baniwa qui se disent catholiques et n'ont pas d'intérêt particulier pour les savoirs et les pratiques chamaniques. Les Baniwa du Bas Içana, souvent adeptes des fêtes de saints, font pour la plupart partie de cette catégorie.

Bien entendu, en pratique, ces formes d'engagement ne sont pas figées : il arrive que certains individus passent de l'une à l'autre ou que l'affiliation d'une personne ne corresponde pas à la confession dominante de sa région d'origine (rappelons par exemple qu'il existe une minorité d'évangéliques dans l'Aiari). Cet aperçu synthétique des principales appartenances religieuses des Baniwa et des Coripaco est avant tout destiné à faciliter le travail d'analyse.

Dans cette partie, nous examinerons en premier lieu les rapports interreligieux et montrerons qu'ils relèvent d'une forme de coexistence qui est constamment négociée par les représentants des différents courants. Nous verrons ensuite que malgré la persistance de tensions entre les évangéliques et les défenseurs de la *pajelança*, les mouvements dans lesquels ces deux catégories d'acteurs se sont engagées possèdent des points communs. Ils s'inscrivent en particulier dans une dynamique générale de « reprise d'initiative » des indiens du Haut Rio Negro face aux blancs. Cette dynamique, qui se manifeste par les efforts que les Baniwa mettent en œuvre pour accéder à des postes de pouvoir équivalents à ceux des non-indiens, favorise la formalisation des activités religieuses. Nous nous pencherons donc dans un troisième temps sur les modalités d'institutionnalisation des Églises évangéliques indigènes en les comparant à plusieurs types d'organisation ecclésiale et tâcherons de déterminer si les nouvelles expressions de la *pajelança*, notamment celles qui relèvent de processus

patrimoniaux, s'orientent elles aussi vers des formes institutionnelles. Enfin, nous confronterons pour terminer les résultats de ces analyses aux principaux apports de la littérature anthropologique relative aux conversions amérindiennes.

Chapitre 12. Les rapports interreligieux

L'étude des « rapports interreligieux » peut s'entendre comme l'étude des relations entre des formes religieuses ou comme celle des interactions entre des acteurs religieux. Dans le premier cas, elle évoque inévitablement la question du syncrétisme. Au Brésil, le terme a surtout été employé pour appréhender les spécificités des cultes afro-brésiliens tels que le candomblé, l'umbanda ou la macumba⁶⁸¹. Il apparaît notamment sous la plume de Roger Bastide qui, à travers l'analyse des formes de « mariage » entre le catholicisme et les « traditions africaines », a tenté de dégager différents types de logiques syncrétiques⁶⁸². Dans le cadre de l'étude des pratiques religieuses contemporaines des Baniwa, la mobilisation de cette notion ne me semble pas appropriée car elle mène à trois écueils :

D'une part, les ethnographes qui se sont intéressés aux usages religieux des Baniwa et des leurs voisins immédiats, les Coripaco du Haut Içana et les Baré du haut cours du Rio Negro, au cours des dernières décennies, ont tous écarté ce concept anthropologique (Wright & Hill, 1986 : 33 ; Journet, 1995 : 36-37 ; Xavier, 2013 : 290, 447 ; Figueiredo, 2009 : 249-251). Xavier a notamment montré qu'à la différence des courants messianiques du XIX^{ème} et du début du XX^{ème} siècle, le mouvement évangélique déclenché par Sophie Muller se caractérisait par une absence de compromis avec les anciennes pratiques et représentations religieuses⁶⁸³.

Ensuite, d'un point de vue épistémologique, l'emploi de la notion de syncrétisme est problématique parce qu'elle est souvent porteuse de jugement de valeur⁶⁸⁴. Comme

⁶⁸¹ Pour un état de l'art des travaux sur le syncrétisme religieux afro-brésilien, cf. Ferretti, 2013 [1995].

⁶⁸² Voir en particulier le chapitre dédié à « l'acculturation religieuse » dans *Le prochain et le lointain* (2000 [1970]).

⁶⁸³ L'auteur étaye cette affirmation en soulignant que les Coripaco se représentent le « ciel » de façon très similaire aux autres évangéliques (comme un endroit merveilleux, radieux et éternel réservé à ceux qui respectent les enseignements de Dieu) et que les cérémonies collectives (baptêmes, Saintes, Cènes, etc.) sont dépourvues de références aux « anciennes traditions ». Selon lui, cela pourrait s'expliquer par le fait que Sophie Muller a sciemment cherché à prévenir la formation de syncrétisme en s'abstenant, par exemple, de traduire « Dieu », « Jésus » et « Saint Esprit » par des termes indigènes, ainsi que par la consécration rapide de nombreux *anciãos*, qui étaient choisis parmi les lettrés plutôt que parmi les anciens spécialistes rituels (2013 : 354, 368, 447, 495).

⁶⁸⁴ Pour des réflexions critiques sur cette notion, voir entre autres Motte & Pirenne-Delforge (1994) dans le champ de l'histoire des religions, Stewart & Shaw dans celui de l'anthropologie religieuse (1994), Ferretti (2013 [1995]) dans celui de l'anthropologie des cultes afro-brésiliens et Mary dans celui de l'anthropologie des religions d'Afrique de l'ouest (1999, 2010b).

l'indiquent André Motte et Vinciane Pirenne-Delforge, dans le champ de l'histoire des religions, le syncrétisme est souvent apparu « comme un stade décadent qui a vu se perdre la pureté et la cohérence des formes primitives » (1994 : 16). Pour les théologiens ou les missionnaires œuvrant à la diffusion du christianisme, le syncrétisme représente généralement une menace de « contamination » du message chrétien par des croyances ou des pratiques d'origine « païenne » (Mary, 2010b : 1197)⁶⁸⁵. Chez les anthropologues, l'interpénétration des christianismes missionnaires et des cultes locaux a également été perçue négativement mais dans une perspective opposée à celle des propagateurs de la foi chrétienne. Soucieux de l'intégrité des cultures qu'ils étudiaient, les ethnologues ont en effet envisagé l'appropriation par les populations locales d'éléments du christianisme comme des sortes de « trahisons de la culture traditionnelle authentique » (*ibid.*)⁶⁸⁶.

Enfin, l'emploi du terme syncrétisme soulève une troisième difficulté, qui réside dans le fait que la catégorie présuppose l'existence de deux ou plusieurs systèmes religieux homogènes à partir desquelles le « mélange » se produit. Or aucune religion n'est pure, toutes empruntent à des sources hétérogènes, si bien que toutes peuvent, d'une certaine façon, être considérées comme syncrétiques. La notion apparaît alors vide de sens.

Dans ce contexte, il me paraît plus pertinent d'aborder les modalités d'articulation de l'évangélisme et de la *pajelança* sous l'angle des relations que les acteurs religieux entretiennent entre eux. Les pratiques et les représentations religieuses ne se construisent pas en dehors des interactions sociales, *a fortiori* lorsque le groupe concerné n'a pas élaboré de doctrine formelle ou tracé de frontière entre le religieux et le profane. Nous allons donc nous tourner à présent vers l'exploration des rapports entre les évangéliques et les défenseurs de la *pajelança*.

Conflits persistants...

Des affrontements aux critiques détournées

Comme nous l'avons vu en reconstituant la trajectoire de Sophie Muller (chapitre 3), l'implantation de l'évangélisme dans l'Içana a généré des conflits entre les partisans de la

⁶⁸⁵ On retrouve cet emploi péjoratif dans le Haut Rio Negro chez certains leaders évangéliques, tel le pasteur Luis de l'Institut Baptiste Yenga Opakawa, qui affirme vouloir lutter contre le recours à la *pajelança* chez les *crentes* de la région, un phénomène qu'il associe au syncrétisme et qu'il qualifie « d'erreur » (cf. chapitre 5).

⁶⁸⁶ Boyer fournit un bon exemple de cette vision dépréciative du syncrétisme dans l'anthropologie brésilienne en montrant que les spécialistes des cultes de possession afro-brésiliens ont longtemps privilégié l'étude de systèmes religieux réputés fidèles aux « traditions » africaines – comme le candomblé – au détriment des cultes présentant des traits syncrétiques plus marqués, tels l'umbanda ou la macumba, conçus comme le fruit d'une « corruption de la pureté originelle » des religions africaines (Boyer, 1993b).

nouvelle religion et ses adversaires, génériquement qualifiés de « catholiques ». Les *crentes* ont initialement fait preuve d'un prosélytisme agressif et d'une grande intransigeance à l'égard des non-convertis. Durant leurs phases les plus aiguës, les querelles entre les deux factions ont donné lieu à des affrontements ouverts : les évangéliques ont profané des icônes catholiques, dénigré publiquement les *pajés* et exclu les réfractaires à la « parole de Dieu » des temples et des repas collectifs. Des accusations de sorcellerie n'ont pas manqué de surgir et certaines familles ont été contraintes de quitter leur village parce qu'elles n'adhéraient pas à la confession dominante de la communauté. Selon Garnelo, « les conflits entre *crentes* et catholiques, activement stimulés par des missionnaires des deux côtés, se sont maintenus à des niveaux explosifs durant plusieurs années. » (2002 : 22).

Au fil des ans, ils ont pris une tournure moins virulente. Lorsque Journet mène son enquête auprès des Coripaco à la fin des années 1970 et au début des années 1980, il observe que les relations collectives entre les communautés catholiques et évangéliques sont « nulles ou très réservées » car les premières ne participent pas aux réunions bibliques des secondes et, réciproquement, celles-ci ne sont pas invitées aux festivités des catholiques. Il peut en revanche exister des relations individuelles entre les habitants des deux catégories de village lorsqu'ils sont unis par des liens de parenté ou par le mariage. Dans ce dernier cas, le couple adopte la confession qui est celle de la communauté où il réside. Les relations sociales qui s'établissent alors entre les deux familles sont « réservées et fragiles » mais, comme le note Journet, « les relations d'affinité étant normalement affectées par la méfiance, on n'y voit là rien d'extraordinaire » (1995 : 35).

Dans les années 1990 et 2000, le clivage religieux perdure non seulement à l'échelle communautaire mais il se prolonge aussi au sein des associations indigènes nouvellement créées qui, même si elles ne l'affichent pas ouvertement, possèdent toutes une orientation confessionnelle. Garnelo indique que dans les villages de l'Içana, les désaccords entre évangéliques et « catholiques » constituent un sujet de conversation récurrent. Bien que la plupart des gens se défendent d'être partie prenante du conflit⁶⁸⁷, en pratique, les habitants des communautés « dépensent beaucoup d'énergie » à s'entre-critiquer en comparant leurs comportements, leurs modes de vie et leurs interprétations de la Bible (2002 : 248).

⁶⁸⁷ À ce propos, voir la note de bas de page n°99 de la thèse de Garnelo, dans laquelle l'anthropologue mentionne qu'en lisant le passage de son travail où elle évoquait le conflit entre *crentes* et catholiques, deux de ses principaux informateurs ont demandé à ce qu'elle modifie le texte pour attribuer les dissensions religieuses aux missionnaires blancs. L'anthropologue maintient sa position en affirmant que si le conflit s'est calmé à mesure que l'influence des missionnaires se réduisait, il est toujours clairement perceptible dans les communautés. Elle attribue la réaction de ses enquêtés au « refus, typiquement baniwa, de rendre explicite les conflits latents dans leur société, imputant à l'altérité la responsabilité des mésententes. » (2002 : 248).

Cette sourde animosité, qui transparaît dans les jugements que les évangéliques portent sur les « catholiques » – et vice-versa – est toujours discernable aujourd’hui. Parmi les *crentes* de São Gabriel da Cachoeira et des communautés périurbaines, il est fréquent, comme nous l’avons vu, que les « catholiques » soient taxés d’idolâtres, de buveurs, de fumeurs, de conjoints adultères, etc. Ceux qui pratiquent la *pajelança* sont en outre soupçonnés de compromission avec des forces démoniaques. Bien entendu, les « catholiques » ne sont pas en reste. Beaucoup raillent les *crentes* pour leur hypocrisie en alléguant qu’ils ont un comportement contraire à ce qu’ils prêchent. Voici par exemple les reproches qu’Alberto, le fils de Mandu, adresse aux évangéliques :

« **Élise** : Les Églises interdisent [aux fidèles d’avoir recours à un *pajé*] ?

Alberto : Oui. Elles l’interdisent parce qu’autrefois, au temps de mademoiselle Sofia, celle-ci a gravé dans la tête des gens que le pouvoir d’un *pajé* est celui d’un diable. C’est pour ça [qu’elle disait] que celui qui est *pajé* doit jeter tout ce qu’il a. Pour devenir évangélique il doit jeter tout ce qu’il possède. [Le *crente*] ne boit pas, ne fume pas, ne bénit [*benze*] pas, ne prise pas de *paricá*. Quand lui ou sa famille tombe malade, il ne peut que solliciter Dieu, Dieu le guérit. [...] Mais aujourd’hui c’est rare. Actuellement, je vois que les évangéliques sont en train de courir après les *benzedores* et les *pajés* [...].

Élise : Viennent-ils voir votre père ?

Alberto : La majeure partie des gens de Tunuí⁶⁸⁸ sont déjà venus. [...] C’est pour ça que je leur dis ‘ah, tu es évangélique, maintenant tu viens avec le diable ! [...] [Mandu] n’est pas Dieu – je leur dis – c’est le diable, comment va-t-il pouvoir ôter la maladie ?’ ».

Alberto dénonce ici la diabolisation dont les *pajés* ont fait l’objet à l’époque de Sophie Muller et l’attitude incohérente des évangéliques, qui soutiennent que seul Dieu est en mesure de soigner mais qui se tournent vers les *benzedores* ou les *pajés* en cas de maladie. Il raconte que lorsque des *crentes* consultent son père, il les accueille en leur demandant d’un ton sarcastique pourquoi ils viennent se faire soigner chez le « diable », afin de les mettre face à leurs contradictions.

Le fils de Mandu nourrit d’autres griefs contre les *crentes* :

« À l’époque où Sophie Muller est arrivée, tout le monde a adhéré [à l’évangélisme]. [...] Et alors, que se passe-t-il ? Il y a la Conférence, puis deux jours passent, une semaine et la personne tombe malade, empoisonnée. Qu’ont fait les gens ? Pendant que l’on va à la Conférence écouter la parole de Dieu, il y a quelqu’un qui a encore du poison dans la poche alors qu’il a la Bible à la main. Chez les évangéliques. Cela arrive encore aujourd’hui. C’est pour ça que moi, comme mon père, je ne veux pas être évangélique, je continue de mon côté, je suis catholique. Si un jour je veux boire, je bois, si un jour je veux danser, je danse, si

⁶⁸⁸ Située à la jonction du Moyen et du Bas Içana, Tunuí Cachoeira est l’une des plus grandes communautés évangéliques de l’Içana.

un jour je veux priser du *paricá*, j'en prise. Mais je ne suis jamais jaloux des autres. Je ne prise pas du *paricá* pour tuer quelqu'un, je le fais pour apprendre et connaître les types de maladie, je veux apprendre, c'est ça mon intention. Maintenant les évangéliques, aujourd'hui, ils sont intéressés par le gain : le pasteur descend [en ville] deux semaines ou deux mois et l'argent tombe sur son compte. [...] Je connais bien car j'ai beaucoup vécu parmi les évangéliques, lorsque j'ai travaillé à l'école, j'ai passé un an parmi eux. »

Dans la première partie de ce passage, Alberto blâme la duplicité des évangéliques qui promeuvent un idéal de paix et d'harmonie mais qui n'ont pas toujours renoncé aux actes de vengeance. « Le poison dans la poche et la Bible à la main », certains profiteraient des grands repas organisés lors des Conférences pour introduire subrepticement une substance toxique dans la nourriture ou la boisson de leur ennemi. Le fils de Mandu exclut de devenir évangélique à cause de cette menace. L'appartenance « catholique » lui donne en outre une plus grande liberté car elle l'autorise à boire, danser ou poursuivre son apprentissage chamanique. Enfin, Alberto accuse les pasteurs d'être âpres au gain, un reproche plus banal que les évangéliques et les « catholiques » s'adressent réciproquement mais qu'ils mobilisent aussi au sein de leur propre camp : songeons par exemple à Isaías, ce témoin de Jéhovah qui fustigeait la convoitise des candidats indiens au pastorat, ou au *benzedor* Francisco, qui me mettait en garde contre les « *pajés* menteurs », ceux qui ont le goût du lucre.

L'antagonisme entre les Baniwa évangéliques et « catholiques » s'exprime ainsi sous la forme de critiques qui ont principalement trait à la morale : les *crentes* déplorent les turpitudes des non-*crentes* tandis que ces derniers réprouvent les contradictions, voire la duplicité de leurs opposants.

La multiplication des projets de revitalisation culturelle au cours des dernières années a cependant tendance à déplacer la confrontation sur un autre terrain, celui « politiques de l'authenticité ». J'emprunte cette expression à André Mary (2010b : 1197), qui l'utilise lui-même en référence au travail de Charles Stewart et Rosalind Shaw sur les « politiques de synthèse religieuse » (1994). Elle fait référence aux usages stratégiques de catégorisations culturelles et religieuses dans le cadre de discours identitaires. Les deux auteurs indiquent notamment que l'association de la notion d'authenticité à celle de pureté est un phénomène courants dans les discours promouvant une identité nationale, ethnique ou régionale, ainsi que dans les mouvements religieux dits « fondamentalistes » ou « nativistes » (Stewart & Shaw, 1994 : 8). Nous allons donc voir maintenant comment se manifestent cette catégorie de conflit.

Les processus de patrimonialisation comme source de conflits

Dans son étude des rivalités qui divisent les populations riveraines⁶⁸⁹ de la région du fleuve Arapiuns, dans l'État du Pará, Émilie Stoll propose d'envisager la mise en patrimoine comme un « embrayeur de violence ». Empruntée à Jeanne Favret-Saada⁶⁹⁰, l'expression renvoie dans le contexte de l'Arapiuns au fait que les assignations identitaires institutionnelles⁶⁹¹ déclenchent ou réactivent des conflits en fournissant à des groupes dominés l'opportunité de se fédérer sous une même bannière et d'assumer une position vindicative vis-à-vis de leurs rivaux. La revendication d'une identité indigène peut par exemple permettre aux habitants d'un village de reprendre l'avantage face à un groupe voisin dont la reconnaissance comme « population traditionnelle » ou comme « *quilombo* », qui s'accompagne de l'attribution de droits fonciers, menace leurs pratiques d'occupation du territoire et leur accès aux ressources naturelles⁶⁹². Dans l'Arapiuns, les processus de patrimonialisation semblent concerner principalement des territoires, au sein desquels sont par exemple identifiés des « lieux sacrés » dont la désignation est susceptible de légitimer la démarcation de Terres Indigènes (Stoll, 2014 : 479).

Dans le Haut Rio Negro, les revendications foncières sont passées au second plan depuis l'homologation en 1998 d'une vaste TI continue. Les projets de revitalisation culturelle figurent en revanche au rang des priorités de l'agenda des organisations indiennes et indigénistes, aux côtés des programmes de santé, d'éducation et de développement durable. Leur mise en œuvre, qui passe par l'établissement d'alliances avec des partenaires publics, privés ou caritatifs, permettent parfois de lever des fonds importants, ce qui ne manque pas de susciter des convoitises. Comme les redéfinitions identitaires et territoriales des habitants de l'Arapiuns, ces projets, qui visent la requalification de divers savoirs et pratiques indigènes, font naître ou réactivent des conflits entre différentes factions, en particulier entre les Walipere-Dakenai *crentes*, qui conservent un rôle dominant, et les Hohodene catholiques, qui entrevoient dans l'engouement de certains blancs pour les productions culturelles indigènes⁶⁹³

⁶⁸⁹ Le terme fait référence aux populations établies sur les rives des fleuves.

⁶⁹⁰ Celle-ci l'utilise pour désigner le dispositif par lequel une désorceleuse du bocage convertit, au moyen de la lecture de jeux de cartes et d'une habile rhétorique, des victimes de sorts passives en ensorcelés agressifs, prêts à en découdre avec leur sorcier (2009).

⁶⁹¹ L'État brésilien reconnaît plusieurs catégories identitaires qui confèrent aux populations regroupées sous ces labels juridiques des droits différenciés. Les groupes légalement reconnus comme « indigènes », « *quilombolas* » (descendants d'esclaves fugitifs), « populations traditionnelles », etc. ont ainsi accès à des droits territoriaux à des programmes de santé et d'éducation spécifiques (Boyer, 2015 : 7).

⁶⁹² Voir Stoll (2014) mais aussi Boyer (2015), qui étudie finement la façon dont des populations rurales amazoniennes s'emparent des catégories identitaires légalement reconnues, circulant parfois de l'une à l'autre.

⁶⁹³ Reconstituer l'émergence de ce phénomène est une tâche qui dépasse le cadre de ce travail mais, nous pouvons citer quelques facteurs identifiés par Chaumeil dans un article sur « le commerce de la culture » chez les

la possibilité de faire valoir leur expertise dans ce domaine et de reprendre la main sur l'échiquier politique régional. Dans ce contexte, les dissensions religieuses s'expriment à travers le registre de l'authenticité ou de la légitimité culturelle.

Dans le bassin de l'Içana, les membres de l'OIBI et de la florissante école indigène Pamáali⁶⁹⁴ s'attirent par exemple des commentaires acerbes de la part des habitants de l'Aiari lorsqu'ils se lancent dans des projets de revitalisation culturelle avec l'aide de l'ISA. Les Hohodene se considèrent en effet comme « les communautés les plus traditionnelles par rapport aux Walipere-Dakenai du Moyen Içana » et jugent que « le mouvement de revitalisation de la jeune génération [qui se produit] à la Pamáali aujourd'hui n'est pas conforme aux usages des ancêtres. » (Wright, 2013 : 307, 300). Pour les leaders hohodene, les tentatives de réappropriation des danses indigènes et des anciens savoirs thérapeutiques qui voient le jour à la Pamáali sont doublement illégitimes car non seulement elles s'écarterent des normes qui encadrent traditionnellement la réalisation de ces danses⁶⁹⁵ et la transmission de ces savoirs, mais elles sont aussi promues par des leaders qui, selon eux, n'ont ni l'expérience ni le statut adéquats pour le faire. Comme l'indique Wright,

« Typiquement, les leaders [de la Pamáali] sont jeunes, masculins, prestigieux, politiquement habiles, [dotés d'un esprit] entrepreneurial et doués en portugais. » (*idem* : 301).

Or du point de vue des normes indigènes, qui attribuent aux jeunes un rang inférieur à celui des adultes et des hommes âgés dans la hiérarchie sociale, les leaders de la Pamáali, qui se situent approximativement dans la tranche d'âge 25-35 ans, n'ont pas la maturité requise pour prendre des décisions en toute autonomie. Les *capitães*, *anciãos* et autres leaders plus âgés considèrent qu'ils devraient être encadrés par des aînés dans la réalisation de leurs projets – ou tout au moins les consulter. Aux désaccords religieux et politiques qui opposent les

peuples amazoniens. L'auteur relie les processus de patrimonialisation de la culture au développement de l'industrie touristique, à une nouvelle passion occidentale pour « l'art primitif », ou encore à la ratification en 2003 de la Convention de l'UNESCO sur la sauvegarde du patrimoine immatériel (Chaumeil, 2009). Ce point sera partiellement repris dans la section consacrée aux formes d'institutionnalisation du chamanisme.

⁶⁹⁴ Située sur le Moyen Içana, l'École Indigène Baniwa et Coripaco (EIBC), aussi dite Pamáali, a, rappelons-le, été fondée par les membres de l'OIBI, qui sont évangéliques (cf. chapitre 4). L'établissement a toutefois un statut particulier dans l'Içana : implanté à l'écart des communautés, il représente théoriquement un territoire « neutre » qui n'appartient ni aux *crentes*, ni aux catholiques. Ses responsables sont pour la plupart des évangéliques « modérés » qui, au nom de la construction d'une éducation « indigène » ou « différenciée », soutiennent la revitalisation de certains usages habituellement interdits par les *crentes*, comme la pratique des danses natives ou des peintures corporelles.

⁶⁹⁵ Wright note par exemple que « les jeunes adultes [de la Pamáali] ne dansent plus pour rappeler la façon dont dansait la cigogne jabiru au temps jadis, ni n'utilisent les hochets qui accompagnent la prise de caapi (*Banisteriopsis caapi*, ou *yajé*). Ils ne jouent pas non plus des flûtes-surubim, considérées par les anciens [*elders*] traditionnels comme la marque de l'identité Baniwa. » (2013 : 304).

évangéliques aux « catholiques » dans le cadre des projets de revitalisation culturelle se greffe ainsi un conflit de génération.

Alberto, qui a entendu dire que l'art du *benzimento* allait être enseigné à la Pamáali, estime par exemple que les responsables de l'initiative sont de dangereux apprentis sorciers car en l'absence de contrôle d'un *benzedor* ou d'un *pajé* âgé, les élèves risquent d'apprendre comment « tuer une personne ou faire du mal ».

Face aux « catholiques » qui cherchent à disqualifier leurs projets de revitalisation culturelle au motif qu'ils ne sont pas conformes aux « usages des ancêtres », certains *crentes* rétorquent en usant du même langage. Dans un entretien accordé à Boyer, Irineu, de Yamado, affirme par exemple que :

« [L]es communautés catholiques se peignent encore mais c'est pour ceux du dehors, pour les autorités. » (Irineu, *apud* Boyer, 2001 : 96).

Par « se peindre », Irineu fait référence aux peintures corporelles indigènes traditionnellement arborées lors des cérémonies. Il semble vouloir signifier à son interlocutrice que cette pratique, qui perdure chez les « catholiques », relève davantage d'une mise en scène de la culture que d'une coutume à usage rituel et esthétique interne.

Pour sa part, André, qui est pourtant favorable à la réhabilitation de la *pajelança*, décrète que l'École de Pajelança de Mandu est vouée à l'échec parce que la formation qui y est dispensée s'écarte des anciennes modalités de transmission du savoir chamanique. Échaudé par les récriminations des Hohodene, qui se plaignent de ne pas avoir bénéficié du soutien de la FOIRN, il objecte que ceux-ci ont manqué de diplomatie dans leurs requêtes et qu'il ne peut, en tout état de cause, y avoir « d'école » de *pajés* car le cadre scolaire n'est pas adapté à l'enseignement des connaissances chamaniques :

« Ce que je sais de l'école de *pajé* [c'est que] je l'ai soutenue d'une certaine manière : j'ai aidé à écrire le projet parce qu'ils le voulaient. Quand j'étais à la FOIRN, c'est moi qui ai écrit, j'ai un dossier où il y a tout ça. Je n'ai pas aidé avec de l'argent mais avec une partie de l'écriture. [...] Ils se plaignaient d'un tas de choses mais ils n'ont jamais demandé de soutien, ils ne sont jamais venus [dire] : 'écoute, je veux faire cela, voici mon projet, mon idée, peux-tu m'aider', ils n'ont jamais dit ça. [...] Le problème c'est qu'ils ne font pas confiance aux Baniwa eux-mêmes. Ils pensent qu'il n'y a qu'eux qui savent [...]. Quel est le problème politique au sujet de l'école de *pajé* ? C'est qu'il **n'y a pas** d'école de *pajé*. On ne peut pas **vouloir** être *pajé*. C'est le *pajé* qui choisit qui va être *pajé*. C'est différent. Il fallait que ce soit comme ça [autrefois] car imagine si le *pajé* instruit une personne qui aime se faire des ennemis, qui veut se venger. C'est dangereux, [le savoir peut être utilisé] aussi bien pour le bien que pour le mal. C'est pour ça que les vieux choisissaient [le candidat] pour être *pajé* à partir d'un profil, d'une

caractéristique. Il faut que ce soit quelqu'un de patient, qui aime résoudre [les problèmes] avec le bien, pas en se vengeant. Parce que l'on dit que si tu enseignes ces connaissances à quelqu'un de vindicatif, il va faire le mal à la première occasion. »⁶⁹⁶

Nous pouvons voir qu'André utilise un argument très similaire à celui d'Alberto pour exprimer son désaccord avec le projet des Hohodene. Le fils de Mandu disqualifiait l'initiative d'enseignement du *benzimento* à la Pamáali en arguant qu'en l'absence de spécialiste expérimenté, les savoirs rituels risquaient d'être utilisés à mauvais escient par les élèves. Ici, André discrédite le projet d'école de *pajelança* en incriminant lui aussi le non-respect de ce que l'on pourrait appeler les « normes de sécurité » de la transmission des savoirs cosmologiques et étiologiques : en démocratisant l'accès à l'initiation chamanique, les Hohodene s'exposeraient au risque de recruter des candidats animés par de mauvaises intentions. À terme, ces apprentis manquant de « patience » ou enclins à la vengeance pourraient devenir de dangereux sorciers.

Cette vision critique des projets de revitalisation de la *pajelança* menés par Mandu et sa famille est partagée par les leaders de la Pamáali. Voici par exemple les réserves qu'émet Juvêncio Cardoso, dit Dzoodzo, un professeur de l'école indigène, à propos de la diffusion des connaissances du vieux *pajé* :

« Mandu est un des... non, c'est le seul, le dernier [*pajé* vraiment savant], je crois. Alors il serait bon [de revaloriser ses connaissances], mais le problème c'est qu'il y a une chose préoccupante : s'il n'y a qu'un seul [*pajé*] pour contrôler plusieurs personnes qui revitaliseraient cela, elles ne recevraient pas beaucoup de conseils pour gérer ce savoir. Parce que ce savoir très avancé [peut être utilisé] aussi bien dans le sens de faire le mal que dans celui de faire du bien. [...] Par exemple, un *pajé* peut tuer quelqu'un si une personne lui demande de le faire ou s'il veut le faire. Il ne tue pas en allant voir physiquement [sa victime] mais au moyen de son savoir, il peut faire cela. Il peut se transformer en animal, par exemple en serpent, il va piquer la personne et la personne meurt. Ça c'est le mauvais côté, mais il y a un bon côté : il soigne, il traite les maladies. C'est pour ça que c'est assez compliqué. »

« Science sans conscience n'est que ruine de l'âme », tel est, en substance, l'argument mobilisé par ce jeune enseignant. Pour Juvêncio, le savoir chamanique peut en effet être néfaste si sa mise en œuvre n'est pas strictement encadrée et moralisée. Or les nouvelles modalités de transmission de ce savoir (*i. e.* son enseignement à des groupes d'étudiants nombreux et insuffisamment « conseillés ») ne permettent pas de garantir, selon lui, que ces

⁶⁹⁶ C'est André qui souligne les termes en gras.

connaissances seront utilisées à bon escient. Dans ce contexte, la réhabilitation de la *pajelança* lui paraît difficilement envisageable.

La mise en patrimoine de pratiques et de savoirs conçus comme traditionnels tels que les danses, les peintures corporelles ou les compétences chamaniques tend ainsi, chez les Baniwa, à exacerber les querelles entre catholiques et évangéliques, qui se reprochent mutuellement de développer des activités non conformes aux « usages des ancêtres ». Les catholiques, qui pensaient sans doute pouvoir prendre l'ascendant sur les évangéliques en se présentant comme les gardiens de la « tradition », se font en quelque sorte battre sur leur propre terrain. En effet, si les *crentes* ne mettent pas en cause la légitimité des connaissances « très avancées » détenues par les Hohodene, ils contestent leur mode de transmission, qu'ils jugent déviant par rapport aux anciennes normes d'enseignement du savoir chamanique.

Les projets de revitalisation culturelle peuvent donc être envisagés comme des « embrayeurs de violence » chez les Baniwa, au sens où ils génèrent un accroissement des disputes entre catholiques et évangéliques. Il nous faut cependant apporter plusieurs nuances à cette observation. D'une part, les antagonismes entre les deux groupes sont moins vifs que ceux observés par Stoll dans l'Arapiuns, où la violence est « une réalité très présente dans les discours et les actes des riverains, au point qu'on pourrait dire qu'elle est routinisée » (2014 : 491). Alors que dans cette région proche de Santarém, les disputent factionnelles s'expriment par des ragots et des accusations sorcellaires, mais aussi par des agressions physiques voire des lynchages ou des soulèvements armés (*ibid.*), elles prennent essentiellement la forme d'une violence symbolique parmi les Baniwa, qui s'en tiennent à des discours énoncés sur le mode des commérages. Ensuite, les opérations de mise en patrimoine créent autant de divisions entre *crentes* et « catholiques » qu'entre les défenseurs de la *pajelança* eux-mêmes. Enfin, certains leaders du mouvement indigène s'efforcent aujourd'hui de réconcilier les deux factions en promouvant une sorte « d'œcuménisme ». Nous nous pencherons sur ce type de démarche après avoir examiné rapidement les querelles qui se nouent entre les défenseurs de la *pajelança*, c'est-à-dire au sein d'un même camp.

Contrairement aux évangéliques, les partisans de la réhabilitation des pratiques rituelles indigènes ne se sont pas ou très peu organisés entre eux. Les Hohodene originaires de Uaupuí ne se concertent pas, par exemple, avec ceux d'Itacoatiara-Mirim pour développer des projets communs et il est très rare que des *pajés* ou des *benzedores* s'associent pour conduire des cérémonies ou des cures. Les spécialistes rituels font plutôt cavalier seul et n'hésitent pas à discréditer leurs confrères. Les Hohodene d'Itacoatiara-Mirim, qui admettent ne pas être très

qualifiés en matière de *pajelança* mais dont les projets de revitalisation culturelle rencontrent un certain succès, sont souvent la cible de ces critiques.

Francisco, le *benzedor* de São Gabriel, déclare par exemple que les habitants de la communauté périurbaine ne savent pas organiser les *podáali* correctement et que si le Maadzero Luiz daignait l'inviter, il pourrait lui enseigner son savoir.

Alberto, assène pour sa part qu'ils « ne savent rien » et qu'ils sont confus et peu fiables (« *enrolados* ») dans leurs projets. Ce sont d'après lui des « menteurs » uniquement intéressés par l'argent, et les danses qu'ils réalisent dans la *maloca* ou lors d'évènements régionaux seraient « inventées ». Le fils de Mandu compare les Baniwa d'Itacoatiara-Mirim aux habitants de sa région qui tentent d'apprendre les danses indigènes en visionnant les vidéos produites par Robin Wright⁶⁹⁷. L'intransigeant hohodene n'accorde pas plus de crédit aux spécialistes rituels de l'Aiari qu'aux habitants de la communauté périurbaine. Il juge par exemple que le *pajé* consulté par Yara da Costa dans le cadre de son enquête sur les danses baniwa a raconté « n'importe quoi » à l'étudiante :

« *Dona Yara* est allée [dans l'Aiari] pour savoir quels sont les instruments de danse que les Baniwa utilisaient autrefois. Et alors le vieux Mário là-bas lui a dit n'importe quoi, il l'a tout embrouillée. C'est moi qui ai fait les corrections pour elle ici [à São Gabriel]. Il semble qu'elle ait vu sur Internet que c'était différent et pour lever le doute, elle est venue me voir. Elle a posé plein de questions, il n'a même pas su lui répondre correctement, même pas une phrase. Elle est revenue de là-bas, elle a même payé [...] le vieux. Je lui ai dit 'écoutez, les réponses [du vieux Mário] que vous lisez sont toutes fausses pour moi' ».

Alberto considère que son père et lui sont les informateurs les plus légitimes pour renseigner les anthropologues sur les pratiques cérémonielles baniwa. Comme il l'affirme dans un extrait d'entretien présenté plus haut (cf. chapitre 10), il n'y aurait plus de « vrai *pajé* » chez les Baniwa en dehors de Mandu car ceux qui se prétendent *pajé* ne prisent pas de *paricá* et ne soignent que « les maladies qui ne sont pas très graves ».

Ici comme dans le cas du clivage entre *crentes* et « catholiques », les rivalités entre spécialistes rituels ne sont pas nouvelles mais elles sont fortement exacerbées par les projets de revitalisation culturelle et par la présence de certains anthropologues qui acceptent de rémunérer leurs enquêtes⁶⁹⁸. Les enjeux financiers et symboliques de l'exhibition d'un

⁶⁹⁷ Alberto n'a pas donné de précisions à ce sujet mais il faisait probablement référence à des habitants « catholiques » de sa région d'origine qui se tournent vers les productions des anthropologues pour « réapprendre » les savoirs chorégraphiques des générations antérieures.

⁶⁹⁸ Je tiens à préciser que je ne porte pas de jugement sur le parti pris de Costa de rétribuer financièrement ses enquêtes. Ce n'est pas la méthode que j'ai adoptée mais je conçois que l'on puisse opter pour cette solution face

patrimoine religieux « traditionnel » sont suffisamment importants pour inciter les défenseurs de la *pajelança* à présenter leurs confrères (*benzedores*, *pajés* ou leaders cérémoniels) comme moins savants qu'eux. Dans ce contexte, même les *benzedores*, qui minimisent habituellement leurs compétences, semblent vouloir affirmer la supériorité de leurs connaissances, comme le fait Francisco lorsqu'il déclare que les habitants d'Itacoatiara-Mirim ignorent comment réaliser un *podáali* dans les règles de l'art.

Le champ des rapports interreligieux, on le voit, est toujours parcouru chez les Baniwa par un important clivage entre *crentes* et non-*crentes*, qui se double de rivalités individuelles ou familiales dans le camp des défenseurs de la *pajelança*⁶⁹⁹. Certains acteurs s'efforcent toutefois d'améliorer ces relations troublées en promouvant la tolérance et le rapprochement entre évangéliques et « catholiques ». Nous allons nous intéresser à leurs discours et à leurs actions pour tenter de déterminer dans quelle mesure leurs initiatives contrebalancent les dynamiques conflictuelles que nous venons d'évoquer.

... ou réconciliation ?

Engagement dans le mouvement indigène et dédiablement de la pajelança

Dans les discours de *crentes* recueillis par Boyer en 1998 au sujet de l'action missionnaire dans l'Içana émergeaient déjà des critiques à propos du radicalisme de Sophie Muller et de ses premiers disciples. Irineu affirmait par exemple que :

« 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 n'est bonne ou mauvaise. » (Irineu, *apud* Boyer, 2001 : 95).

Cet ancien directeur de la FOIRN dont la famille est établie à Yamado tenait le même discours lorsque je l'ai rencontré dix ans plus tard :

« Le travail des *pajés*, à l'époque, était vu comme satanique par les pasteurs, par tous les missionnaires qui passaient, parce qu'ils [les *pajés*] travaillaient avec d'autres esprits, ils cherchaient d'autres êtres qui n'étaient pas Dieu, ils travaillaient au nom d'une chose qui n'était pas Dieu. C'était leurs dieux, mais quand [les missionnaires] sont arrivés, ils ont fait en sorte qu'ils abandonnent toute la question de la *pajelança*, tous les rituels, ils ont totalement changé... [...] Il y a certains *pajés* qui utilisaient des esprits de la nature, des esprits ou peut-être

aux demandes insistantes de certains informateurs qui, de peur d'être spoliés, négocient âprement les conditions d'enquête des anthropologues.

⁶⁹⁹ Les rapports entre les leaders évangéliques ne sont bien sûr pas exempts de rivalités mais celles-ci sont moins prononcées qu'entre les adeptes de la *pajelança* et ne sont pas exacerbées par les projets de revitalisation culturelle.

des dieux invisibles pour faire du mal à quelqu'un, ils faisaient cela autrefois. Mais il y a eu aussi certains *pajés* qui ne faisaient que des bonnes choses. Ils soignaient, s'occupaient des malades... [...].

De mon point de vue, après avoir essayé de comprendre comment cela fonctionnait, je crois que nous avons perdu beaucoup de bonnes choses que nous n'aurions pas dû abandonner, nous les avons pratiquement perdues. Et il y a d'autres choses qui devaient être réellement oubliées. Je crois qu'à l'époque, les missionnaires n'ont pas su expliquer, ils sont arrivés avec [un discours] si radical : 'tout ça c'est le travail de Satan, vous pouvez tout abandonner.', alors [les Baniwa] ont abandonné... Mais il y avait des choses qui étaient bonnes, qui ne pouvaient pas être abandonnées ainsi. C'est mon opinion personnelle. [...] Par exemple, autrefois il y avait des produits que l'on prenait pour pêcher. Et avec, tu tuais beaucoup de poisson [...] Et il y avait un produit [...] pour être bon chasseur. Avec ce produit, tu tuais [efficacement] car tu attirais les oiseaux, le gibier. Et aujourd'hui, ça n'existe plus. » (Irineu, *apud* Capredon, 2008 : 88-89).

Pour Irineu, les missionnaires et les premiers convertis ont été excessifs dans leur répudiation des pratiques liées à la *pajelança*. Ce leader du mouvement indigène considère rétrospectivement que certains savoir-faire méritaient d'être conservés, notamment ceux qui avaient trait à la santé et à la gestion des ressources halieutiques et cynégétiques.

André Baniwa développe un point de vue similaire. En 2008, il déclarait qu'il avait cessé de considérer la *pajelança* comme un péché et qu'il acceptait d'être soigné par un *pajé* car il envisageait ce spécialiste rituel indigène « comme un médecin, comme un infirmier ». Il précisait qu'il avait adopté cette position après avoir développé son sens critique et « appris à avoir un regard différent sur les choses » (André Baniwa, *apud* Capredon, 2008 : 111). Lors de ma dernière enquête de terrain, en 2011, son discours s'était fait plus incisif :

« Aujourd'hui, je considère le *pajé* comme un médecin. [...] Il est médecin, pour soigner les maladies. Un médecin, c'est ça le *pajé*. Le problème c'est qu'il a été catégorisé par les colonisateurs comme un représentant du diable, comme celui qui pratique la sorcellerie, ce qui était condamné. Sauf qu'il est le médecin de la communauté, le médecin du peuple. [...] Moi je comprends ça en raison du mouvement [indigène], des discussions, j'arrive à comprendre cela. C'est pour ça que je ne suis pas contre [la *pajelança*]. Quand le pasteur me dit : 'ne vas pas chez le *pajé*, mon gars', [je rétorque :] 'Et pourquoi toi tu vas chez le dentiste, chez l'infirmier, chez le médecin ? Est-ce que tu les adores comme ton Dieu ?' Non ! Moi non plus je n'y vais pas pour adorer le *pajé*. J'y vais pour lui demander : '*pajé*, quelle est ma maladie ? Connais-tu un remède qui puisse me soigner ?'. Et lui, il va me répondre et me donner un remède pour me guérir. »

Pour André, le *pajé* est comparable au médecin et l'associer au diable revient à reproduire la méprise historique des missionnaires qui n'ont pas su – ou pas voulu – prendre en compte la dimension bénéfique de la *pajelança*. Les pasteurs interdisant le recours aux cures chamaniques priveraient donc leurs fidèles d'un précieux accès aux soins. André associe

clairement ce positionnement à son engagement dans le mouvement indigène : c'est grâce à cette expérience, qui impliquait des « discussions » avec des acteurs étrangers à son groupe qu'il a reconsidéré l'opinion commune des *crentes* sur les *pajés*.

Ces témoignages d'Irineu et d'André suggèrent que la *pajelança* pourrait, sous certaines conditions – sur lesquelles nous reviendrons plus loin – retrouver grâce aux yeux des évangéliques.

La position des deux hommes, qui contraste avec celle des leaders évangéliques – tels, par exemple, le pasteur Carlito de Yamado ou le *capitão* d'Areal, Clemente, qui continuent à diaboliser la *pajelança* – est étroitement liée à leur parcours militant. Irineu et André sont des leaders qui « ont essayé de comprendre comment ça fonctionnait » ou « ont appris à voir que les choses étaient différentes », c'est-à-dire qui ont pris du recul par rapport aux usages culturels et religieux de leur milieu d'origine grâce à leur implication dans le mouvement indigène⁷⁰⁰. Cette implication, qui supposait de côtoyer des leaders d'autres groupes indiens et des blancs aux profils variés, ainsi que de découvrir d'autres modes de vie en voyageant, leur a en effet permis de développer un regard critique sur l'évangélisme et les conditions de son implantation dans l'Içana les amenant à juger moins sévèrement la *pajelança*.

Comme nous allons le voir, les discours et les actions en faveur de la revitalisation du chamanisme chez les *crentes* et de la réconciliation entre *crentes* et « catholiques » sont essentiellement le fait de leaders engagés dans le mouvement indigène. Ils sont en particulier promus par de jeunes leaders qui, dans le sillage d'André et d'Irineu, ont emprunté la voie des études secondaires et du militantisme.

La promotion de « l'œcuménisme » par les jeunes leaders du mouvement indigène

L'une des premières tentatives de réconciliation entre *crentes* et « catholiques » a sans doute été celle menée par André Baniwa lors de l'élaboration d'une graphie de la langue baniwa. À la fin des années 1990, les membres de l'OIBI organisent, en partenariat avec la FOIRN, l'ISA et l'Université Fédérale de l'Amazonas (UFAM) quatre grandes Rencontres d'Éducation Indigène Baniwa et Coripaco au cours desquelles ils décident de créer non seulement une école indigène – qui deviendra la Pamáali – mais aussi une graphie de la langue baniwa. Plus précisément, il s'agissait alors d'homogénéiser cette graphie, car des textes écrits en baniwa ou coripaco existaient déjà. Or ces textes étaient pour la plupart des traductions de la Bible qui avaient été réalisées par des missionnaires évangéliques ou

⁷⁰⁰ Leur formation scolaire plus avancée que celle des autres habitants de l'Içana a sans doute également contribué à transformer leur point de vue sur les règles religieuses en vigueur au sein de leur groupe.

catholiques. Il en résultait que la langue baniwa pouvait s'écrire de deux manières, une alternative qui reflétait le clivage religieux. Voici comment André et d'autres leaders ont entrepris, à l'époque, de résoudre ce problème :

« Nous avons fait la première rencontre. [...] Nous avons réuni tous les professeurs. L'objectif était d'élaborer une fiche mais nous n'avons pas réussi parce que nous sommes arrivés en nous disputant : 'Ah, cette graphie ne vaut rien, celle-ci est évangélique, celle-ci est catholique !' [...]. On n'a pas réussi. Alors on a fait une réunion, et alors c'est devenu presque une assemblée, ce n'était plus une séance pour élaborer une fiche : 'nous allons changer ça, nous allons lister les problèmes d'éducation de notre région', c'est devenu une assemblée. [...] Il y avait un point, c'était ce problème de dispute entre nous [au sujet de la] graphie. Nous avons débattu sur la religion, de chaque côté [évangélique et catholique]. Alors nous avons avancé, nous avons dit ceci : '[...] Nous allons résoudre ce problème. Nous allons oublier les prêtres, nous allons oublier les pasteurs. Nous sommes aujourd'hui Baniwa'. C'est ce que je leur ai dit. 'Nous ne sommes pas prêtres, nous ne sommes pas pasteurs, nous avons nos croyances, nous sommes Baniwa, ce que nous devons préserver, c'est ça. Si nous continuons à nous disputer entre nous, nous ne ferons jamais rien'. [...] Alors ils ont accepté. 'Alors comment allons-nous résoudre cela ?' Nous nous sommes tournés de nouveau vers la professeure [une universitaire de Manaus] : 'Professeure, vous êtes responsable, cherchez un linguiste qui n'appartient pas à l'évangélisme ni au catholicisme, indépendant. [...] Une personne bien technique, comme ça, un chercheur qui va nous apporter les informations. [...] Ce ne sera pas la graphie des missionnaires évangéliques, ce ne sera pas la graphie des missionnaires catholiques. Elle s'appellera **notre** graphie baniwa'. [...] Alors tout le monde est tombé d'accord. [...] je crois que ce projet a été important pour que nous mûrissions, il a beaucoup aidé à la réflexion. [...] il nous a aussi beaucoup aidés à réfléchir à notre propre valeur, en tant que Baniwa. [...] Cette histoire, pour la première fois nous avons réussi à réunir les évangéliques et les catholiques dans la même salle. » (André Baniwa, *apud* Capredon, 2008 : 108-109)⁷⁰¹.

Au cours de ce débat, les participants sont parvenus à surmonter leurs désaccords religieux pour mener à bien un projet commun, celui de la création d'une graphie proprement baniwa. Pour cela, ils ont fait appel à des tiers – une professeure de Manaus puis un linguiste – à même d'élaborer une orthographe qui ne reflèterait pas les appartenances confessionnelles. Cet épisode n'a pas abouti à une harmonisation durable des rapports entre « catholiques » et évangéliques mais il a permis d'amorcer un dialogue entre les deux camps. André, qui a conduit les négociations, fait à cet égard figure de pionnier pour les jeunes qui tentent actuellement de promouvoir l'union des deux camps.

Juvêncio, que nous avons brièvement présenté plus haut, fait partie de ces jeunes leaders. À 26 ans, il est professeur à l'école Pamáali après y avoir étudié au début des années 2000. Né

⁷⁰¹ Le terme en gras est souligné par André.

dans une communauté de l'Aiari, il a, de par son histoire familiale et son parcours personnel, vécu aussi bien parmi les *crentes* que parmi les « catholiques ». Il est en effet issu d'une famille évangélique, tant du côté maternel que paternel, mais son père, originaire de l'Içana, s'est éloigné de l'Église au point de basculer dans le camp « catholique » :

« Mon père est de l'Içana. [...] Sauf qu'il est parti travailler au Venezuela au temps des patrons. Là-bas, il a connu ma mère, qui était de l'Aiari, et il s'est mis avec elle. Quand ses parents sont morts, il a préféré changer d'endroit pour aller dans la région de son beau-père. [...] Nous vivions à Macedônia, une communauté proche de notre communauté [actuelle] mais il y a eu un conflit à cause de ragots, de la croyance⁷⁰², je ne sais pas trop, quelque chose comme ça. C'est ce que dit mon père. Son père était un *ancião* évangélique mais comme lui [le père de Juvêncio] est tombé dans le vice au Venezuela en buvant de la *cachaça* et en fumant du tabac, il s'est éloigné [de l'Église] et quand il est rentré, il a continué à pratiquer cela. Alors nous avons déménagé vers notre communauté actuelle. [...] C'est mon père qui a fondé la communauté de Santa Isabel quand il est parti de Macedônia. Quand il a changé d'endroit, il est devenu *capitão* et quand les missionnaires catholiques passaient par là, ils ont commencé à s'arrêter pour discuter avec lui et alors il s'est baptisé pour être vraiment catholique. Initialement, il a été évangélique mais comme il était analphabète, comme il ne sait pas lire, il ne pouvait pas lire la Bible, et ç'aurait été une tromperie [*engano*] [s'il avait prêché sans savoir lire]. Voilà. Puis d'autres personnes de la région sont venues vivre avec nous et elles étaient catholiques. Alors la communauté est restée catholique. À l'époque où j'étais là-bas, il n'y avait que deux familles *crentes*, évangéliques. Ma mère s'est convertie pour devenir catholique au bout d'un moment. »

La trajectoire du père de Juvêncio débute comme celle de nombreux *crentes* : il naît dans une famille évangélique mais s'éloigne de l'Église dans sa jeunesse pour faire l'expérience de la « vie dans le monde ». Toutefois, contrairement aux autres *crentes*, il ne rentre pas dans le rang lors de son retour à la vie communautaire. Il continue vraisemblablement à boire et à fumer, enfreignant les règles de vie évangélique du village. Ce sont ces infractions qui semblent déclencher le conflit le poussant à partir et à fonder une nouvelle communauté. Cette homme choisit ensuite de devenir catholique parce qu'il y est encouragé par des missionnaires mais aussi parce qu'il lui manque une compétence cruciale pour être reconnu comme leader évangélique : il ne sait pas lire. Juvêncio affirme aujourd'hui que ces retournements de situation l'ont rendu hésitant au sujet de son appartenance religieuse :

« Et moi, dans ce va-et-vient, je suis demeuré indécis. Initialement j'ai été catholique, je me suis baptisé et aujourd'hui je suis dans une autre transition, [car] ma femme est évangélique, elle est de Tunuí. Je crois que je vais me convertir à nouveau à l'évangélisme. »

⁷⁰² Dzoodzo utilise le substantif « *crença* », croyance, pour faire référence à l'évangélisme.

Après avoir étudié à l'école primaire de son village, Juvêncio est entré à la Pamáali, où il a intégré l'une des premières promotions de l'école pilote, des promotions qui avaient vocation à être « mixtes » :

« Je suis allé étudier à la Pamáali. Là-bas, la croyance [l'évangélisme] n'est pas si forte parce que lors des assemblées, il a été décidé que cette école accueillerait aussi bien des enfants de catholiques que des enfants d'évangéliques. Il ne pourra pas y avoir de dispute, ça a été la décision de l'assemblée, selon le récit d'André. »

Aujourd'hui, Juvêncio s'efforce de promouvoir à son tour le respect de la diversité des appartenances religieuses :

« **Juvêncio** : J'essaie d'organiser le peuple dans ce sens, je valorise deux choses : je valorise le peuple catholique et je valorise le peuple évangélique. Je suis en faveur de la valorisation de la culture, 'revitaliser la culture' comme je dis.

Élise : Pour toi le catholicisme et l'évangélisme font partie de la culture baniwa ?

Juvêncio : Oui, ils font partie de la culture. Je respecte la décision de l'individu : s'il veut être cela, alors c'est sa décision, je dois le respecter, je dois le traiter comme quelqu'un de citoyen. Je ne me dispute pas avec eux, ni les évangéliques, ni les catholiques, je suis toujours comme ça. »

Le jeune professeur entend traiter « catholiques » et évangéliques sur un pied d'égalité. On note dans son discours qu'il présente l'appartenance religieuse comme une « décision de l'individu », ce qui est rare chez les Baniwa, qui associent habituellement l'engagement religieux à une initiative collective (familiale, communautaire, etc.). À la Pamáali, les enseignants tentent de mettre en application ce principe de respect des différences d'appartenance confessionnelle :

« **Juvêncio** : Alors [la relation entre *crentes* et catholiques] est assez équilibrée. Tu crois, tu as confiance en, tu as foi en ce que tu veux.

Élise : Il y a des cours de religion ?

Juvêncio : Des cours de religion en tant que discipline, non, mais il y a toujours des cultes dominicaux en fin de semaine, le dimanche. [...] Ce sont des cultes œcuméniques. Les élèves s'organisent, par exemple, les élèves évangéliques organisent un culte œcuménique qui est célébré avec les élèves catholiques. Ils vont tous ensemble dans le même lieu. »

Si les doctrines chrétiennes ne font pas partie du programme des enseignements scolaires, un temps est aménagé le dimanche pour célébrer des cultes « œcuméniques » auxquels participent les élèves évangéliques et « catholiques ». En quoi consistent ces cérémonies religieuses mixtes ?

Raimundo, un autre enseignant – qui est également un ancien élève de la Pamáali – m’a fourni des précisions à ce sujet. Originaire d’une communauté du Moyen Içana, Raimundo est né dans une famille évangélique. Il présente sa mère comme une Baniwa Walipere-Dakenai et son père comme « le descendant d’un mélange » entre des Baniwa et des « personnes de l’extérieur », un « mélange » qui s’est produit lorsque sa famille paternelle a séjourné sur le bas cours du Rio Negro. Ce jeune professeur s’est fait connaître pour ses compétences en informatique. Il a été l’un des premiers habitants de l’Içana à s’intéresser aux ordinateurs puis à utiliser Internet grâce à des formations suivies à la Pamáali et à São Gabriel da Cachoeira⁷⁰³. En 2008, il a conçu le blog de l’école Pamáali avant de créer l’année suivante son blog personnel, sur lequel il relaie des informations relatives à l’actualité régionale et au mouvement indigène. Actuellement, il tâche de transmettre ses compétences aux élèves de l’école pilote et participe à la gestion de différents sites Internet liés aux mobilisations politiques baniwa.

Raimundo est évangélique mais il se dit ouvert au catholicisme, au point qu’il lui arrive de participer aux cérémonies catholiques. Voici comment il retrace son parcours religieux :

« Je suis né dans une famille *crente*. Ma mère, principalement, était *crente*, mon père était un peu plus éloigné. [...] Je me considère [évangélique] parce que je suis né... Ma mère m’enseignait plusieurs choses, j’ai commencé à participer aux cultes à l’église et à des Conférences. Alors, même si aujourd’hui je ne fais plus cela directement, je participe encore fréquemment [à des cultes et cérémonies] et je me considère [évangélique] parce que ça fait partie de ma culture. Aujourd’hui, je ne passe plus mon temps à la communauté, je passe mon temps à voyager et quand j’ai l’opportunité d’assister à un culte dans la communauté où je me trouve, où je passe la nuit, je le fais. Quand c’est possible, je participe à n’importe quelle Église. J’ai déjà participé [à des offices] catholiques parce que j’ai cette curiosité de tout connaître, de savoir comment chaque chose fonctionne. »

Raimundo se considère évangélique parce qu’il a grandi dans un environnement *crente*. Les pratiques et les savoirs chrétiens auxquels il a été initié dans son enfance par sa mère font, selon lui, « partie de sa culture ». Ce n’est que plus tard, lorsqu’il devient acteur du mouvement indigène et multiplie les voyages, qu’il se familiarise avec le catholicisme. Il participe alors à des messes catholiques dans les communautés où il transite, « par curiosité », pour « savoir comment ça fonctionne ».

⁷⁰³ À la Pamáali, les formations étaient dispensées selon Raimundo par un consultant de l’ISA. À São Gabriel, elles avaient lieu dans le cadre du Gouvernement Électronique au Service du Citoyen (GESAC – *Governo Eletrônico - Serviço de Atendimento ao Cidadão*), un programme du Ministère des Communications qui offre un accès gratuit à Internet à des « communautés en état de vulnérabilité sociale, dans tout le Brésil, qui n’ont pas d’autre moyens de s’insérer dans le monde des technologies de l’information et de la communication », notamment à des villages indigènes, des postes de frontière et des *quilombos* (Source : site officiel du Ministère des Communications).

À la Pamáali, il promeut les cultes mixtes dans le souci de mieux intégrer les élèves issus de villages catholiques :

« À l'école [Pamáali], nous organisons cela [des cultes « œcuméniques »]. Au temps où j'étudiais là-bas⁷⁰⁴, il y en avait parfois le dimanche, ça dépendait des coordinateurs de l'école, car ce sont eux qui prennent les décisions. À l'époque où j'étais élève, nous avons résolu d'offrir une place [*dar espaço*] aux gens de l'Église catholique parce qu'ils se sentaient parfois méprisés. [...] Ils sont en minorité et chaque fois que nous faisons [un culte], ils se sentaient méprisés. Alors on a eu cette idée de leur offrir une place pour qu'ils puissent participer avec nous [...]. C'est resté comme ça. Aujourd'hui ça se passe comme ça : la majeure partie des cantiques que l'on chante dans notre Église et ceux qu'ils chantent dans la leur, nous les chantons ensemble. On arrive à chanter ensemble, à participer ensemble. [...] C'est ce que je vois aujourd'hui chez les élèves car au fil des ans une culture du rapprochement s'est créée. Actuellement, je ne perçois plus autant de différence. »

À l'école pilote, les évangéliques, qui constataient que les « catholiques » se sentaient « méprisés » lors des activités religieuses, ont décidé d'intégrer ces étudiants « minoritaires » en leur offrant la possibilité de chanter avec eux. Les cultes des *crentes* étant souvent, comme nous l'avons vu, une longue suite de « présentations » (chorales, lectures bibliques, prêches, etc.) effectuées par différents orateurs, les « catholiques » ont été encouragés à s'insérer dans le programme en présentant leurs propres cantiques.

Ces événements religieux, qui rompent avec les relations « nulles ou réservées » qu'entretenaient auparavant les communautés « catholiques » et évangéliques semblent à première vue une spécificité de la Pamáali, une école qui se veut innovante dans plusieurs domaines. En réalité, il semble qu'ils puissent survenir dans d'autres contextes. En 2010, j'ai par exemple assisté à un office mixte lors d'une grande rencontre sur l'éducation scolaire indigène qui se déroulait dans la communauté évangélique de Vista Alegre, sur le Cuiari, un affluent de l'Içana⁷⁰⁵.

La rencontre, baptisée I^{er} Séminaire d'Éducation Scolaire Baniwa et Coripaco, réunissait environ 200 personnes. Outre les habitants de Vista Alegre et les enseignants et élèves des écoles indigènes, qui formaient le gros de l'assemblée, quelques leaders politiques – dont Irineu, qui était alors directeur de la FOIRN – ainsi qu'une conseillère pédagogique de

⁷⁰⁴ Raimundo a fait partie de la seconde promotion de la Pamáali, qui a débuté sa formation en 2001. Il a commencé à exercer la fonction de professeur à l'école pilote quelques années plus tard. La différence d'âge entre les élèves, qui ont pour la plupart entre 16 et 20 ans (Diniz, 2011 : 153), et les enseignants est souvent faible.

⁷⁰⁵ Ce fut le seul séjour de mon enquête dans la région de l'Içana qui, en comptant le trajet, a duré 6 jours (cf. présentation générale).

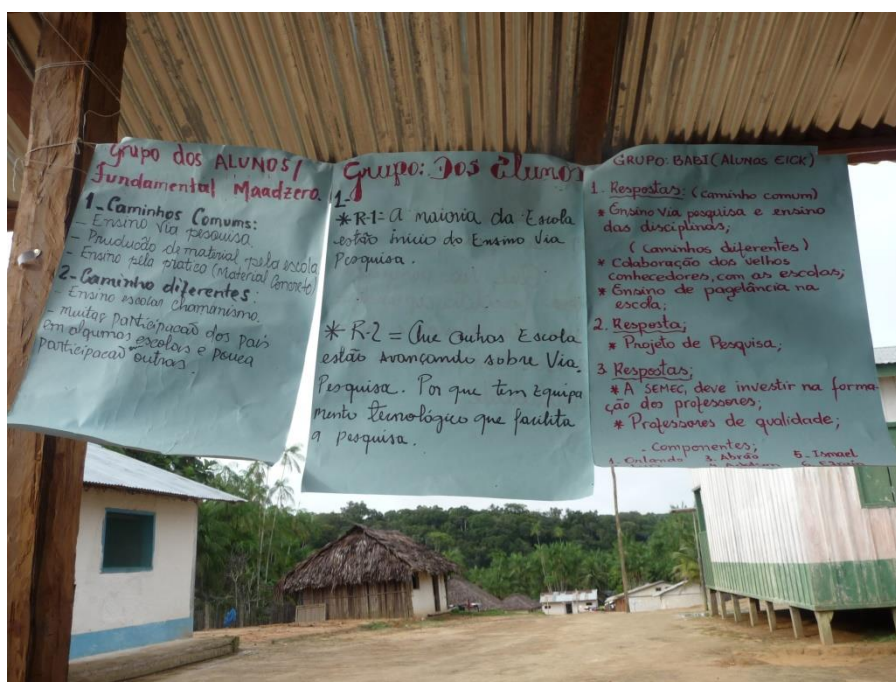
l'ISA⁷⁰⁶, que j'accompagnais, avaient fait le déplacement. Le programme comportait des assemblées plénières et des GT (Groupe de Travail) dédiés aux questions éducatives ainsi que quelques intermèdes politiques (discours d'Irineu, élection d'un nouveau coordinateur des Organisations de Base du bassin de l'Içana, etc.). Les principaux thèmes abordés par les intervenants étaient la méthode de l'enseignement par la recherche, l'éducation différenciée, l'articulation des écoles indigènes, les problématiques environnementales et les difficultés rencontrées dans l'exercice du métier de professeur. Les élèves avaient réalisé de grands panneaux sur lesquels ils avaient résumé et illustré leurs recherches. Ils avaient aussi exposé dans le centre communautaire des objets d'artisanats qu'ils avaient confectionné eux-mêmes. Le quatrième jour de la rencontre, un dimanche, les leaders de Vista Alegre ont organisé un long culte nocturne au cours duquel plusieurs groupes ont présenté des hymnes et des lectures bibliques. Les premiers groupes appelés au micro étaient formés par des habitants de communautés baniwa ou coripaco évangéliques mais le troisième était une délégation de Uaupuí Cachoeira, communauté « catholique » de l'Aiari dont le *pajé* Mandu est originaire. Composé de l'instituteur du village, de cinq jeunes et d'un enfant, ce petit groupe a entonné des chants qui ne se distinguaient de ceux des évangéliques que par un rythme légèrement différent et une référence à « Dieu le père et Dieu le fils »⁷⁰⁷.

En somme, il semble que pour les évangéliques, « offrir une place » aux « catholiques » consiste uniquement à autoriser ces derniers à présenter des cantiques, une activité qui ne contrarie en rien leurs principes religieux puisqu'elle n'implique ni discussion doctrinale, ni recours à des objets liturgiques, ni référence aux saints.

Le grand évènement dédié à l'éducation indigène a cependant été le théâtre d'une autre « irruption » d'un univers religieux non-évangélique. Potentiellement plus subversive que la présentation de cantiques catholiques pendant le culte dominical, celle-ci a pris la forme de demandes réitérées, de la part des élèves des écoles indigènes, de bénéficier d'un enseignement de la *pajelança* dans leurs établissements. Le lendemain du culte, les élèves étaient en effet invités à s'exprimer sur leur expérience de la scolarité, leurs difficultés et leurs attentes. Plusieurs d'entre eux, dont des jeunes issus de villages baniwa et coripaco *crentes* ont manifesté leur souhait d'apprendre la *pajelança* à l'école. Ils ont en outre accroché dans le centre communautaire des affiches présentant les méthodes pédagogiques de leur établissement qui comportaient des références explicites à cette aspiration.

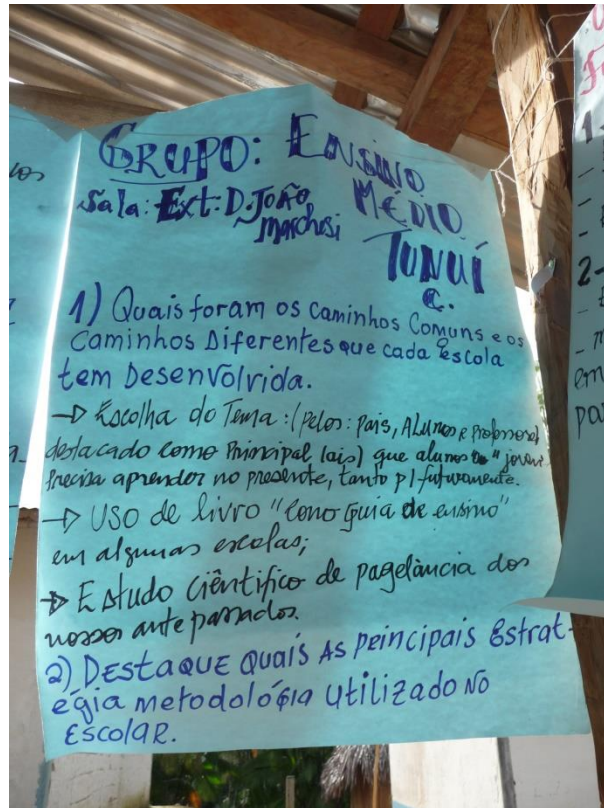
⁷⁰⁶ Laise Lopes Diniz, auteure d'une monographie sur l'école Pamáali et la trajectoire sociale de jeunes Baniwa et Coripaco (2011).

⁷⁰⁷ Les évangéliques parlent plutôt de « Dieu » et de « Jésus », ils emploient rarement le lexique lié à la Trinité.



Trois affiches résumant des méthodes pédagogiques des écoles indigènes baniwa et coripaco exhibées lors du I^{er} Séminaire d'Éducation Scolaire Baniwa et Coripaco à Vista Alegre (fleuve Cuiari).

Sur cette image, on observe que les élèves de l'école Maadzero, un établissement de la communauté évangélique de Tunuí ont listé, sur la feuille de gauche, leurs « chemins communs » et « chemins différents » par rapport aux autres écoles indigènes. Ils souhaitent pratiquer – ou pratiquent déjà – « l'enseignement par la recherche », « la production de matériel [didactique] par l'école » et « l'enseignement par la pratique ». En sus de ces axes pédagogiques, qui sont communs aux écoles indigènes de la région de l'Içana, ils ont noté dans la liste des « chemins différents » : « enseignement scolaire du chamanisme ». Sur l'affiche de droite, les élèves d'une autre école expriment eux aussi leur volonté d'avoir un « enseignement de la *pajelança* à l'école ».



Une affiche résumant les méthodes pédagogiques d'une école indigène exhibée lors du 1^{er} Séminaire d'Éducation Scolaire Baniwa et Coripaco à Vista Alegre (fleuve Cuiari).

Enfin, sur cette troisième affiche, des élèves plus âgés, de niveau « *ensino médio* » (lycée), de Tunuí ont indiqué que « l'étude scientifique de la *pajelança* de [leurs] ancêtres » faisait partie des « chemins » pédagogiques développés dans leur établissement.

Surprise à l'époque par cet intérêt des élèves *crentes* pour la *pajelança*, j'ai interrogé deux jeunes professeurs, un Baniwa et un Coripaco, ainsi que la conseillère pédagogique de l'ISA pour savoir si l'enseignement des savoirs et des pratiques chamaniques était déjà au programme de certaines écoles. Leurs réponses ont été unanimes : les deux enseignants ont affirmé qu'il ne s'agissait que d'un souhait qui avait peu de chance de se réaliser dans les communautés évangéliques car les « vieux » ne le « permettraient pas », et la conseillère de l'ISA a renchéri en m'assurant que les velléités des jeunes d'apprendre la *pajelança* étaient systématiquement réprimées par leurs aînés.

L'engagement croissant des Baniwa *crentes* dans le mouvement indigène a ainsi donné lieu à un certain assouplissement des principes évangéliques. Pour les leaders politiques du mouvement, il n'est plus question d'associer la *pajelança* à une activité démoniaque mais de valoriser ses aspects bénéfiques, en particulier sa dimension thérapeutique. Dans le cadre de la

construction d'un projet pédagogique pour les écoles indigènes, les enseignants et les représentants des associations indiennes⁷⁰⁸ promeuvent en outre le dépassement du clivage religieux à travers la « laïcisation » de la graphie de la langue baniwa et la réalisation de cultes « œcuméniques ». Enfin, de nombreux élèves *crentes* des écoles de l'Içana se montrent intéressés par l'apprentissage de la *pajelança*.

Comme nous avons pu le constater, ces différentes initiatives menées en faveur d'une union entre les évangéliques et les « catholiques » ont néanmoins des limites. Quoique de bonne volonté, les acteurs qui œuvrent à cette réconciliation, parviennent difficilement à dépasser les rapports de force qui se sont historiquement noués entre les deux camps religieux. Forts de leur influence politique et soumis aux pressions d'une génération d'ainés encore hostile à la *pajelança*, ces évangéliques modérés ne concèdent aux « catholiques » que des aménagements mineurs qui ne contrebalancent pas de manière décisive les dynamiques conflictuelles. Dans la section suivante, nous allons examiner plus attentivement les mécanismes qui inhibent le rapprochement entre les deux groupes. Cette analyse nous permettra d'affiner la caractérisation des rapports interreligieux chez les Baniwa et nous amènera à les envisager comme une forme particulière de cohabitation religieuse.

Une cohabitation sous tension

Les limites de l'ouverture des crentes aux pratiques non-évangéliques

La construction de rapports apaisés entre les évangéliques et les « catholiques » est entravée par des dynamiques de plusieurs ordres.

La première peut sembler évidente mais il me paraît utile de la rappeler : les tentatives de réconciliation ne concernent pas deux groupes qui par leur taille, leur influence et leur organisation, seraient homogènes. Elles ciblent au contraire deux formations sociales inégales : les *crentes*, largement majoritaires, constituent un ensemble relativement bien organisé et doté de puissants leaders, tandis que les « catholiques », minoritaires, forment un collectif hétérogène, géographiquement dispersé et parcouru de tensions internes. Dans ce contexte, les négociations sont toujours à l'avantage des *crentes*. S'ils décident « d'offrir une place » à leurs opposants, ils fixent les conditions de ce compromis et les catholiques n'ont souvent d'autre choix que d'accepter le modeste rôle que l'on consent à leur attribuer ou de rejeter en bloc toute coopération.

⁷⁰⁸ Loin d'être exclusifs, les deux statuts vont souvent de pair. Irineu a par exemple été instituteur et a travaillé au Secrétariat Municipal d'Éducation avant de devenir directeur de la FOIRN.

En second lieu, les mesures concrètes qui ont été prises jusqu'à présent pour faciliter les interactions entre les deux factions contournent la question de la *pajelança*. Lorsque les jeunes *crentes* de la Pamáali invitent leurs camarades « catholiques » à chanter avec eux, ou lorsque les leaders de Vista Alegre autorisent la délégation de Uaupuí à présenter des cantiques, ils valorisent exclusivement les compétences chrétiennes des non-*crentes*. Plus encore, ils ne valorisent que celles qui sont compatibles avec la liturgie évangélique. En ce sens, le terme « d'œcuménisme » employé par Juvêncio pour qualifier ces démarches me paraît pertinent. Bien entendu, cette notion est issue d'un registre théologique que la plupart des Baniwa n'emploient pas et fait référence à des projets historiques d'alliance entre Églises chrétiennes dont les enjeux ne sont pas les mêmes que chez les indiens *crentes*⁷⁰⁹, mais il me semble qu'elle traduit bien ici le fait que c'est un rapprochement entre chrétiens qui est visé et non la conciliation de l'évangélisme avec les savoirs et les pratiques chamaniques.

Enfin, dans les rares cas où des *crentes* se disent ouvertement favorables à la revitalisation de la *pajelança*, ils ne manquent pas de préciser qu'un tel projet est périlleux et doit être soumis à conditions. Certains, comme Juvêncio, hésitent à s'engager plus avant dans la réhabilitation des pratiques chamaniques car ils craignent de donner libre cours à des forces incontrôlables. Comme nous l'avons vu plus haut, le jeune enseignant redoute en effet les pouvoirs ambivalents des *pajés*. Il juge en outre que les incantations récitées lors des *benzimentos* sont suspectes :

« [L]e *benzimento*, je ne sais pas bien ce que ça veut dire [...] je ne parviens pas à comprendre si bénir [*benzer*] c'est comme prier [*orar*], mais prier qui ? Est-ce Dieu, est-ce le Diable ? Je ne sais pas jusqu'où ça va. Le résultat du *benzimento* est visible mais [on se demande] d'où vient ce bénéfice, qui le donne. Par exemple, une personne est malade. Tu l'emmènes chez le *benzedor*. Il va la bénir avec un cigare, avec du tabac, il dit un tas de choses... Mais il ne dit pas 'Dieu du ciel', ce genre de chose. De ce que j'en sais, ce sont les dieux de la nature. »

Prudent, Juvêncio respecte ceux qui, selon son expression, « croient dans la tradition » baniwa mais préfère, à titre personnel, se tenir à l'écart des spécialistes rituels qui ont affaire aux « dieux de la nature ».

⁷⁰⁹ La notion d'œcuménisme renvoie au rassemblement des Églises chrétiennes ou au « mouvement des chrétiens vers leur propre unité » (Willaime, 2010 : 823). Si elle a d'abord été employée pour souligner l'universalité des premiers conciles chrétiens, elle s'applique plus spécifiquement à des mouvements qui éclosent au XIX^{ème} siècle et se développent au XX^{ème} siècle. Le premier mouvement qualifié d'œcuménique est interne au monde protestant et vise une meilleure coordination des dénominations protestantes dans leur entreprise missionnaire. L'œcuménisme catholico-protestant, qui est rare au sein de la mouvance évangélique, se développe après la Seconde Guerre Mondiale, en particulier après le Concile Vatican II. À l'échelle mondiale, le processus de convergence entre les différentes branches du christianisme a cependant tendance à s'inverser depuis la fin du XX^{ème} siècle du fait d'une « réactivation des identités confessionnelles » (Willaime, 2010 : 821-828).

D'autres évangéliques affirment qu'ils recourraient volontiers à des *pajés* pour se faire soigner et qu'ils accepteraient de se soumettre – ou de soumettre leurs enfants – à un rite d'initiation si les conditions étaient réunies pour le faire. Ceux-ci renoncent néanmoins à de telles démarches en invoquant avec fatalisme la rareté des spécialistes rituels indigènes ou les contraintes de la vie urbaine. Braulina, la sœur d'André, déclare par exemple qu'elle est favorable à la réalisation des rituels d'initiation mais qu'il est aujourd'hui impossible d'imposer une réclusion initiatique aux enfants car « ils étudient, ils doivent être en salle de classe ». Elle ajoute que son père, Fernando, l'encourage à se tourner vers Dieu parce qu'il n'y a plus de *pajés* parmi les Baniwa :

« Aujourd'hui, pour nous c'est difficile [de trouver un *pajé*]. Il n'y en a plus. C'est pour cela que mon père nous dit que nous devons nous adresser à Dieu lui-même pour demander une protection. Parce que l'on ne sait pas à qui recourir. Par exemple, si mon père tombe malade, il n'y a personne qui puisse s'occuper de lui [le guérir]. ».

On note ici un revirement de l'argumentaire *crente* : alors que les premiers évangéliques ont construit leur morale et leurs pratiques religieuses par opposition à la *pajelança*, qu'ils ont ardemment combattu, certains de leurs descendants justifient maintenant leur recours au dieu chrétien par la décadence du chamanisme, qu'ils présentent comme un fait regrettable. Les Baniwa ne disposant plus de *pajés* à même d'assurer leur protection, ils n'auraient d'autre choix, selon cette logique, que de se tourner vers la foi chrétienne. Ce type de discours, qui élude la participation active des premiers convertis au déclin de la *pajelança*, emprunte souvent au registre de « l'éloignement » des *pajés*, que nous avons mis à jour dans le chapitre 10. De fait, parmi les évangéliques qui témoignent d'un intérêt pour la *pajelança*, beaucoup assurent que la revitalisation de cette activité est compromise parce que les ultimes *pajés* ont disparu, ou parce qu'il n'y en a que chez les autres groupes indigènes, ou encore parce qu'ils vivent dans des endroits inaccessibles.

Le rapprochement entre évangéliques et « catholiques » qui s'est amorcé dans les années 2000 est ainsi inhibé par l'asymétrie prononcée des rapports entre les deux groupes, qui confère aux « catholiques » une marge de manœuvre réduite pour faire valoir leurs revendications ; par la propension des *crentes* à ne tolérer d'autres activités religieuses communes que celles qui relèvent du plus petit dénominateur commun entre les deux mouvements – à savoir la présentation de chants liturgiques louant le dieu chrétien ; par leur méfiance envers la pratique de la *pajelança*, qu'ils estiment potentiellement nuisible ; et par leur fatalisme face à la disparition progressive des *pajés*, un processus que beaucoup jugent irréversible.

Une cohabitation asymétrique

Après avoir entretenu des rapports collectifs de franche hostilité, puis des relations « nulles ou réservées », évangéliques et « catholiques » oscillent ainsi actuellement entre le conflit feutré et la réconciliation prudente. Le versant antagoniste de leurs relations se déploie principalement à travers des critiques détournées ayant trait à la morale. Depuis les années 2000, la multiplication des projets de revitalisation culturelle a cependant fait émerger d'autres motifs de désaccords. La perspective d'obtenir des financements ou d'autres avantages en cultivant et en exhibant des activités « traditionnelles » incite chaque camp à revendiquer l'authenticité de ses productions culturelles tout en contestant la conformité aux « usages des ancêtres » de celles de la faction adverse.

Les tentatives d'harmonisation des rapports interreligieux relèvent quant à elles d'initiatives prises par des leaders évangéliques engagés dans le mouvement indigène, en particulier des jeunes qui sont impliqués dans des projets éducatifs. Remarquons au passage que les mobilisations indiennes sont tantôt un facteur d'union tantôt un facteur de division puisque l'engagement militant favorise la dédramatisation de la *pajelança* chez les *crentes*, mais que les projets de revitalisation culturelle, qui constituent un développement récent des luttes indigènes régionales, attisent les rivalités religieuses. Entravées par l'asymétrie politique entre les deux factions, un déséquilibre qui permet aux évangéliques d'amorcer le dialogue tout en imposant leurs conditions, les démarches de réconciliation n'ont pour l'heure pas abouti.

Je propose d'envisager cette configuration actuelle du champ religieux baniwa et coripaco, qui se caractérise par des rapports tendus entre une majorité évangélique politiquement puissante et une minorité « catholique » marginalisée, comme une cohabitation religieuse asymétrique.

Le terme « cohabitation » me semble le plus apte à rendre compte de relations qui ne sont ni distantes ni fluides mais proches et teintées de méfiance. La métaphore de l'habitat a également l'avantage d'évoquer des rapports entre des personnes et non entre des catégories religieuses abstraites, qui interagiraient indépendamment de toute action humaine. Elle s'accorde en outre avec la distribution spatiale des activités rituelles, qui ne se déroulent pas dans les mêmes lieux en fonction de l'univers religieux auquel elles sont rattachées. Hormis dans les cas ponctuels de cultes « œcuméniques », qui allient présentations de cantiques évangéliques et catholiques, les activités rituelles *crentes* et non-*crentes* sont en effet dissociées dans l'espace. Les cultes évangéliques se déroulent à l'église ou dans les centres communautaires tandis que les activités chamaniques sont réalisées soit dans l'espace domestique soit dans des bâtiments dédiés construits sur le modèle des *malocas*. De plus, il

n'y a guère qu'à Itacoatiara-Mirim que les deux catégories de pratiques religieuses sont susceptibles d'être mise en œuvre dans l'enceinte d'une même communauté. Offices évangéliques et rites relevant de la *pajelança* sont habituellement accomplis dans des villages distincts. Leur distribution suit globalement les frontières entre les villages, les phratries et, dans une moindre mesure, les segments de fleuves.

Cette cohabitation de deux formes d'engagement religieux est par ailleurs « asymétrique » ou « inégalitaire » car elle concerne, comme nous l'avons vu, deux groupes qui par leur taille, leur répartition géographique, leur poids politique et leur degré d'organisation, sont inégaux.

Nous avons défini ici un premier principe d'articulation des rapports interreligieux, qui opère à l'intérieur du groupe baniwa et coripaco. Lorsque l'on élargit la focale aux relations entre blancs et indiens, un second motif se dessine. Au-delà des dissensions entre évangéliques et catholiques et des tentatives de réconciliation menées par les évangéliques modérés, on observe que les deux mouvements s'organisent autour d'enjeux similaires. Dans le chapitre suivant, nous montrerons que ces enjeux relèvent d'une quête d'autonomie.

Chapitre 13. La quête d'autonomie : un enjeu commun aux deux mouvements

Dans les grandes parties précédentes, nous avons esquissé à plusieurs reprises des parallèles entre les aspirations des *crentes* et celles des défenseurs de la *pajelança*. Nous allons approfondir ces rapprochements en dégagant trois types de similitudes entre le mouvement évangélique et celui de la revitalisation du chamanisme. Dans un second temps, nous les relierons à une thématique plus générale, qui est celle de la quête d'autonomie.

Depuis les années 1980, les mobilisations indiennes qui se produisent dans le Haut Rio Negro sont tendues vers un objectif, celui de « l'autonomie » des peuples indigènes de la région. Qu'elle soit territoriale, politique, économique, éducative, etc., celle-ci renvoie à l'idée d'une émancipation vis-à-vis des blancs et de leurs institutions. Le discours du second président de la FOIRN, Braz de Oliveira França, présenté dans le chapitre 4 illustre bien cette aspiration. Le leader baré affirmait en effet que « l'autonomie, l'autodétermination » était « l'étendard » de la lutte indigène et que la FOIRN ne devait dépendre d'aucune institution, qu'il s'agisse d'une Église, d'une ONG ou d'un organe gouvernemental.

Plusieurs aspects actuels des formes d'engagement religieux baniwa peuvent à mon sens être interprétés comme des expressions de cette recherche d'autonomie. D'un point de vue

anthropologique, cette interprétation est proche de celle proposée par Balandier dans les années 1950 à propos de mouvements messianiques d'Afrique centrale ayant donné naissance à des Églises noires⁷¹⁰. Nous verrons que la perspective développée par le socio-anthropologue africaniste, qui envisageait ces phénomènes religieux comme la manifestation d'une « reprise d'initiative » de peuples dominés dans un contexte colonial peut, dans une certaine mesure, s'appliquer aux mouvements religieux baniwa et coripaco. L'émancipation recherchée par les indiens de langue arawak du Haut Rio Negro n'est cependant pas de la même nature que celle à laquelle aspiraient les populations africaines soumises à la domination européenne au cours de la première moitié du XX^{ème} siècle. Pour cerner sa spécificité, nous tenterons de comprendre quelle est la signification de la notion « d'autonomie » pour les Baniwa en nous appuyant sur le travail de Luciano⁷¹¹.

Des enjeux similaires dans les deux mouvements

Des enjeux économiques

Chez les défenseurs de la *pajelança* comme chez les évangéliques, l'engagement religieux est fréquemment corrélé à des ambitions économiques. La mobilisation de connaissances et de pratiques religieuses à des fins pécuniaires est particulièrement répandue chez les premiers⁷¹². Ayant découvert au cours des dernières années que les prestations rituelles ou cérémonielles indigènes pouvaient susciter l'intérêt d'acteurs extérieurs et faire l'objet de financements, les Baniwa qui détiennent des compétences dans ce domaine exigent à présent d'être rémunérés pour les mettre en œuvre. C'est ainsi que les Hohodene de Uaupuí renoncent à poursuivre le projet d'École de Pajelança Malikai Dapana lorsque les aides de la *Foundation for Shamanic Studies* (FSS) se tarissent ou que les Baniwa d'Itacoatiara-Mirim monnayent leurs présentations régionales de danses « traditionnelles ». Dans la communauté de l'Aiari où Yara da Costa a mené en 2007 une enquête sur les danses baniwa, Panã-Panã, un *pajé* dénommé

⁷¹⁰ Balandier parle dans les années 1950 d'« églises nègres ». Compte tenu de la connotation fortement péjorative de l'adjectif « nègre » et de la difficulté de le remplacer par une appartenance ethnique (ces Églises se développent chez différentes populations, sur plusieurs territoires coloniaux), j'opterai pour l'expression « Églises noires ».

⁷¹¹ Gersem dos Santos Luciano, aussi connu sous le nom de Gersem Baniwa est, rappelons-le, un militant politique baniwa de la première heure. Il est récemment devenu le premier membre de son groupe à être titulaire d'un doctorat en anthropologie sociale.

⁷¹² Je fais ici référence au domaine de la revitalisation culturelle ou de la « *pajelança* pour les autres » car dans le champ des pratiques thérapeutiques, la norme indigène qui veut que les guérisseurs indiens aient un rapport détaché à l'argent impose une certaine retenue aux *benzedores* et aux *pajés*. Avec leurs patients, indiens pour la plupart, ceux-ci pratiquent des tarifs abordables voire la rétribution « libre ».

Mário a accepté de se soumettre à un entretien et de présenter des danses avec le reste de la communauté en échange de la somme de 1 800 *réais*⁷¹³ (Costa, 2009 : 38).

Comme nous l'avons vu, ce type de démarche ne relève toutefois pas d'un simple échange marchand. Il s'agit moins pour les spécialistes rituels de se constituer un pécule que de capter des ressources qui sont hautement prisées parce qu'elles sont associées à l'altérité. Ces ressources ne sont pas nécessairement financières et leur valeur symbolique importe autant que leur valeur commerciale. Recevoir du matériel audio-visuel sophistiqué dans le cadre de la revitalisation d'un rituel, manger de la nourriture apportée par les blancs à l'occasion d'une cérémonie ou se voir décerner un titre et une petite pension par un organisme étatsunien sont des avantages interprétés comme des marques de considération, qui permettent de se défaire du sentiment de spoliation associé aux échanges avec les non-indiens.

Dans la communauté d'Itacoatiara-Mirim, dont les habitants baniwa fréquentent, rappelons-le, une chapelle adventiste en sus d'être engagé dans la revitalisation du rituel Kowai, cet usage économique des activités religieuses est étendu aux cultes évangéliques. Leur pratique constitue, pour les Baniwa, une opportunité de se procurer des équipements et de jouir de services rendus par des « blancs de la région ».

Chez les évangéliques « conventionnels », on retrouve cette quête de bénéfices matériels et symboliques parmi ceux qui fréquentent les Églises des blancs. Profiter d'un repas ou d'un goûter, faire garder ses enfants, se procurer des vêtements dans une braderie, bénéficier de consultations médicales, ou accéder à des instruments de musique et à des « nouvelles technologies » gratuitement ou à prix réduit constituent des motivations sérieuses pour fréquenter une Église.

Au sein des congrégations indigènes, qu'il s'agisse de celles de l'Içana, des communautés périurbaines ou de la ville, le lien entre la pratique religieuse et la poursuite d'avantages économiques est plus ténu, mais on l'observe également à certains endroits, comme par exemple chez les Coripaco qui disent vouloir obtenir à travers leur Église ce qu'ils ne parviennent pas à se procurer travers leur organisation politique, l'OICAI⁷¹⁴.

Les activités religieuses sont donc fréquemment mobilisées pour capter des ressources financières et matérielles issues du monde des blancs, tant chez les évangéliques que chez les défenseurs de la *pajelança*.

⁷¹³ Le montant a été négocié avec le concours de Luiz, d'Itacoatiara-Mirim, qui est apparenté au *pajé* Mário. C'est à la demande de Costa, qui souhaitait visiter « une Communauté Baniwa qui vive et survive encore de façon traditionnelle » (2009 : 38) que le Maadzero a contacté les habitants de Panã-Panã.

⁷¹⁴ Cf. conclusion partie II et Xavier (2013 : 418-419).

Dans la mesure où les premiers jouissent souvent d'une situation économique plus avantageuse que les seconds, une précision s'impose ici. Les inégalités économiques entre les communautés *crentes* et les villages catholiques évoquent la thèse wébérienne de l'émergence du capitalisme. Or comme nous allons le voir, ce modèle théorique ne peut expliquer ces disparités, contrairement à ce que suggère Wright dans l'une de ses publications (2009a).

Dans un article consacré à l'étude du projet Art Baniwa, l'anthropologue étatsunien critique sévèrement la politique économique des Baniwa évangéliques du Moyen Içana. Le texte, dont le titre, « L'art d'être *crente* : l'éthique protestante baniwa et l'esprit du développement durable »⁷¹⁵ fait explicitement référence à la théorie wébérienne des « affinités électives » entre le protestantisme et le capitalisme, reconstruit l'historique du projet en mettant l'accent sur ses dynamiques d'exclusion. Les leaders de l'OIBI et leurs alliés de l'ISA ont, soutient Wright, exclu les communautés « catholiques » du projet. Ils auraient de surcroît négligé de « prendre en compte » des principes que l'anthropologue américain associe à la cosmologie baniwa : l'*ethos* indigène égalitaire, dont la violation provoque traditionnellement une répression sous la forme d'agressions sorcellaires, et l'idée que les ressources naturelles doivent être exploitées avec modération, sans quoi les Yoopinai sanctionnent les abus en attaquant les humains (2009a : 222-223). Il est vrai que l'exemple qui illustre ces observations est convaincant. Wright évoque le cas d'André Baniwa qui, après s'être investi dans le projet Art Baniwa, a souffert de graves atteintes physiques. Le leader a d'abord eu recours à un *benzedor*, qui a diagnostiqué un mal causé par les Yoopinai puis à un *pajé* qui, au vu de l'aggravation des symptômes, a identifié un empoisonnement sorcellaire lié aux réussites d'André⁷¹⁶. L'anthropologue américain interprète cet épisode comme une conséquence fâcheuse du projet de commercialisation d'artisanat, dont le développement aurait donné lieu à l'usage intensif d'une ressource naturelle, la fibre d'*arumã*, et à une concentration d'argent et de prestige entre les mains des leaders de l'OIBI, au détriment des représentants d'autres associations. Si cette lecture me semble pertinente, il me paraît en revanche excessif d'affirmer que :

« [L]es jeunes leaders politiques baniwa évangéliques promeuvent, avec le soutien d'ONG, l'augmentation de l'individualisme, ainsi que l'introduction des valeurs occidentales de succès économique et politique » (*idem* : 202, 206).

⁷¹⁵ « *The Art of Being Crente : The Baniwa Protestant Ethic and the Spirit of Sustainable Development* » (2009a).

⁷¹⁶ André a eu recours à plusieurs types de traitements pour se soigner : il a employé des plantes médicinales et a consulté des *benzedores*, des pasteurs évangéliques et un *pajé* (Wright, 2009a : 218). S'il attribue son changement d'attitude à l'égard de la *pajelança* à son engagement dans le mouvement indigène (cf. *supra*), cet épisode l'a probablement conforté dans son choix d'envisager le travail des *pajés* comme une pratique thérapeutique utile.

Dans son dernier ouvrage, Wright évoque également à plusieurs reprises la constitution, sous l'influence de l'ISA, d'une « culture entrepreneuriale » (2013 : 302, 304, 330) ainsi que « l'enracinement des valeurs marchandes » dans le Moyen Içana et en particulier à la Pamáali :

« Parmi les Baniwa du Moyen Içana, la logique des valeurs marchandes – compétition, gestion de la qualité, administration des affaires, récompense de la réussite, célébration d'événements commémoratifs sur le modèle des *success stories* – s'est enracinée dans la formation et la reproduction de la nouvelle culture entrepreneuriale parmi ces communautés ciblées par les bénéfices. »⁷¹⁷.

Ces assertions me paraissent exagérées pour plusieurs raisons. Tout d'abord, si l'on approfondit le rapprochement esquissé par Wright entre le cas des Baniwa évangéliques et la thèse wébérienne de l'essor du capitalisme, on observe que « l'éthique protestante » des indiens *crentes* diffère substantiellement de celle mise à jour par le sociologue allemand. Dans *L'éthique protestante...*, Weber postule que l'émergence du capitalisme prend sa source dans une forme de pensée religieuse née au moment de la Réforme. Cette pensée, qui est le fruit d'apports de différents théologiens, rompt avec plusieurs principes du catholicisme, notamment avec l'idée que les hommes peuvent s'attirer la grâce de Dieu par leurs actions (conversion, sacrements, bonnes œuvres, vie « sainte » menée dans un monastère à l'écart du monde, etc.). Luther discréditait ainsi l'ascèse monastique au motif qu'elle soustrayait l'homme à ses devoirs terrestres et à l'exercice de l'amour du prochain. Il lui opposait l'accomplissement d'une tâche professionnelle ou vocation (en allemand, « *Beruf* ») dans le monde, seul moyen selon lui de se conformer à la volonté de Dieu (Weber, 1967 [1904-1905] : 90-91). À cette idée qui acquiert valeur de prescription se greffe par la suite la doctrine de la prédestination développée par les calvinistes. Ce dogme consiste à envisager Dieu comme un être tout-puissant qui a assigné à chacun un destin de toute éternité. Dans cette perspective, la voie tracée pour chaque individu est immuable, si bien qu'il est vain de chercher à gagner le salut par la conversion, la confession, les bonnes œuvres ou toute autre action. Chaque homme est prédestiné à être élu ou damné. La seule conduite acceptable est de respecter les commandements divins. Partout où cette doctrine se diffuse, ses adeptes sont cependant taraudés par le doute au sujet de leur élection. Contre cette angoisse religieuse, qui est

⁷¹⁷ « [A]mong the Baniwa of the mid-Içana, the logic of market values – competition, quality management, business administration, rewarding achievements, celebrating commemorative events modeled on the ideas of success stories – has become rooted in forming and reproducing the new entrepreneurial culture among those communities targeted for benefits. » (2013 : 306).

considérée comme un manque de foi, les pasteurs préconisent aux fidèles de conquérir la certitude de leur élection en menant une vie sainte (*idem* : 126-128). Ayant disqualifié l'ascétisme monastique, ils promeuvent une forme d'ascèse intramondaine qui passe par le travail sans relâche dans un métier (*Beruf*) et le mépris des plaisirs terrestres. C'est cette ardeur à la tâche conjuguée à l'interdiction de jouir des richesses mondaines – qui fonctionne comme un frein à la consommation – qui aurait favorisé l'épargne et la formation du capital, acte inaugural du capitalisme (*idem* : 212). Dans la démonstration de Weber, l'émergence d'une mentalité capitaliste est ainsi étroitement liée à la question du salut.

Or chez les Baniwa, le salut n'est pas une préoccupation majeure. Hormis quelques pasteurs ou leaders instruits, rares sont les *crentes* qui se font une idée précise de l'enfer et du paradis. Le destin *post-mortem* n'est pas un sujet communément évoqué, ni au quotidien, ni pendant les cultes. En outre, le discours de Carlito sur le pardon présenté dans le chapitre 6 suggère que le rachat des péchés est concevable pour les Baniwa. De fait, le pasteur de Yamado estime que lorsque l'on commet une faute, il faut demander pardon aux personnes offensées, puis prier. De cette façon, le tort est pardonné par les hommes et par Dieu, ce qui laisse penser qu'une rédemption est possible. De ce point de vue, « l'éthique protestante » baniwa s'écarte de celle à laquelle Weber fait référence.

Il faut bien admettre, cependant, que les *crentes* les plus fervents s'imposent de nombreux interdits, une stricte discipline et une ardeur au travail qui ne sont pas sans rappeler l'ascétisme séculier des protestants puritains. Dans la mesure où ce type de comportement est propice à l'épargne et, à terme, à la constitution d'un capital, l'attitude des évangéliques rigoureux pourrait faciliter l'assimilation des « valeurs occidentales de réussite économique et politique ». Or cette forme d'ascétisme qui, chez les Baniwa, ne trouve pas sa justification dans la volonté de dissiper « l'angoisse du salut »⁷¹⁸ mais dans celle de préserver l'ordre social et les relations harmonieuses entre les membres du groupe, ne donne pas lieu à des phénomènes d'accumulation car elle va de pair avec une injonction à la répartition des richesses. Rappelons en effet que l'adhésion à la foi évangélique n'a pas supposé pour les convertis de renoncer à l'idéal de vie commune dans des villages indigènes, qui représentent un « contexte économique égalitaire » (Garnelo, 2002 : 330). En enjoignant ses disciples à quitter leurs patrons pour renouer avec un mode de vie collectif au sein de petites unités sociales et en instaurant les Saintes Cènes et les Conférences, Sophie Muller a au contraire favorisé la perpétuation d'un *ethos* égalitaire. À l'instar des *podáali*, les cérémonies

⁷¹⁸ L'expression est de Weber (*idem* : 132).

évangéliques permettent en effet de cultiver les principes d'hospitalité, de solidarité et de distribution équitable de la production. Nous avons vu dans la seconde partie à quel point les Baniwa et les Coripaco *crentes* étaient attachés à la répartition de la nourriture entre tous et à la commensalité : ces principes sont mis en œuvre lors des repas collectifs des rencontres religieuses mais aussi au quotidien, à travers les réunions régulières dans le centre communautaire. De la même manière, lorsque les leaders d'une Église réunissent des fonds grâce aux dons des fidèles ou d'Églises non-indiennes, il n'est pas question pour eux de les accaparer. Ces fonds sont normalement réinvestis au bénéfice de l'ensemble de la communauté, à travers le financement de la construction d'un temple, l'acquisition de nourriture en vue d'une Conférence, l'achat d'un groupe électrogène, etc.⁷¹⁹. En ce sens, une large part de l'économie des villages évangéliques demeure « encastrée » (Polanyi, 1983 [1944]) dans les relations sociales. De façon générale, la recherche individuelle de profit et l'accumulation de richesses sont des attitudes moralement condamnables pour les Baniwa et les Coripaco *crentes*. Wright admet lui-même qu'André Baniwa – qui est une figure représentative des leaders évangéliques du Moyen Içana – n'a jamais été animé de la volonté d'amasser des richesses et du prestige. Le leader s'efforce au contraire de ne pas se distinguer outre mesure pour ne pas s'attirer des jalousies et veille à la redistribution des biens obtenus à travers l'OIBI et le projet Art Baniwa (Wright, 2009a : 219). Il me semble ainsi que l'évangélisme baniwa ne constitue pas un terreau particulièrement fertile pour l'enracinement du capitalisme ou d'une « culture entrepreneuriale ». Si de nouvelles pratiques économiques comme la commercialisation d'artisanat se développent dans certaines communautés, elles sont à mon sens imputables à l'action d'acteurs extérieurs, comme les ONG, et non à des causes religieuses.

En somme, les Baniwa évangéliques ne sont pas plus prédisposés à adopter les « valeurs marchandes » que les « catholiques ». Les uns comme les autres condamnent l'accaparement des richesses par une famille ou un individu et valorisent la redistribution. Dans le même temps, les uns comme les autres aspirent à s'approprier des biens et de l'argent issu du monde des blancs, ce qui constitue un des points communs entre les deux catégories d'acteurs.

Reste cependant à expliquer pourquoi on observe des disparités économiques entre les communautés évangéliques et catholiques. Il s'agit là d'un phénomène complexe, qui mériterait une étude approfondie. Il se peut qu'il soit lié à la marginalisation politique dont

⁷¹⁹ Songeons par exemple aux leaders de la congrégation de Yamado qui investissent les aides financières accordées par des Églises non-indiennes et l'argent collecté auprès des fidèles dans la rénovation de leur chapelle ou dans l'achat d'un groupe électrogène, un équipement d'usage collectif.

souffrent les catholiques, à des divisions internes⁷²⁰ ou encore à une coopération plus faible des travailleurs dans les villages non-*crentes*, ce que seule une nouvelle enquête de terrain permettrait de vérifier.

Nous retiendrons donc que sur le plan économique, il y a bien un enjeu commun au mouvement évangélique et au courant de revitalisation de la *pajelança* – celui de capter des ressources extérieures et d'améliorer les conditions de vie de familles ou de communautés – mais que celui-ci n'implique pas un même profil économique des deux groupes d'acteurs religieux.

Des enjeux de savoirs

En second lieu, tant les pratiques chamaniques que les activités évangéliques sont associées à l'acquisition de savoirs. Les représentations cosmologiques transmises par les *pajés*, *benzedores* ou *conhecedores* ne sont pas dénommées « croyances » mais « connaissances » et le rite d'initiation Kowai est réputé être un moment privilégié d'apprentissage. Dans le cadre de la formation chamanique qu'il suit auprès de son père, Alberto consomme ainsi du *paricá* non pour vivre une expérience mystique de contact avec des entités de la cosmologie baniwa mais pour « apprendre et connaître les types de maladie ». Bien entendu, l'origine des maladies est traditionnellement révélée par des figures telles que Kowai, le « maître » des maladies, ou Dzooli, le « maître » des plantes sacrées, mais la rencontre avec de tels êtres constitue moins une fin en soi qu'un moyen d'acquérir des savoirs, en particulier des savoirs étiologiques. L'instance créée par les Hohodene de Uaupuí pour réhabiliter la *pajelança* est en outre dénommée en baniwa « Malikai Dapana », ce qui signifie « Maison du Savoir et du Pouvoir Chamaniques », et « École » de Pajelança en portugais, des appellations qui soulignent la vocation pédagogique de la structure.

De la même manière, il s'agit pour les Baniwa d'Itacoatiara-Mirim de valoriser des « connaissances relatives aux danses et aux musiques traditionnelles » et de transmettre aux jeunes générations des savoirs cosmologiques préchrétiens grâce à la *maloca*, baptisée « Maison de Connaissance », et à la réactivation du rite d'initiation masculine.

Dans le même temps, ces activités de revitalisation de la *pajelança* représentent des voies d'accès aux savoirs des blancs. La recreation du rituel Kowai par Luiz et sa famille a constitué, comme nous l'avons vu, un dispositif efficace d'appropriation de connaissances liées aux « nouvelles technologies » audio-visuelles. À Uaupuí, cette dimension est moins

⁷²⁰ Songeons par exemple aux accusations sorcellaires des Hohodene de Uaupuí contre des membres de leur entourage et à leurs « fuites » répétées en ville, qui compliquent probablement l'entretien de *roças* et, de façon plus générale, le développement de leurs activités productives.

marquée mais la volonté des Hohodene de disposer d'une « école comme la Pamáali avec des ordinateurs de bureau et des ordinateurs portables » suggère qu'ils cherchent eux aussi à acquérir des compétences technologiques associées au monde des blancs.

Parmi les évangéliques, les Églises sont aussi conçues comme des lieux propices à l'acquisition de savoirs exogènes. Des personnes âgées qui associent rétrospectivement les enseignements de Sophie Muller à ceux qui sont dispensés aujourd'hui à l'école – songeons par exemple à Fernando, qui qualifie la missionnaire américaine de « professeure » – aux fidèles des Églises des blancs qui apprennent au temple à manier micro, ordinateur et vidéoprojecteur, en passant par Janete, d'Itacoatiara-Mirim, qui dit aller à l'église parce qu'elle veut « recevoir de l'étude, apprendre plus » et par les étudiants de l'IBARNE qui s'impatiente parce qu'ils veulent un enseignement séculier et une formation aux « nouvelles technologies », nombreux sont ceux pour qui l'affiliation évangélique contient la promesse d'un accès aux connaissances du monde des blancs. En outre, bien que l'alphabétisation se déroule désormais au sein de l'école, les cultes et les études bibliques permettent toujours de renforcer la maîtrise de la lecture et de l'écriture à travers l'apprentissage de la Bible.

Simultanément, les activités évangéliques sont perçues comme des lieux de transmission de savoirs indigènes, en particulier des langues natives. La lecture des textes sacrés, la réalisation de prêches et la présentation de cantiques en baniwa, en coripaco ou en nheengatu sont autant d'opportunités de perfectionnement de la maîtrise d'une ou plusieurs langues indigènes, une aptitude qui constitue un marqueur identitaire extrêmement fort (cf. présentation générale). Les sermons et les multiples instructions données aux participants lors des Saintes Cènes et des Conférences sont en outre un moyen pour les autorités indiennes de transmettre aux plus jeunes les règles de « l'éthique baniwa », telles que le respect des aînés, la distance à maintenir avec les personnes de l'autre sexe, la maîtrise de soi, le partage, l'hospitalité, l'organisation, etc.

Les deux mouvements religieux se présentent ainsi comme des espaces privilégiés de circulation de savoirs à la fois endogènes et exogènes. On observe en effet une double dynamique au sein de chacun des champs : d'une part, un vif désir de s'emparer de savoirs issus du monde des blancs et de l'autre, une volonté des Baniwa de transmettre des connaissances et des valeurs associées aux « usages des ancêtres », c'est-à-dire de s'affirmer eux-mêmes comme des producteurs de savoir. Notons toutefois que cette fonction « pédagogique » ou « didactique » des activités religieuses pourrait s'estomper sous l'effet de la concurrence des écoles indigènes. Ces établissements, qui ont commencé à se développer

au début des années 2000, fondent précisément leur modèle éducatif, appelé « éducation bilingue interculturelle », sur une double politique de transmission des « connaissances traditionnelles » et d'apprentissage du « savoir technico-scientifique 'occidental' » (Meunier, 2010 : 76-77).

Des enjeux politiques

Enfin, le mouvement évangélique et celui de la revitalisation de la *pajelança* s'articulent également autour d'enjeux politiques similaires.

Pour certains acteurs, il semble que l'engagement religieux constitue une sorte d'alternative à l'implication politique dans le mouvement indigène. Comme le montre une citation de Xavier reproduite précédemment (cf. conclusion de la seconde partie), les Coripaco du Haut Içana souhaitent par exemple obtenir un statut d'association pour leurs Églises car ils estiment que leur mobilisation à travers l'OICAI ne leur a pas permis de bénéficier des mêmes avantages que les communautés regroupées au sein d'organisations indigènes plus puissantes. À Areal, il est probable que la propension des autorités à investir dans les activités religieuses (construction d'un temple de grande taille, accueil de Conférences, prise en main de la formation des jeunes pour qu'ils soient en mesure de briller lors des « présentations » cultuelles, transformation de l'Église Biblique Unie du village en « grande église ») relève également d'une volonté de rétablir un équilibre politique face aux communautés mieux représentées au sein de la FOIRN.

Dans le champ de la revitalisation de la *pajelança*, on retrouve cette démarche chez les Hohodene de Uaupuí, qui ont élaboré leur projet d'École de Pajelança en réaction à ceux menés par l'OIBI. Lorsqu'Alberto déclare qu'il « cherchait son propre droit, avec sa propre famille », il se positionne par opposition aux *crentes* mais aussi par opposition à la FOIRN et à son allié historique, l'ISA. De fait, le fils de Mandu reproche aux deux ONG d'avoir refusé de soutenir sa famille en jouant les médiateurs auprès de bailleurs de fonds comme elles l'ont fait pour les leaders du Moyen Içana.

Il n'est pas anodin que ce type de stratégie émerge à chaque « extrémité » de l'axe des positionnements religieux, c'est-à-dire chez les *crentes* « fermes dans la foi » du Haut Içana et chez les défenseurs les plus actifs de la *pajelança*, les Hohodene de Uaupuí. En effet, l'engagement politique qui est à l'origine du succès actuel des Baniwa du Moyen Içana est allé de pair avec un relâchement de l'implication religieuse chez les leaders du mouvement, qui sont en général des « évangéliques modérés ». Ne pouvant les combattre sur le terrain politique où ils disposent actuellement de puissants alliés, les factions minoritaires peuvent

tenter de les atteindre sur celui du religieux en mettant en avant la non-conformité de leurs pratiques ou de leurs valeurs à l'évangélisme ou aux « traditions » baniwa.

Le deuxième enjeu politique commun aux deux mouvements religieux baniwa est la quête de rapports symétriques avec les blancs. De nombreux leaders religieux, qu'il s'agisse d'officiants évangéliques ou de spécialistes rituels « traditionnels » aspirent à se professionnaliser pour être traité par les non-indiens sur un pied d'égalité. C'est notamment le cas, chez les évangéliques, des leaders *crentes* de São Gabriel qui s'efforcent d'obtenir des titres de diacre et de pasteur reconnus par les Églises non-indiennes. Si l'on s'en tient aux propos d'un *ancião* coripaco rapportés par Xavier (cf. chapitre 5), il s'agit pour ces leaders de parer les moqueries que les pasteurs blancs réservent à ceux qui n'ont pas de « carte » de pasteur et de s'affirmer comme des dirigeants d'Église légitimes. Ces prêcheurs indigènes, tels Luis, Silvério et Joãozinho, ont en outre entrepris de former une nouvelle génération d'autorités religieuses plus au fait des règles administratives et juridiques qui encadrent la création des lieux de cultes au Brésil. Maîtriser les rouages de la bureaucratie pour ouvrir un temple en toute légalité, adopter une mise vestimentaire formelle, faire alliance avec des Églises du sud du pays, se donner comme objectifs de « ne rien attendre des autres », ou encore bâtir des temples aussi imposants que ceux des dénominations les plus prospères de São Gabriel sont autant de démarches mises en œuvre par des leaders indiens *crentes* pour s'émanciper de la tutelle des autorités non-indiennes.

Certains Baniwa associent par ailleurs l'affiliation évangélique au statut de « patron », comme Feliciano, d'Itacoatiara-Mirim, qui se compare à « un vrai patron entrepreneur » depuis qu'il est *crente*⁷²¹. Cette association, qui est aussi attestée par Boyer chez les populations amazoniennes non-indiennes (2008 : 182) ne trouve pas sa source, à mon sens, dans une idéologie de type néo-pentecôtiste qui promeut une gestion entrepreneuriale des Églises et valorise la prospérité⁷²², mais plutôt dans le souvenir du régime extractiviste ou « temps des patrons », période durant laquelle les Baniwa étaient sous la coupe de commerçants. Cette interprétation me semble particulièrement pertinente dans le cas de Feliciano car le fils aîné de Luiz fait partie de ces hommes qui ont travaillé pour de nombreux employeurs au cours de leur vie. Après s'être essayé à l'orpaillage, Feliciano a œuvré pendant un temps à l'extraction

⁷²¹ Ce phénomène pourrait étayer la thèse de Wright, qui soutient que les *crentes* ont tendance à adopter une « culture entrepreneuriale » (cf. *supra*), mais l'image du « patron » que mobilise Feliciano fait à mon sens moins référence à celle de la réussite économique individuelle qu'à une figure générique de supérieur hiérarchique, proche de celle des patrons paternalistes de l'époque du régime extractiviste.

⁷²² À propos du modèle économique des Églises néo-pentecôtistes et de la théologie de la prospérité, voir par exemple Mariano (2003).

du latex. Il a ensuite été au service de cinq ou six commerçants de São Gabriel, dont un pour qui il a « porté du bois ». Plus tard, il a récolté de la *piaçava* pour un énième patron avant de s'établir avec sa famille à Itacoatiara-Mirim, où il se dédie maintenant à la culture de *roças*. Comparer le statut de leader *crente* à celui de « patron », c'est ainsi, me semble-t-il, s'affirmer comme quelqu'un qui s'est affranchi de ses liens de subordination aux non-indiens, comme « celui qui définit les règles » (Boyer, *ibid.*).

Enfin, peut-être pourrait-on ajouter que certains Baniwa mettent parfois la prière au service de leur réussite dans le mouvement indigène. Cet usage « politique » du religieux, qui passe par l'élaboration d'un rapport personnel au dieu chrétien, est relativement rare. On le trouve plutôt chez de jeunes leaders, comme Juvêncio. Indécis au sujet de son appartenance religieuse en raison de son histoire familiale, le jeune homme envisage actuellement de se faire baptiser pour devenir *crente* parce que son épouse, évangélique, lui « met la pression », parce qu'il juge que la sobriété sied à un leader de haut rang, mais aussi parce que le fait de prier Dieu lui permet de se sentir plus fort et plus compétent dans « la lutte en faveur de son peuple » :

« Je valorise la prière [*oração*], quand je vais dormir je prie [*oro*] Dieu. [...] Par exemple je demande un renforcement de ma personne, pour ma dignité, pour pouvoir chercher davantage de connaissances, pour être plus fort afin de lutter en faveur de mon peuple, c'est dans cette perspective que je cherche à prier Dieu. [...] Pendant ma vie scolaire, quand j'étudiais, je priais beaucoup la nuit, je lisais, avant de dormir et à l'aube, je priais [*rezava*]⁷²³ parce que je souhaitais tellement [acquérir] des connaissances pour travailler avec mon peuple, en faveur de mon peuple. Jusqu'ici, je constate dans ma vie que ça a fonctionné. »

Juvêncio prie le dieu chrétien pour renforcer son estime de soi et devenir un leader exemplaire, capable de guider « son peuple » avec discernement.

Du côté des défenseurs de la *pajelança*, aucun spécialiste rituel ne réalise, à ma connaissance, de « prière » ou de rituel pour améliorer ses compétences de leader politique. Certains s'efforcent en revanche, comme les fondateurs d'Églises urbaines, de se professionnaliser. C'est bien entendu le cas du *pajé* Mandu lorsqu'il accepte de travailler à l'hôpital militaire dans un cabinet doté d'une plaque qui l'identifie comme praticien de « médecine traditionnelle ». Il cherche alors à être reconnu comme un thérapeute légitime par les médecins blancs et à jouir d'un salaire équivalent au leur. Quant à l'ambition d'Ercília de

⁷²³ L'usage indifférent des verbes « *orar* » et « *rezar* » pour faire référence à la prière reflète ici « l'indécision » et l'inclination pour l'œcuménisme du jeune leader qui, ayant vécu alternativement dans des environnements évangélique et catholique puise son vocabulaire dans les deux lexiques chrétiens.

créer un dispensaire qu'elle dirigerait elle-même en versant des salaires à des *pajés* et à des *benzadores* recrutés par ses soins, elle se rapproche de celle des *crentes* qui aspirent à vivre comme des « patrons ».

Ces désirs de reconnaissance statutaire relèvent d'une recherche d'ascension sociale qui se manifeste dans d'autres domaines. Comme de nombreux autres indiens, tels les Kakataibo de l'Amazonie péruvienne, dont l'une des principales aspirations actuelles est de devenir des « professionnels »⁷²⁴, les Baniwa ambitionnent souvent de faire des études en ville puis de trouver un emploi rémunéré dans la fonction publique, en particulier dans le secteur de l'éducation ou de la santé. Cette quête générale de promotion sociale n'est évidemment pas propre aux populations indigènes mais dans leur cas, elle a ceci de spécifique qu'elle passe par la conquête d'une plus grande autonomie vis-à-vis des blancs, le groupe social historiquement dominant.

La notion d'autonomie chez les Baniwa

La naissance d'Églises autochtones comme « reprise d'initiative »

Balandier, qui a mené une étude des changements sociaux en Afrique centrale (Gabon et Congo, principalement) entre 1948 et 1951, a été frappé par l'importance des mouvements messianiques dans cette région du monde. Menés par des leaders noirs qui s'étaient approprié des éléments du message chrétien introduit par les missionnaires européens, ces mouvements, qui donnaient naissance à des « églises nègres plus ou moins éphémères », constituaient à l'époque :

« un des phénomènes les plus caractéristiques des changements socio-culturels survenus, au cours de la période coloniale, au niveau de nombreuses sociétés appartenant à l'Afrique Noire christianisée. » (1953 : 5).

Le socio-anthropologue africaniste les a interprétés comme la manifestation d'une « reprise d'initiative » de la part de populations africaines qui avaient vécu sous le joug de la domination coloniale pendant plusieurs décennies, une idée qu'il développe – entre autres – dans un article publié en 1953 et dans son ouvrage *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire* (1955). Il me semble que cette approche du religieux peut en partie s'appliquer aux formes d'engagement religieux contemporaines des Baniwa, et en particulier à l'évangélisme.

⁷²⁴ Employé comme un substantif, le terme désigne chez les Kakataibo un statut associé à l'abondance et au prestige qui s'acquiert par des études de plusieurs années en ville au terme desquelles l'aspirant professionnel tente de trouver un emploi rémunéré dans la fonction publique, souvent en tant qu'enseignant ou infirmier (Dziubinska, 2014 : 24, 182).

À première vue, il paraît plus logique de rapprocher les messianismes d'Afrique centrale des mouvements prophétiques qui ont éclos chez les Baniwa à la fin du XX^{ème} et au début du XX^{ème}. En effet, les deux courants possèdent de nombreux points communs : ils se forment autour de leaders charismatiques qui annoncent la fin de la domination des blancs, comportent une dimension synchrétique et se produisent peu ou prou à la même époque⁷²⁵. Il est cependant possible de dégager également des ressemblances entre les formes d'engagement religieux actuelles des Baniwa et les messianismes étudiés par Balandier.

Nous pouvons mentionner, tout d'abord, le contexte dans lequel sont nés les messianismes africains. D'un point de vue politique, ils surgissent dans le cadre d'une situation dans laquelle des minorités européennes exercent une domination sur les populations autochtones. Sur le plan religieux, le contexte antérieur à leur émergence se caractérise par l'implantation d'églises missionnaires multiples et rivales. Au Congo, le pays est ainsi divisé « en chrétiens et traditionnalistes d'une part ; et en 'clients' souvent rivaux des églises chrétiennes de l'autre » (1963 [1955] : 419-420). Dans le champ chrétien, il existe une « opposition entre un catholicisme 'national' parce que lié au colonisateur et un protestantisme 'étranger' (représenté par les missions évangéliques suédoises) » (*idem* : 410). Cette configuration est proche de celle qui précède la formation des Églises Bibliques Unies chez les Baniwa et les Coripaco : dans le domaine politique, une minorité non-indienne détient les rênes du pouvoir, tandis dans le champ socioreligieux, il existe une division entre chrétiens et partisans des « traditions » chamaniques d'une part ; et une subdivision entre catholiques et adeptes de la nouvelle foi importée par une missionnaire étrangère de l'autre.

Sur le continent africain, les mouvements religieux qui s'agrègent autour de figures messianiques donnent ensuite naissance à des Églises que Balandier qualifie de « séparatistes » parce qu'elles se constituent par sécession à partir des missions chrétiennes ou à l'imitation de celles-ci (*idem* : 421). Ces Églises, qui incorporent « un nombre important d'adeptes » (*id.* : 486)⁷²⁶, interdisent les fétiches, les statues, les images et les croix pour lutter contre « l'idolâtrie » (*id.* : 451) et promeuvent un retour à « certaines valeurs authentiquement africaines » tout en « s'oppos[ant] souvent avec violence aux anciens cultes particuliers – affirmant ainsi leur tendance unitaire – et aux entreprises de sorcellerie, de magie [...] » (1953 : 7).

⁷²⁵ Balandier évoque surtout des mouvements qui se sont constitués au cours de la seconde moitié du XX^{ème} siècle mais il situe leurs premières manifestations en Afrique du Sud aux alentours de 1890 (1953 : 5).

⁷²⁶ De l'ordre de plusieurs dizaines ou centaines de milliers (*idem* : 418, 481).

L'expansion de ces mouvements « tient moins compte des frontières nationales que des frontières ethniques ; ils expriment les réactions profondes d'un groupement qui a conservé le sens de son unité »⁷²⁷ (*idem* : 12-13).

Selon Balandier, les fondateurs des Églises, qui font souvent référence dans leurs textes aux techniques matérielles des européens (à l'époque les locomotives, bateaux, camions, avions, usines, etc.) aspirent non seulement à une émancipation religieuse et politique, mais aussi à « l'acquisition de la 'force technique' » associée au monde des blancs (*id.* : 22 ; 1963 : 434).

Le socio-anthropologue souligne aussi que le principal attrait de ces mouvements réside dans le fait qu'ils sont comparables aux « religions établies » tout en résultant uniquement de l'œuvre de fondateurs noirs (*id.* : 462). Plus loin, il ajoute que :

« À l'occasion de nos recherches, conduites auprès de diverses catégories d'adeptes, il est apparu que la justification fondamentale de l'adhésion reste le fait de participer à une vraie religion, 'comme le font les catholiques et les protestants'. C'est pourquoi le premier but visé demeura la reconnaissance officielle de l'Église congolaise – afin de situer cette dernière sur le même plan que les églises missionnaires ». (*id.* : 476).

Cette remarque est tout à fait valable pour les Églises baniwa et coripaco, que les leaders religieux indigènes s'efforcent de « légaliser ».

Balandier signale pour finir que :

« Les mouvements congolais animent une reprise d'initiative et, en même temps, une tentative de réorganisation sociale. Ils agissent à l'inverse des processus suscitant l'émiettement des communautés et le relâchement de la cohésion [...]. Les mouvements novateurs visent, d'une manière plus ou moins consciente, à recréer les liens rompus et à reformer une communauté. Ils rassemblent ; ils unifient ; ils tentent de rétablir une 'fraternité' qui évoque à plus grande échelle l'ancienne 'fraternité' clanique maintenant dégradée. Tout un ensemble ethnique découvre ainsi le sens de son *unité* et prend conscience de sa *situation*. Il ne se reconstruit socialement qu'en s'opposant à tous les contrôles 'étrangers' (missionnaires et politiques en particulier) [...] » (*id.* : 478).

L'ensemble de ces caractéristiques mises à jour par le chercheur africaniste peuvent fort bien s'appliquer aux Églises évangéliques indigènes. Si l'évangélisme baniwa est dépourvu de certains traits des messianismes d'Afrique centrale comme le dévouement des fidèles à des leaders charismatiques ou l'articulation d'éléments chrétiens à ceux de la « religion traditionnelle »⁷²⁸, il peut assurément être lu comme une quête d'émancipation à la fois

⁷²⁷ Balandier fait ici référence à l'ethnie ba-kongo, composée de plusieurs groupements répartis à l'époque au Congo belge, au Congo français et au Congo portugais.

⁷²⁸ Balandier montre par exemple comment le symbole du bâton fait à la fois allusion, dans des chants, à un épisode biblique dans lequel Dieu permet à Moïse de manifester sa qualité de prophète en conférant un pouvoir

politique, religieuse et technique dans le cadre d'une situation de domination ; une quête qui rassemble les groupes de langue arawak et vise une reconnaissance officielle des Églises indigènes. Dans cette perspective, l'évangélisme baniwa peut être envisagé comme l'expression d'une « reprise d'initiative » vis-à-vis des non-indiens.

Reste à préciser, cependant, de quelle « initiative » il s'agit. Pour Balandier, les messianismes constituent la « préhistoire » des nationalismes modernes (2004 [1971] : 210) et annoncent les indépendances africaines. Or chez les Baniwa, rien n'indique que les leaders politiques et religieux aspirent à faire sécession de l'État brésilien pour créer une nation indépendante. Dans la section suivante, nous essaierons de saisir quel est le type d'émancipation que ces leaders cherchent à atteindre en nous interrogeant sur le sens que les Baniwa attribuent à la notion « d'autonomie ».

Indépendance vs autonomie

Par définition, l'émancipation ne se conçoit que par rapport à une expérience de domination ou de dépendance. Dans la sociologie de Balandier, la notion de reprise d'initiative est construite en référence à celle de « situation coloniale », elle-même entendue comme :

« une domination imposée par une minorité étrangère 'racialement' et culturellement différente, au nom d'une supériorité raciale (ou ethnique) et culturelle dogmatiquement affirmée, à une majorité autochtone matériellement inférieure ; la mise en rapport de civilisations radicalement hétérogènes : une civilisation à machinisme, à économie puissante, à rythme rapide et d'origine chrétienne s'imposant à des civilisations sans techniques complexes, à économie retardée, à rythme lent et radicalement 'non-chrétiennes' ; le caractère antagoniste des relations intervenant entre les deux sociétés qui s'explique par le rôle d'instrument auquel est condamnée la société colonisée ; la nécessité, pour maintenir la domination, de recourir non seulement à la 'force' mais encore à un système de pseudo-justifications et de comportements stéréotypés, etc. » (1963 [1955] : 34-35).

Si cette définition élaborée à partir de l'étude du cas de populations africaines peut – à quelques réserves terminologiques près⁷²⁹ – s'appliquer à la situation d'oppression vécue par les peuples indigènes du Haut Rio Negro au cours de la période coloniale puis pendant le

magique à son bâton (Exode 4, 1-5) et à l'insigne de royauté traditionnel, la canne sculptée, « qui est restée longtemps le symbole du pouvoir chez 'les chefs de vieux style' » (*id.* : 436) ; comment l'une des figures de la cosmologie ba-kongo, Nzambi Pungu, est progressivement investie d'attributs du dieu chrétien (*id.* : 455-456) ; ou encore comment la révélation par le rêve et la transe, qui sont typiques des activités religieuses « traditionnelles », perdurent dans les rituels chrétiens (1953 : 8, 20).

⁷²⁹ Tout comme l'emploi de l'adjectif « nègre » relevé précédemment, l'idée que les « civilisations » africaines seraient « matériellement inférieures » ou dotées d'une économie « retardée » renvoient à des conceptions anthropologiques dépassées.

régime extractiviste, elle ne reflète pas avec exactitude le contexte socio-politique actuel. Bien que les blancs représentent toujours un groupe dominant et minoritaire, l'abandon progressif du recours à la force et la reconnaissance croissante des droits indigènes – notamment des droits territoriaux – au fil du XX^{ème} siècle ne permet plus d'évoquer une emprise « coloniale ». Dès lors, comment qualifier les rapports de pouvoir qui unissent actuellement les blancs et les indiens ?

L'expression « pratiques tutélaires » à laquelle Luciano a recours dans une analyse critique des relations entre l'État brésilien et les populations indigènes me paraît appropriée. Le terme « tutelle », qui est une notion-clé des politiques indigénistes nationales⁷³⁰, permet de nuancer l'idée de domination coloniale tout en signalant l'ascendant que les blancs continuent à exercer sur les indiens.

Dans sa thèse, l'anthropologue baniwa distingue trois modèles de pratiques tutélaires : le modèle « conventionnel » de l'État, mis en œuvre par le SPI puis par la FUNAI, celui des missionnaires chrétiens, à qui le gouvernement a souvent délégué la tâche d'assimiler les populations indigènes à la société nationale à travers la catéchisation et la scolarisation, et celui des ONG indigénistes, dont les représentants (anthropologues, militants, et « conseillers » divers) assument fréquemment la fonction de porte-parole des indiens (2011 : 316-317). L'ensemble de ces acteurs ont contribué à l'émancipation des populations indiennes en prenant part aux luttes pour la reconnaissance de leurs droits mais ils ont du mal, selon Luciano, à « dépasser le rôle tutélaire » qu'ils ont joué au cours des dernières décennies (*idem* : 317). Si les modalités de leurs interventions auprès des peuples indigènes diffèrent, tous ont en effet tendance à confisquer la parole indigène. Spécialiste des questions éducatives, le chercheur baniwa, qui a travaillé durant quatre ans au Ministère de l'Éducation, donne l'exemple du traitement que la presse réserve aux écoles indigènes. D'après lui, à chaque fois qu'émerge une polémique à propos de ces établissements, ce sont toujours des experts blancs qui sont interviewés, au détriment des professeurs ou des leaders indiens (*idem* : 317). Ce type de démarche consistant pour les blancs à court-circuiter, volontairement ou involontairement, le discours des indiens, fait obstacle la pleine émancipation des populations indigènes du Haut Rio Negro. De la même façon, la gestion actuelle des savoirs produits sur la région et ses habitants serait insatisfaisante au regard de la quête d'autonomie des groupes indiens. De fait, comme le souligne l'auteur baniwa, les anthropologues et les

⁷³⁰ Catégorisés au début du XX^{ème} siècle comme des individus « relativement incapables » d'exercer leurs droits civiques, à l'instar des mineurs ayant entre 16 et 18 ans, les indiens sont placés sous la tutelle de l'État brésilien durant la gestion du SPI. Bien qu'il ait subi des modifications, ce régime tutélaire, reconduit dans la loi du Statut de l'Indien promulguée en 1973, est toujours en vigueur.

autres chercheurs, qui sont dans leur immense majorité des blancs « de l'extérieur », ne demeurent sur place que le temps de mener à bien une enquête de terrain ou un projet financé, si bien qu'ils ne parviennent pas à « transférer leurs expériences et connaissances accumulées » aux populations locales (*id.* : 318).

L'idée d'autonomie telle qu'elle est promue par les leaders indiens du Haut Rio Negro est ainsi construite par opposition à ces formes de paternalisme ou d'exclusion, qui relèvent d'une violence symbolique. En s'appuyant sur les témoignages de leaders indigènes et sur des références académiques, Luciano éclaire sa signification chez les Baniwa⁷³¹.

Selon lui, la notion d'autonomie renvoie à une double liberté : celle de pouvoir vivre en accord avec la « culture » ou les « traditions » indigènes et celle d'accéder, dans le même temps, aux « droits sociaux et politiques émanant de la société moderne et de l'État » (*id.* : 300). Elle est également associée à l'idée d'une « libre circulation des indiens dans n'importe quel endroit du pays et du monde, sans préjugé ou discrimination » (*ibid.*), un principe que l'on retrouve dans la « qualité du bon *crente* » décrite par l'évangéliste Joãozinho, qui réside dans le fait « d'être respecté dans toutes les nations, dans le monde entier, où que l'on aille » (cf. chapitre 5). Devenir autonome signifie recouvrer une estime de soi mise à mal par des décennies de discrimination et se réorganiser en tant que groupe en fonction de règles et de valeurs culturelles proprement indigènes, sans pour autant renoncer à la citoyenneté brésilienne (*idem* : 300-301). L'appartenance à la « collectivité humaine, sociale et politique plus vaste » formée par la société nationale est en effet acceptée et les signes de ce statut, les documents émis par les blancs, recherchés :

« Quand l'indien obtient des documents comme la Carte d'Identité, le CPF⁷³², le Titre d'électeur, il se sent fier, valorisé, reconnu. C'est parce qu'il a conquis quelque chose qui lui permettra d'être respecté par les blancs là, à l'extérieur. Il se sent plus libre dans tous les environnements, principalement dans le milieu des autorités blanches. » (Franklin Baniwa, *apud* Luciano, 2011 : 301).

Ici encore, ce discours d'un leader baniwa cité par Luciano recoupe celui de Joãozinho à propos des « titres » qu'il est question de se procurer en « légalisant » l'Église Biblique Unie de São Gabriel.

⁷³¹ Le terme « d'autonomie » (comme celui « d'auto-détermination »), manié essentiellement par les leaders du mouvement indigène, n'est pas d'usage courant chez les Baniwa mais le sens que lui attribue Luciano recouvre avec justesse un ensemble d'opinions et d'aspirations amplement répandues au sein du groupe.

⁷³² Cadastre de Personne Physique. Pièce d'identité émise par la « *Receita Federal* », le service des impôts brésilien.

Il ne s'agit donc pas, pour les Baniwa, de s'affranchir de l'influence des blancs en se soustrayant à leurs lois et en rejetant leurs institutions, mais plutôt de se ménager une place dans l'espace socio-politique national. Comme le souligne Luciano,

« Les différentes formes d'autonomie indigène en construction dans le Haut Rio Negro ne sont pas orientées vers la négation des principales institutions en vigueur mais cherchent plutôt à les rendre plus flexibles et ouvertes, capables de promouvoir la coexistence pacifique et solidaire de tous les Brésiliens. » (*idem* : 306).

Non seulement l'autonomie à laquelle aspirent les Baniwa et les autres peuples indigènes de la région ne remet pas en cause la légitimité des institutions nationales mais elle implique, paradoxalement, un renforcement de l'État, ce que Luciano a perçu avec acuité :

« L'autonomie communautaire, ethnique et territoriale revendiquée par les peuples indigènes obéit aux cadres légaux de l'État-nation constitué. De cette manière, l'autonomie culturelle n'est absolument pas une menace pour l'État-nation, elle se limite à l'entretien et la reconquête d'un degré élevé de maîtrise [*manejo*] des prises de décision qui affectent le groupe ethnique local, c'est-à-dire du contrôle des ressources naturelles et culturelles dans l'enceinte de son territoire, **ce qui requiert un État fort, capable de garantir l'intégrité du droit.** »⁷³³ (*idem* : 324).

Contrairement aux mouvements de reprise d'initiative africains étudiés par Balandier, qui ne se construisent qu'en s'opposant radicalement aux « contrôles étrangers », ce qui les conduit à « des manifestations xénophobes et une sorte de racisme » (*op. cit.* : 478), la démarche d'émancipation des Baniwa ne donne pas lieu à des démonstrations d'hostilité envers les blancs. En tant que minorité, ceux-ci n'ont – Luciano tient à le rappeler – jamais fait l'objet de discriminations de la part des indiens (*id.* : 307).

L'autonomie à laquelle aspirent les membres du groupe ne suppose donc pas de rompre avec les blancs ni de s'isoler, elle est « fondée sur la volonté d'interagir, de participer et non d'exclure des composantes culturelles et politiques divers » (*id.* : 306). Dans la mesure où elle engage une reconquête de pouvoir, elle peut être assimilée à la notion anglo-saxonne « d'*empowerment* » qui renvoie tant à la dimension de pouvoir qu'au processus nécessaire pour y accéder, un processus impliquant « une démarche d'autoréalisation et d'émancipation des individus, de reconnaissance des groupes ou des communautés et de transformation sociale » (Bacqué & Biewener, 2015 : 6).

Concrètement, cette démarche passe, pour les Baniwa, par l'accès à des postes de pouvoir dont ils étaient auparavant exclus. C'est une ambition qui est très clairement résumée par un

⁷³³ C'est moi qui souligne.

discours de Luciano que je citerai ici non au titre de réflexion anthropologique mais de source, c'est-à-dire de témoignage d'un leader représentatif des aspirations des membres de son groupe⁷³⁴ :

« Pour le futur, j'ai beaucoup de visions et de rêves. La première m'amène à l'étape postérieure à la conquête territoriale. Pour garantir la survie digne des citoyens et des collectivités qui habitent dans la région, nous devons penser l'autogestion du territoire à partir des sujets et des ressources locales. Pour cela, les connaissances traditionnelles sont essentielles mais pas suffisantes. L'appropriation et l'incorporation adéquates de nouvelles connaissances et technologies sont fondamentales pour garantir le futur des peuples de la région. Il est nécessaire d'affronter le défi d'adapter le modèle de société basé sur l'État – qui est extrêmement discriminant et excluant – pour ouvrir la voie à des formes diversifiées de vie... **Je rêve que d'ici à 50 ou 60 ans, nous puissions avoir un territoire indigène autonome avec nos propres dirigeants à tous les niveaux et dans toutes les instances de pouvoir : gouverneur, maire, conseiller municipal, député, juge, procureur, commissaire de police. Le tout dans le cadre [âmbito] de l'État brésilien.** »⁷³⁵ (Luciano, 2011 : 288).

Dans le champ politique, ce souhait est en train de s'accomplir grâce à la création d'instances représentatives indiennes, telles que les Organisation de Base et la FOIRN, et à l'accession de leaders du mouvement indigène à des postes de fonctionnaires dans les institutions de santé, d'éducation et d'administration. André Baniwa, qui a occupé les fonctions de président de l'OIBI, de co-directeur de la FOIRN, de représentant régional du Parti Vert brésilien, de maire-adjoint de São Gabriel et, plus récemment, d'assistant de la FUNAI, en est l'une des incarnations les plus éclatantes.

Dans le domaine du religieux, la volonté des spécialistes rituels – qu'ils soient évangéliques ou qu'ils promeuvent la *pajelança* – d'obtenir des titres s'inscrit sans nul doute dans cette quête d'autonomie, une quête qui, comme nous l'avons vu, ne passe pas par le rejet du système institutionnel des blancs mais par la création de structures indigènes qui soient compatibles avec ce système, ou par l'accession de leaders indiens aux plus hauts échelons des institutions non-indiennes.

Dans ce contexte, quel est le mode de gouvernance adopté (ou visé) par les spécialistes rituels baniwa ? À quel type d'organisation peut-on rattacher les Églises évangéliques indigènes et les initiatives de revitalisation de la *pajelança* ? Nous tâcherons de répondre à ces questions en confrontant les transformations religieuses que nous avons mises en évidence au cours des

⁷³⁴ Proféré publiquement lors d'un séminaire portant sur le futur du Bassin du Rio Negro (intitulé « *Visões do Rio Negro* ») organisé par l'ISA à Manaus en 2008, ce témoignage a été reproduit dans une publication de l'ISA puis repris par Luciano lui-même dans sa thèse (2011 : 288).

⁷³⁵ C'est moi qui souligne le passage en gras.

deux parties précédentes à d'autres mouvements religieux ainsi qu'à des modèles théoriques issus de la sociologie des religions.

Chapitre 14. L'institutionnalisation du religieux

L'institutionnalisation de l'évangélisme baniwa

La volonté, exprimée par des amérindiens, de disposer d'Églises indigènes dotées d'une hiérarchie propre n'est pas un fait inédit dans l'histoire des populations autochtones d'Amérique du Sud. Dans son étude de la trajectoire de Juan Santos Atahualpa⁷³⁶, un prophète et leader politique quechua du XVIII^{ème} siècle, Métraux fait par exemple mention d'un projet de création de clergé indigène⁷³⁷. Rappelons également que le rejet de la hiérarchie ecclésiastique blanche et l'appropriation des fonctions liturgiques des prêtres étaient des attitudes courantes chez les leaders messianiques indigènes du Haut Rio Negro à la fin du XIX^{ème} et au début du XX^{ème} siècle. Rares sont cependant les revendications de ce type qui ont abouti à la constitution d'institutions chrétiennes stables, dirigées par des indiens. Sans doute l'existence de temples évangéliques tenus par des pasteurs indigènes n'est-elle plus exceptionnelle au Brésil mais il est peu de groupes – en dehors peut-être des Palikur, des Terena et des Gaviões⁷³⁸ – dans lesquels les Églises occupent une place aussi centrale que chez les Baniwa et les Coripaco.

Le mouvement évangélique indigène qui a pris racine dans la région de l'Içana et qui s'est propagé jusqu'à São Gabriel da Cachoeira en passant par les communautés périurbaines n'est pas formé de congrégations isolées. Malgré la distance géographique qui sépare les Églises les unes des autres, c'est un véritable réseau de dénominations évangéliques, interconnectées grâce aux cérémonies collectives, les Saintes Cènes et les Conférences. Sa progressive institutionnalisation, que nous avons mise à jour dans la seconde partie, est particulièrement manifeste en ville, où les *crentes* indiens doivent faire face à la concurrence des pasteurs blancs, mais semble également s'amorcer dans le Haut Içana (Xavier, 2013 : 418-419).

⁷³⁶ Atahualpa du nom de l'empereur inca du XVI^{ème} siècle, dont il se prétend l'héritier.

⁷³⁷ Signalons toutefois que celui-ci n'est pas formulé par Juan Santos Atahualpa lui-même mais par son « lieutenant de confiance », Antonio Gatico, un esclave noir élevé dans une mission. Cet homme qui s'autoproclamait « Fils de Dieu » souhaitait « résoudre les problèmes religieux dans le cadre de l'Église catholique ». Selon Métraux, « il avait l'intention de demander au Pape une autorisation spéciale pour créer un clergé indien et avait planifié d'inviter l'Évêque de Cuzco à venir dans la forêt pour y ordonner des prêtres indigènes » (2013 : 196-197).

⁷³⁸ Voir Capiberibe (*op. cit.*) pour les Palikur et Acçolini (2015) pour les Terena. Le cas des Gaviões m'a été décrit par une doctorante de l'Université de Brasília, Lediane Felzke, qui mène actuellement une recherche au sein de ce groupe (com. pers.). Les Wari', dont la conversion à l'évangélisme a été très bien documentée par Vilaça ne sont pas mentionnés ici car ils constituent à mon sens un cas à part, qui sera examiné plus loin.

Si cette dynamique d'expansion et de formalisation des Églises indigènes du Haut Rio Negro semble, à première vue, exceptionnelle au Brésil, elle s'apparente fortement au développement du mouvement évangélique des Toba d'Argentine, dont Liliana Tamagno et Elena Soldevila ont retracé la genèse (2007).

Une comparaison avec les Églises évangéliques des Toba d'Argentine

Peuple autochtone numériquement plus important que les Baniwa⁷³⁹, les Toba se répartissent dans les zones rurales du Gran Chaco, d'où ils sont originaires, et dans les banlieues pauvres des grandes villes argentines. À partir des années 1930, ils sont entrés en contact avec des missionnaires anglicans, puis mennonites et pentecôtistes. À la fin des années 1940, ces acteurs religieux non-indiens ont organisé de grandes assemblées appelées *conferencias* (conférences) afin de diminuer la concurrence entre les Églises (Tamagno & Soldevila, 2007 : 129-130), favorisant de la sorte une unification du mouvement évangélique. Dans le même temps, deux leaders toba ont promu la création d'Églises autochtones. Le premier, Luciano, a fondé plusieurs lieux de culte appelés « *coronas* » (couronnes) après être entré en relation avec des pasteurs pentecôtistes alors qu'il travaillait dans des plantations de canne à sucre. Il a développé un discours religieux mêlant « traditions toba et pentecôtistes » (*idem* : 130). Le second, un *cacique*⁷⁴⁰ dénommé Pedro Martínez, a été formé par un pasteur pentecôtiste à Buenos Aires. À son retour de la ville, il a parcouru les territoires toba et y a implanté des Églises, qui se sont parfois substituées au *coronas* de Luciano. Il a désigné des leaders locaux à leur tête, jetant ainsi les bases de l'Église Évangélique Unie (IEU)⁷⁴¹, une dénomination proprement autochtone. Si le premier dirigeant de l'IEU était encore assisté par un linguiste mennonite, les suivants se sont émancipés de la tutelle des missionnaires pour faire de cette dénomination une Église administrée exclusivement par les indiens. La séparation s'est produite dans les années 1960, lorsqu'un « visionnaire » toba a affirmé avoir reçu en rêve un message divin destiné uniquement aux Toba, et non aux blancs. Cet homme a par ailleurs introduit dans les cultes la pratique de la danse, qui permettait selon lui d'entrer en transe et d'atteindre l'extase (*idem* : 131). À l'exception de ce type de rituel et des sessions de cure, qui semblent se situer à la confluence des anciennes pratiques chamaniques et des rites pentecôtistes, les cultes et les cérémonies toba (baptêmes, Saintes Cènes, anniversaires, etc.) paraissent très semblables à ceux des Baniwa et des Coripaco. Les cultes, qui se déroulent en langue native, ont lieu trois fois par semaine et font alterner des chants, des prêches, des

⁷³⁹ Leur nombre est estimé à environ 30 000 personnes (Pablo G. Wright, 2002 : 62, note de bas de page n°4).

⁷⁴⁰ Terme hispanique pour désigner les chefs indiens.

⁷⁴¹ *Iglesia Evangélica Unida*.

prières et des témoignages, tandis que les grands évènements annuels, appelés « Conventions », sont préparées avec zèle tout au long de l'année par les congrégations locales et peuvent rassembler jusqu'à un millier de personnes (*idem* : 126, 131).

Bien que les pasteurs s'efforcent de dissocier la pratique religieuse des « problèmes terrestres », les réunions évangéliques sont l'occasion de discuter des affaires courantes, des alliances matrimoniales et surtout, de questions politiques qui concernent l'ensemble du groupe. Les Églises jouent un rôle d'autant plus fédérateur pour cette population que les Toba, qui ne sont pas parvenus à satisfaire les exigences légales régissant la formation d'une association civile, ne disposent pas d'instance représentative à l'échelle nationale (*ibid.*). Tamagno et Soldevila interprètent ainsi le culte comme « un espace rassembleur dans tous les établissements, les communautés et quartiers et un lieu où s'expriment les valeurs fondamentales des Tobas que sont la réciprocité et le fait de se reconnaître une origine commune, ce qui témoigne de l'importance des relations de parenté » ; et les Conventions annuelles de l'IEU comme de « véritables espaces de légitimation et de reproduction du peuple toba. » (*idem* : 132). Enfin, les deux auteures estiment que :

« l'acceptation du pentecôtisme n'a pas significé chez [les Toba] une tendance croissante à l'individualisation, à la sécularisation et à la dispersion du communautaire ; cette réponse fut et est l'une des réponses apportées par les Toba, à un moment de leur histoire, aux impositions des Blancs. » (*ibid.*).

Ce processus d'autonomisation et de stabilisation des Églises toba – ces organisations religieuses se maintiennent à présent depuis plusieurs décennies (*idem* : 133) – me semble très proche de celui qui se produit chez les Baniwa, à ceci près que l'EIU, qui est inscrite au registre national des cultes et tient à jour une liste de ses membres, présente un degré d'institutionnalisation plus élevé que les dénominations indigènes du Haut Rio Negro brésilien. Nous achèverons de caractériser les Églises baniwa en tentant de mieux cerner ce type d'écart, qui se situe sur le plan du fonctionnement et du mode de gouvernement ecclésiaux. Pour ce faire, nous puiserons dans un corpus sociologique car les modèles d'organisation ecclésiale constituent, depuis les typologies de Weber et de Troeltsch, des objets privilégiés de la sociologie des religions.

Un modèle d'organisation de type congrégationaliste

La notion d'institutionnalisation renvoie, en particulier dans la sociologie webérienne, à des processus de légalisation, de rationalisation, de spécialisation, de routinisation ou encore de

bureaucratisation⁷⁴². Que l'on ne se méprenne pas : il ne s'agit pas ici d'envisager les Églises baniwa comme des structures juridiquement établies, strictement hiérarchisées et dotées de règles rigides. L'institutionnalisation du mouvement évangélique baniwa est bien entendu très relative. Au regard de l'Église catholique, par exemple, les Églises indigènes sont, comme de nombreuses autres dénominations évangéliques, faiblement institutionnalisées. En comparaison avec les initiatives de revitalisation de la *pajelança* menée par les familles hohodene, elles apparaissent en revanche comme des entités plus formalisées. Les typologies élaborées par les sociologues du religieux peuvent précisément nous aider à saisir ces nuances.

Dans sa réflexion sur la catégorie « d'Église », Pelletier rappelle trois apports majeurs de la Réforme protestante : le principe du primat exclusif de l'Écriture dans la définition de la foi, qui dépossède l'Église de son rôle de garante du salut des fidèles ; la désacralisation de l'Église « instituée » au profit de la valorisation de l'Église « invisible », formée par les élus ; et la notion de « sacerdoce universel », qui gomme la distinction entre clercs et laïcs. Selon lui, cette désacralisation de l'Église a eu pour conséquence une plus grande souplesse de l'ecclésiologie et a favorisé la multiplication des dénominations dans le champ protestant (2010 : 298-299). Le chercheur distingue dans ce champ trois types de gouvernement ecclésial :

- Le modèle épiscopalien, qui repose sur une administration par des évêques et que l'on trouve notamment dans l'anglicanisme et les confessions d'origine luthérienne ;
- Le modèle presbytérien, bien représenté dans la « tradition » calviniste et dans lequel, à chaque échelon de l'Église (paroissial, régional, national), le gouvernement est confié à un synode d'anciens qui sont élus, de même que les pasteurs ;
- Et le modèle congrégationaliste, dans lequel la seule Église « réelle » est la congrégation, c'est-à-dire l'assemblée locale des fidèles réunis pour le culte. Ce dernier, qui est caractéristique des Églises baptistes, n'exclut pas des échelons supérieurs d'organisation, mais il s'agit alors « d'instances de rencontre, éventuellement de régulation, dont l'autorité est alors strictement disciplinaire et dépourvue de dimension sacrale. » (*idem* : 299).

C'est à mon sens ce troisième type d'organisation qui correspond le mieux aux Églises évangéliques baniwa. Historiquement, ce modèle a des antécédents dès le Moyen Âge dans

⁷⁴² Voir par exemple à ce propos la définition des institutions religieuses proposée par Pelletier (2010).

des mouvements « hérétiques » qui remettaient en cause le pouvoir des autorités ecclésiastiques (Richet, 2010 : 180) mais se développe surtout pendant et après la Réforme, notamment en Angleterre. Selon Richet, qui s'est penchée sur ce courant,

« Volontarisme, autonomie, égalité des croyants sont au centre de l'ecclésiologie congrégationnelle telle qu'elle s'est affirmée parmi les séparatistes anglais [*i. e.* qui ont rompu avec l'Église Anglaise], puis ceux d'entre eux qui immigrèrent en Nouvelle Angleterre sur le Mayflower en 1620, et parmi d'autres groupes réformateurs radicaux comme les baptistes et les Quakers. » (*idem* : 179).

Du point de vue du mode de gouvernement,

« Les pasteurs, diacres, anciens (*elders*) sont élus par l'assemblée des croyants qui a, par ailleurs, le droit et la responsabilité de se prononcer sur la gestion des affaires de la congrégation. [...] Enfin [les Églises congrégationalistes] se considèrent certes les plus pures mais reconnaissent les autres Églises (protestantes) comme appartenant à la véritable Église du Christ. Démocratie interne et tolérance sont ainsi deux éléments caractéristiques de l'approche congrégationnelle. » (*idem* : 180).

Ces traits sont assez proches de ceux des Églises évangéliques indigènes du Haut Rio Negro : chez les Baniwa et les Coripaco *crentes*, les leaders religieux sont désignés par les fidèles et non par des supérieurs hiérarchiques ; il n'existe pour l'heure aucune autorité supérieure aux pasteurs, qui se rencontrent et échangent à l'échelle supra-locale mais dont le ministère s'exerce localement (dans une communauté ou une Église de quartier) ; les congrégations se veulent autonomes, relativement égalitaires et formées de *crentes* « volontaires » (au sens où il faut avoir délibérément accepté le baptême pour intégrer une congrégation puis entretenir cette appartenance en participant aux Saintes Cènes) ; les membres des Églises prennent part à la gestion des affaires de la congrégation (qui se confond souvent avec celles de la communauté) ; et enfin, les *crentes* reconnaissent les autres Églises évangéliques, arguant souvent que « *Deus é um só* » (il n'y a qu'un seul Dieu), une assertion qui sous-entend que peu importe la dénomination que l'on fréquente, toutes honorent le même dieu.

Cette catégorisation des Églises évangéliques baniwa et coripaco comme des formations chrétiennes « congrégationalistes » peut encore être affinée à partir d'une analyse sur les « modes d'institutionnalité » du religieux réalisée par Willaime (2012). Dans une étude portant sur les organisations ecclésiastiques dans le protestantisme, le sociologue revisite la distinction entre la notion d'Église et celle de secte établie par Weber et Troeltsch, en la complexifiant.

« L'Église », dans la typologie wébéro-troeltschienne⁷⁴³, désigne une institution religieuse qui administre la grâce, au sens où elle procure aux hommes les moyens de leur salut. Elle entend « éclairer les justes et les injustes, et placer le plus grand nombre de pécheurs sous la fêrle du commandement divin » (Weber, 1996 [1910-1913] : 318), c'est-à-dire qu'elle admet en son sein « toutes les personnes, indépendamment de leur qualification religieuse (Willaime, *op. cit.* : 504). Dotée d'un caractère « obligatoire » (Weber, 1967 [1904-1905] : 173), elle s'impose aux individus car on l'intègre par naissance, sans en faire la demande. Elle est associée à la figure du prêtre, qui jouit d'un « charisme de fonction »⁷⁴⁴ et dont l'autorité est légalement et rationnellement établie. Par contraste, la « secte », qui s'organise autour de la figure du prophète, leader charismatique tirant sa légitimité d'une révélation ou d'actions extraordinaires, est une association religieuse formée uniquement de « croyants personnels et régénérés » (*ibid.*), c'est-à-dire de personnes qualifiées qui se sont converties sur la base d'une démarche volontaire.

Dans cette perspective, il est difficile de rattacher l'évangélisme baniwa à l'une ou à l'autre catégorie. En effet, la condition d'évangélique est pour les *crentes* indiens à la fois un statut qui s'hérite et une appartenance qui doit être validée, nourrie et confirmée par le baptême et la participation aux Saintes Cènes. Selon Willaime, cette tension entre « le groupe religieux conçu comme un groupement coextensif à la société et délivrant ses biens de salut à tous et le groupe religieux vécu comme une association de militants constituant une sous-culture particulière au sein de la société » est constitutive du protestantisme (*op. cit.* : 504). C'est justement pour mieux cerner les formes intermédiaires qui naissent de cette tension que le sociologue propose de décliner l'opposition entre l'Église et la secte en quatre modèles d'organisation religieuse. Deux d'entre elles se rapportent à la catégorie d'Église, qui relève de « l'institutionnel », et deux à celle de secte, qui relève de « l'associatif »⁷⁴⁵.

Le premier modèle est qualifié par l'auteur « d'institutionnel rituel ». Il renvoie à un « mode d'institutionnalité » du religieux dans lequel l'Église constitue « une bureaucratie sacralisée de salut, c'est-à-dire une institution à la fois humaine et divine ». L'autorité des chefs y repose

⁷⁴³ J'utilise ici l'expression de Willaime. La distinction Église/secte n'est pas exposée de façon systématique par Weber mais esquissée dans plusieurs travaux, dont *L'éthique protestante...* (1967 [1904-1905]). Chez Troeltsch, elle est, semble-t-il, reprise et enrichie dans *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (« Les doctrines sociales des Églises et groupes chrétiens »), ouvrage non traduit en français.

⁷⁴⁴ Par opposition au charisme personnel, lié à une révélation ou à des actes héroïques, le charisme de fonction est une disposition conférée par une institution. Il est le résultat d'une « routinisation » du charisme personnel originel, qui a été transmis d'une génération à une autre, par le sang ou par des rites. C'est ainsi que le sacre d'un évêque ou l'ordination d'un prêtre octroient à l'individu un charisme en établissant une continuité avec les temps apostoliques. Voir en particulier le chapitre « La routinisation du charisme » dans *Économie et société* (Weber, 1995 [1921]).

⁷⁴⁵ Les caractéristiques des quatre modèles sont récapitulées dans un tableau (2012 : 505).

sur un charisme de fonction transmis grâce à des rites. Typiquement, il s'agit du mode d'organisation de l'Église catholique, une instance « sanctifiée » au sein de laquelle les prêtres jouissent d'un pouvoir légitimé par « leur filiation rituelle aux temps apostoliques » (*id.* : 506).

Willaime introduit ensuite le modèle « institutionnel idéologique », qui correspond aux Églises luthériennes et réformées. Comme son nom l'indique, celui-ci suppose toujours une institution, mais une institution dans laquelle la légitimité de l'autorité religieuse s'appuie sur la doctrine plutôt que sur le rite. Dans ce type d'organisation, l'Église est désacralisée – ni l'organisation ecclésiale, ni le bâtiment de culte, ni le personnage du clerc ne sont sacrés – si bien que la conformité des pratiques et des croyances s'évalue à partir de la Bible. Comme l'interprétation du message biblique devient un enjeu majeur, ceux qui possèdent la plus grande influence sont les « théologiens » ou « docteurs », plutôt que les officiants rituels. Ils détiennent en revanche – à l'instar des prêtres – un charisme de fonction et non un charisme personnel.

Vient ensuite le modèle « associatif idéologique », qui relève de la catégorie « secte ». C'est celui des Églises baptistes ou « congrégationalistes ». Ce mode d'institutionnalité du religieux partage avec le précédent la dimension idéologique mais il s'en écarte par sa structure plus horizontale. « L'Église » y est en effet incarnée par la congrégation de fidèles rassemblée dans un lieu donné et non par une institution nationale. Cette dimension fortement locale ne s'oppose pas, toutefois, à un contrôle idéologique supra-local. Une ligne théologique peut être défendue via des organes de presse, la formation des pasteurs ou la profession de foi (Fath, 2002, *apud* Willaime, *id.* : 508-509). Le sociologue remarque en outre que :

« Alors qu'une Église protestante du type institutionnel idéologique se nommera au singulier (Église Réformée de France), une Église protestante du type associatif idéologique se déclinera au pluriel : Fédération des Églises Évangéliques Baptistes de France, car, dans ce cas, le groupement national n'est pas en soi une Église, mais seulement une fédération d'Églises locales. Aux États-Unis, soit l'on parle de « Convention » (*Southern Baptist Convention*), soit l'on emploie également le pluriel (*American Baptist Churches*). » (Willaime, *idem* : 508).

Enfin, le dernier type défini par Willaime est le mode d'organisation « associatif charismatique », qui s'applique aux Églises pentecôtistes. À l'opposé du modèle rituel institutionnel, il désigne des mouvements religieux centrés sur l'émotionnel et dont la cohésion est assurée par la soumission des fidèles à un « prédicateur-prophète », c'est-à-dire à un leader pourvu d'un charisme personnel.

Ici encore, le modèle qui est le plus proche du type d'organisation des Églises indigènes du Haut Rio Negro est celui des Églises baptistes, « l'associatif idéologique ». Certes, la dimension idéologique de l'évangélisme baniwa est faible car les *crentes* n'ont pas développé de débats autour de l'interprétation de la Bible, mais ses aspects rituel et charismatique ne sont pas plus prononcés : dans les Églises baniwa, les fonctions liturgiques ne sont pas sacralisées et les principaux leaders évangéliques (pasteurs et *anciãos*) ne font pas preuve d'un charisme enflammé. Peut-être serait-il plus juste de parler d'un mode d'organisation « associatif éthique » pour mettre l'accent sur la forte composante morale de l'évangélisme indigène. Quoi qu'il en soit, la dimension « associative » est bien présente. Comme nous l'avons mentionné précédemment, les Églises baniwa et coripaco ont un ancrage local tout en étant articulées à l'échelle supra-locale par les rencontres inter-congrégationnelles. Celles-ci permettent de réaffirmer les valeurs évangéliques indigènes sans pour autant générer la cristallisation d'une autorité religieuse régionale. La dénomination « Églises Bibliques Unies », initialement apposée aux temples indigènes par Sophie Muller puis conservée par les indiens *crentes*, coïncide en outre avec l'emploi du pluriel dans le champ baptiste. Seuls l'Institut Biblique du pasteur Luis et l'Église Évangélique Indigène du pasteur Silvério, qui sont nommés au singulier et dont les dirigeants possèdent des connaissances théologiques relativement approfondies, peuvent éventuellement se rapprocher du modèle idéologique institutionnel.

Dans une perspective sociologique, les Églises évangéliques baniwa et coripaco sont donc organisées selon un mode d'institutionnalité qui peut être qualifié de « congrégationaliste » ou « d'associatif idéologique ». Ce modèle renvoie d'une part à des mouvements religieux faiblement institutionnalisés dans lesquels la référence au texte biblique prime sur le rituel et sur le charisme du leader ; et d'autre part, à une forme d'organisation basée sur le regroupement d'Églises locales, qui se fédèrent sous un nom et des valeurs communes mais ne reconnaissent pas d'autorité supra-locale.

Il se pourrait toutefois que l'on voit apparaître, à l'avenir, des instances de gouvernement – ou tout au moins d'organisation – des Églises indiennes à un niveau supérieur. De fait, lors de mes enquêtes de terrain, j'ai décelé des indices de l'émergence d'un mouvement évangélique indigène articulé à l'échelle nationale. Le pasteur Silvério m'a par exemple parlé de la réalisation d'une réunion du « Conseil National de Pasteurs et de Leaders Évangéliques Indigènes » (CONPLEI) dans le Haut Rio Negro. Cet organisme fondé en 1991 et dirigé

depuis 2000 par un pasteur terena⁷⁴⁶ vise à « promouvoir l'union et la fraternisation des pasteurs et autres leaders évangéliques indigènes »⁷⁴⁷. Dans sa thèse, Xavier rapporte qu'un « mini-CONPLEI » s'est déroulé en 2011 à Cabarí, la communauté du pasteur Silvério (2013 : 428-432). Durant cet évènement qui a rassemblé des indiens *crentes* issus de 14 groupes ethniques (dont des Terena, des Baniwa et des Coripaco), il a été question d'une « troisième vague missionnaire », une expression qui se réfère à la volonté des indiens de diffuser eux-mêmes la « parole de Dieu » après avoir été évangélisés par des missionnaires étrangers (première vague) et brésiliens (seconde vague). Je ne peux m'étendre ici sur ce mouvement encore très peu documenté, qui mériterait une étude à part entière, mais nous pouvons retenir que la participation d'autorités *crentes* baniwa et coripaco à des réunions du CONPLEI laisse présager la constitution d'un mouvement évangélique panindien au Brésil.

Ce mode de formalisation des Églises évangéliques baniwa et coripaco rappelle celui du mouvement indigène du Haut Rio Negro, qui s'est structuré à partir de dizaines d'associations locales fédérées au sein de la FOIRN. Dans le cas du mouvement politique indigène, une hiérarchie plus complexe s'est mise en place car il existe désormais plusieurs échelons au-dessus des représentants associatifs locaux⁷⁴⁸. Le refus de la prééminence d'un leader unique, qui s'est traduit par l'instauration d'une direction composée de quatre « directeurs » au lieu d'un, freine cependant l'émergence d'une hiérarchie pyramidale. Tant les Églises évangéliques que le mouvement indigène tendent ainsi à s'institutionnaliser selon un modèle fédératif.

Les prémices d'une institutionnalisation de la *pajelança* baniwa ?

Si le mouvement évangélique baniwa est en train de s'institutionnaliser, qu'en est-il en revanche de celui de la revitalisation de la *pajelança* ? Jusqu'à présent, nous avons insisté sur le caractère « fluide », « créatif », « diffus » et « peu codifié » des activités chamaniques baniwa, que nous avons qualifiées de « pratiques » individuelles, de « projets », ou encore « d'initiatives » familiales plutôt que de système religieux établi. Pourquoi, dès lors, introduire une discussion autour de l'institutionnalisation de ces pratiques ?

⁷⁴⁶ Les Terena sont un groupe de langue arawak originaire de la plaine du Chaco qui réside principalement dans l'État brésilien du Mato Grosso do Sul.

⁷⁴⁷ Source : site officiel du CONPLEI.

⁷⁴⁸ Les représentants des « *coordenadorias* », groupements d'associations liés à des zones fluviales (Tiquié et Uaupés, Içana, Iauaretê, Alto Rio Negro et Xié, Médio et Baixo Rio Negro) et les représentants de divers secteurs d'activité ou groupes (Communication, finances, éducation, femmes, jeunesse, etc.). Cf. l'organigramme de l'institution sur le site officiel de la FOIRN.

Au moins deux éléments plaident en faveur d'une telle réflexion. Tout d'abord, les activités chamaniques tournées vers l'extérieur, que nous avons regroupées dans la conclusion de la partie précédente sous la dénomination de « *pajelança* pour les autres » – par opposition à la « *pajelança* pour soi » mise en œuvre pour des proches dans l'espace domestique – présentent des signes de formalisation : publicisation des rituels et des cérémonies, création de partenariats institutionnels, bureaucratisation dans le cas de l'expérience de Mandu à l'hôpital militaire, etc. Or dans le contexte actuel, il est fort possible que ces phénomènes aillent en s'acroissant. De fait, dans la mesure où la « reprise d'initiative » baniwa exclut la rupture avec les blancs ou le recours à la violence, la création d'organismes institutionnels à même d'égaliser en influence ceux des non-indiens est l'un des meilleurs gages d'autonomie pour les populations indigènes. Chez les Hohodene, la quête d'émancipation vis-à-vis des non-indiens se double en outre d'une volonté de recouvrer du prestige face aux autres phratries baniwa. Celles-ci ayant amorcé l'institutionnalisation de leurs propres pratiques religieuses, les défenseurs de la *pajelança* pourraient suivre la même voie, ne serait-ce que pour s'affirmer politiquement.

En second lieu, il existe déjà des phénomènes d'institutionnalisation du chamanisme dans plusieurs régions du monde, notamment en Sibérie et en Amazonie péruvienne. Ces dynamiques n'ont pas signifié le retour à une configuration socio-religieuse dans laquelle le chamanisme occupait « toutes les fonctions d'une véritable institution sociale », comme chez les Yagua autrefois, par exemple (Chaumeil, 2000 [1983] : 21), mais ont donné naissance à des structures chamaniques inédites : des « sociétés », des « centres », ou encore des « séminaires » dédiés à l'apprentissage, à la pratique et à la diffusion du chamanisme.

Dans la section suivante, nous allons donc confronter les initiatives de réhabilitation de la *pajelança* baniwa à ces mouvements afin d'essayer de déterminer si elles sont susceptibles d'emprunter le même chemin.

De la diabolisation à la patrimonialisation de la pajelança

Chez les Baniwa comme chez de nombreux autres groupes indigènes, la *pajelança* a été discréditée de différentes manières. Identifiée à un culte démoniaque ou associée aux pratiques d'empoisonnement, elle a d'abord été diabolisée par les missionnaires catholiques ainsi que par Sophie Muller et ses disciples. À mesure que cette interprétation s'est estompée au fil du temps – sans toutefois disparaître complètement – d'autres conceptions des pratiques chamaniques se sont imposées. La *pajelança* est devenue pour beaucoup de *crentes* – et sans doute pour certains catholiques n'y ayant pas recours – une activité dénotant un manque de

civilisation. De façon plus générale, les usages chamaniques ont, comme nous l'avons vu dans le chapitre 10, été relégués au rang de coutumes désuètes, un phénomène courant chez les indiens évangéliques. Chez les Ticuna par exemple, Goulard note que la valeur des rites de passage n'est pas niée mais située dans un « processus évolutif ». L'adoption du christianisme, conçue comme un moyen de « se civiliser », est censée supprimer toute possibilité de retour aux anciennes « coutumes » (2009 : 374-375).

Parallèlement à ces représentations, toutes sortes de jugements négatifs ayant trait au caractère « trompeur » de la *pajelança* sont véhiculés chez les Baniwa par diverses catégories d'acteurs, en particulier par les *crentes*. Nous avons vu par exemple que le pasteur Carlito considère que les *pajés* ont tendance à « mentir », tandis que le *benzedor* Francisco évoque l'existence de « *pajés* menteurs » (ceux qui réclament une rétribution financière excessive). Ces soupçons d'imposture, qui existaient sans doute avant l'introduction du christianisme dans le Haut Rio Negro, recourent les accusations de charlatanisme émises de longue date par certains blancs à l'égard des spécialistes rituels indigènes⁷⁴⁹.

Notons également que malgré la progressive dédramatisation de la *pajelança* dans les milieux liés au mouvement indigène, l'ambivalence du pouvoir des *pajés* suscite toujours des craintes chez les évangéliques. Tout en reconnaissant que la revitalisation des savoirs chamaniques a un intérêt, les nouveaux leaders, tels André Baniwa, Juvêncio ou Raimundo, ne se départissent pas d'une certaine méfiance à l'égard des *pajés* et des *benzedores*, dont les activités doivent selon eux être fermement encadrées.

Enfin, la *pajelança* est aussi la cible de critiques de la part de certains jeunes, qui considèrent que l'apprentissage chamanique est une démarche longue et fastidieuse, difficile à entreprendre à l'époque actuelle. La chasteté prolongée, les restrictions alimentaires et les autres épreuves qui jalonnent traditionnellement le parcours des apprentis⁷⁵⁰ leur apparaissent comme des contraintes insurmontables pour embrasser une carrière de *pajé*.

Dans ce contexte où les perceptions locales de la *pajelança* demeurent globalement négatives, les familles soucieuses de maintenir des pratiques et des savoirs chamaniques ont trouvé des alliés en la personne de blancs « de l'extérieur ». Ces acteurs originaires de régions du sud du Brésil ou de l'étranger, tels les membres de l'ISA ou l'anthropologue Robin Wright, ont non

⁷⁴⁹ Cf. par exemple Koch-Grünberg (2005 [1909] : 183-184). Alors qu'il assiste au début du XX^{ème} siècle à une cure au cours de laquelle deux *pajés* baniwa agrémentent leurs gestes thérapeutico-rituels (fumigations, suctions, massages, chants, manipulation d'un maraca et d'un cristal de quartz) de l'absorption de *caxiri*, au point de donner des signes d'ivresse, le voyageur allemand taxe l'attitude des deux hommes de « charlatanisme ».

⁷⁵⁰ Voir à ce sujet Wright pour les Baniwa (2013 : 67-72), Buchillet pour les Desana (1987a), ou encore Descola pour les Achuar (2006 [1993] : 370-372).

seulement porté un regard curieux et compréhensif sur la *pajelança* baniwa mais lui ont aussi offert de nouvelles opportunités d'expression.

Chez les « occidentaux », l'apparition d'une image positive du chamanisme, qui s'est substituée aux représentations chrétiennes centrées sur les thèmes de l'idolâtrie, de la superstition et du satanisme, date *grosso modo* de la fin du XIX^{ème} siècle. Losonczy et Mesturini-Cappo (2012 : 8), comme Chaumeil (2013 : 114), la font remonter à l'émergence de l'anthropologie sociale en tant que discipline, dont les premiers représentants ont envisagé le chamanisme non plus comme une activité diabolique ou mensongère, mais comme une véritable pratique sociale et religieuse⁷⁵¹. Cette transfiguration de l'image du chamanisme s'est poursuivie tout au long du XX^{ème} siècle grâce à l'essor d'une littérature sur le sujet de plus en plus abondante. Aux travaux scientifiques sont venus s'ajouter des biographies ou autobiographies de chamans ainsi que des récits d'initiation d'écrivains non-indiens. Avec le développement du New Age, la notion de chamanisme a achevé sa mue en se libérant de ses connotations négatives. Elle a été associée par de nombreux Étatsuniens et Européens à une forme de spiritualité parée de multiples vertus. « Grand bricolage spirituel et culturel », le New Age constitue, comme l'indiquent Losonczy et Mesturini Cappo, un mouvement aux contours flous, apparu d'abord aux États-Unis « dans l'effervescence contestatrice des années 1960 » (*idem* : 10). Il s'articule autour d'un message millénariste qui annonce une « renaissance », elle-même « définie comme le dépassement de l'hégémonie des grandes religions qui ont accompagné à la fois les entreprises coloniales et la tyrannie de l'économie de marché. » (*ibid.*). Dans le cadre de cette mouvance, il s'est produit un « va-et-vient entre les travaux de certains anthropologues et les expériences d'explorateurs psycho-spirituels »⁷⁵² qui a donné naissance à « une image embellie du chamanisme dit 'traditionnel' » (*ibid.*).

Dans le Haut Rio Negro, ce type de représentation ne circule pas via des médias (livres, films, sites internet, etc.) que l'on pourrait relier directement au mouvement New Age. Elles filtrent

⁷⁵¹ Dans *Primitive Culture*, le britannique Edward B. Tylor, l'un des pionniers de la discipline, a par exemple envisagé « l'animisme », qui englobait le chamanisme, comme le fondement universel de toute religiosité. L'inscrivant alors dans une perspective évolutionniste, il le considérait comme le premier stade du développement des religions. Cf. en particulier le dernier chapitre consacré à l'animisme (1994 [1871] : 323-324).

⁷⁵² Pour ne citer que quelques plumes célèbres, mentionnons William Burroughs, Carlos Castañeda ou Alejandro Jodorowski, qui ont contribué par leurs écrits à produire une image du chamanisme associée aux plantes hallucinogènes et à la spiritualité. Comme le souligne Losonczy et Mesturini (*idem*), mais aussi Amselle (2013), les réseaux du New Age et des nouvelles formes de chamanisme se caractérisent par un brouillage des frontières entre anthropologie et littérature, entre science et croyance, entre science et art, etc. un phénomène particulièrement marqué dans le cas de Castañeda, qui était anthropologue de formation mais dont les récits initiatiques ne peuvent être scientifiquement validés.

plutôt à travers les appréciations que portent des membres d'ONG, des journalistes, des anthropologues et d'autres catégories de blancs « de l'extérieur », sur la *pajelança* locale. Il est impossible dans ce travail de reconstituer précisément ces flux d'idées ou d'images, mais je citerai deux éléments à titre d'exemple :

D'une part, ayant moi-même goûté la littérature New Age à l'adolescence et durant mes premières années universitaires, j'avais avant de me rendre au Brésil une vision du chamanisme quelque peu idéalisée. Tout en sachant que le terrain pouvait me réserver des surprises, j'imaginais que les chamans étaient des individus sages et disposés à partager leurs connaissances, une vision qui s'est révélée éloignée des représentations locales sur les *pajés*. Il est ainsi possible que j'aie, lors d'entretiens ou de conversations informelles, inconsciemment amené certains interlocuteurs à reconsidérer leur conception de la *pajelança*. D'autre part, d'autres anthropologues ont pu jouer un rôle similaire. En prenant contact avec la FSS, Robin Wright a créé un lien – même ténu – entre les Baniwa hohodene et les réseaux étatsuniens dits « néo-chamaniques ». Le dernier ouvrage de l'anthropologue américain n'est d'ailleurs pas exempt de toute inflexion « new age ». Bien qu'il relève incontestablement de la littérature scientifique, son titre « *Mysteries of the Jaguar Shamans of the Northwest Amazon* »⁷⁵³, qui met l'accent sur la dimension ésotérique du chamanisme, ainsi que sa préface rédigée par Michael Harner, qui présente l'ouvrage comme le « portrait intime et fascinant du cœur spirituel d'un peuple » (2013 : ix), ont des tonalités « néo-chamaniques »⁷⁵⁴.

Lorsqu'elles trouvent un accueil favorable chez les indiens, comme cela est le cas chez les Baniwa hohodene d'Itacoatiara-Mirim et chez ceux de Uaupuí, les nouvelles conceptions « positives » du chamanisme se mêlent aux représentations locales et donnent naissance à des visions flatteuses de la *pajelança*, qui est alors assimilée à un corpus de savoirs bénéfiques qu'il faut sauvegarder et transmettre. Dans cette version patrimoniale débarrassée de toute connotation péjorative, le savoir-faire chamanique baniwa devient un capital symbolique qu'il est aisé de faire fructifier. C'est ainsi que le rituel Kowai ou les compétences chamaniques de Mandu, présentés dans le cadre des projets de revitalisation culturelle comme des pratiques et des connaissances à même de contribuer à « l'amélioration de la qualité de vie dans la

⁷⁵³ « Mystères des chamans-jaguars du nord-ouest amazonien ».

⁷⁵⁴ Cette possible influence des anthropologues sur les représentations du chamanisme se double comme nous l'avons vu dans le cas de la participation de Wright au projet de l'École de Pajelança, d'un impact non négligeable de leur présence sur les pratiques chamaniques elles-mêmes. Les danses cérémonielles baniwa observées par Costa et le rituel de Jurupari baré décrit de l'intérieur par Figueiredo ont par exemple été organisés par les communautés concernées à l'occasion de la visite de ces anthropologues. Sans eux, peut-être n'auraient-elles pas eu lieu (Costa, 2009 : 38, 104-105 ; Figueiredo, 2009 : 75).

région », à « l'affrontement des défis que le contexte urbain a imposé à ces peuples [indigènes] »⁷⁵⁵, à la promotion d'une « plus grande harmonie avec la nature » ou encore à la création de « réponses durables aux nouvelles formes de vie dans la région du fleuve Aiari »⁷⁵⁶, ont pu valoir aux Hohodene un accès à des ressources financières conséquentes. Chez les Baniwa d'Itacoatiara-Mirim, les danses cérémonielles et le rituel Kowai qui se sont déroulés dans le cadre du projet Podáali ont été financés par le Ministère de la Culture brésilien et par l'entreprise Petrobras au titre de composantes du patrimoine culturel immatériel brésilien, tandis que chez ceux de Uaupuí, les connaissances chamaniques de Mandu l'ont été par la FSS au titre de savoir contribuant au « bien-être de tous »⁷⁵⁷, c'est-à-dire de savoir universellement profitable. Dans le cas des Hohodene de Uaupuí, Mandu lui-même a été en quelque sorte érigé au rang de « patrimoine » en recevant le statut de « Trésor Vivant », une qualité honorifique que la FSS a décernée à une dizaine de chamans à travers le monde⁷⁵⁸.

De l'autre côté de la frontière, dans le Vaupés colombien, des dynamiques similaires sont à l'œuvre. En 2011, les habitants indiens du fleuve Pirá Paraná⁷⁵⁹ ont en effet obtenu de l'UNESCO que le savoir chamanique de leur région soit inscrit sur la liste représentative du patrimoine culturel immatériel de l'humanité (Chaumeil, 2013 : 114). Ils ont de la sorte conquis une reconnaissance institutionnelle supérieure à celle obtenue par les Baniwa hohodene. Sur le site de l'organisation onusienne, ce savoir est baptisé « savoir traditionnel des chamans jaguar de Yuruparí ». Voici comment il est présenté sur la page qui lui est dédiée :

« Les structures mythiques et cosmologiques qui constituent le savoir traditionnel des chamanes jaguars de Yuruparí représentent le patrimoine culturel de nombreux groupes ethniques établis le long de la rivière Pirá Paraná, dans le sud-est de la Colombie, dans le département de Vaupés. Selon la **sagesse ancestrale**, le Pirá Paraná est le centre d'un vaste espace appelé territoire des jaguars de Yuruparí, dont les sites sacrés contiennent une **énergie spirituelle vitale qui nourrit tous les êtres vivants du monde**. Les chamanes jaguars suivent un calendrier de rituels cérémoniels basés sur leur savoir traditionnel sacré, **pour**

⁷⁵⁵ Les expressions sont tirées des archives du projet Podáali. Les « défis imposés par le contexte urbain » mentionnés sont « l'alcoolisme, le consumérisme, la cooptation par les véhicules de formation d'une culture de masse, et le mépris des nécessités (re)créatives des enfants et des jeunes ».

⁷⁵⁶ Il s'agit ici d'extraits du projet d'École de Pajelança cités par Wright (2013 : 316). Dans ce texte, les « nouvelles formes de vie » font aussi référence à divers problèmes auxquels sont confrontés les populations indigènes, comme « les problèmes de santé, la perte des traditions, les problèmes liés la migration, et le déclin [*decrease*] de la population indigène, qui amène ces communautés à devenir plus dépendantes. »

⁷⁵⁷ Dans la rubrique « Assistance indigène » du site de la FSS, il est indiqué que « La Fondation est dédiée à la préservation, à l'étude et à l'enseignement du chamanisme pour le bien-être de tous ».

⁷⁵⁸ La plupart des titres « Trésor Vivant » ont été décernés à des spécialistes rituels de Sibérie et d'Amazonie. Source : site officiel de la FSS.

⁷⁵⁹ Affluent de l'Apaporís, qui court lui-même dans le sud-est de la Colombie, au sud du fleuve Vaupés.

rassembler la communauté, guérir, prévenir les maladies et revitaliser la nature. Les rituels comprennent **des chants et danses qui embellissent le processus de guérison.** L'énergie vitale et le savoir traditionnel des chamanes auraient été hérités d'un Yuruparí mythique tout-puissant, un anaconda qui vivait en tant que personne et qui est incarné par des trompettes sacrées et vénérées, fabriquées dans du bois de palmier. Chaque groupe ethnique possède ses propres trompettes de Yuruparí qui sont au cœur du rituel de Hee Biki. Lors de ce rituel extrêmement strict, **des règles traditionnelles pour préserver la santé des personnes et du territoire** sont transmises aux jeunes garçons dans le cadre du rituel d'entrée dans l'âge adulte. Le savoir traditionnel concernant les soins aux enfants, les femmes enceintes et la préparation des aliments est transmis entre femmes. »⁷⁶⁰.

Comme nous pouvons le voir, le savoir chamanique est présenté ici de façon laudative. Il n'est nullement question des divergences de vues qui peuvent exister entre villages, clans ou groupes sur la localisation des sites sacrés⁷⁶¹, de pratiques d'empoisonnement ou de vengeance chamanique, du danger de mort pesant sur les non-initiés qui verraient l'apparence des flûtes sacrées, ou encore du fait que les femmes sont largement exclues de l'accès au savoir chamanique⁷⁶². Ne sont mis en avant que les aspects bienfaisants de ces connaissances, qui permettraient de faire circuler « l'énergie spirituelle vitale qui nourrit tous les êtres vivants » et d'entretenir la santé des personnes comme celle de la « nature ».

Une telle requalification du chamanisme suscite de nombreuses interrogations. Sans même questionner la terminologie employée, qui est discutable en anthropologie⁷⁶³, on peut se demander si les groupes indigènes dont le savoir chamanique n'a pas été labellisé « patrimoine culturel immatériel de l'humanité » par l'UNESCO ne vont pas s'estimer lésés. Le rituel Yuruparí/Jurupari/Kowai et les connaissances qui lui sont associées constituent en effet un trait culturel partagé par une grande partie des peuples indigènes du nord-ouest amazonien, et non une caractéristique propre aux habitants du fleuve Pira Paraná. On peut aussi se demander quels sont les moyens déployés par l'UNESCO pour assurer la valorisation de ce « patrimoine » et sous quelle forme le « savoir traditionnel » des chamans sera

⁷⁶⁰ C'est moi qui souligne les passages en gras. Source : site officiel du Patrimoine Culturel Immatériel (PCI) de l'UNESCO : <http://www.unesco.org/culture/ich/fr/RL/le-savoir-traditionnel-des-chamanes-jaguars-de-yurupari-00574>

⁷⁶¹ Songeons par exemple au « centre du monde » de la mythologie arawak, qui est situé à différents endroits en fonction des groupes (cf. chapitre 2).

⁷⁶² Cette marginalisation transparaît dans la dernière phrase, que les rédacteurs ont sans doute cru bon d'ajouter pour signaler que les femmes produisaient et transmettaient elles aussi des connaissances. En réalité, ils n'ont fait que les renvoyer à leur rôle de mères et de pourvoyeuses de nourriture.

⁷⁶³ Pour ne prendre que deux exemples, ni la notion « d'énergie spirituelle » ni celle de « nature » ne sont *a priori* des catégories indigènes. La première semble issue de la rhétorique du New Age (Ghasarian, 2002 : 150) et la seconde est avant tout un concept occidental qui correspond rarement à la façon dont les populations amérindiennes d'Amazonie se représentent leur environnement (Descola, 2005).

maintenu. S'il est encore trop tôt pour répondre à ces questions, une hypothèse peut être avancée au sujet des nouvelles applications du savoir chamanique en examinant les transformations du chamanisme dans d'autres aires géographiques.

Deux cas d'institutionnalisation du chamanisme dans le monde

Malgré la tendance à l'internationalisation et à la déterritorialisation du chamanisme (Chaumeil, 2013 : 128, Mesturini Cappo, 2013), les aires géographiques traditionnellement associées à ce phénomène socioreligieux, telles la Sibérie et l'Asie centrale⁷⁶⁴ ou l'Amazonie⁷⁶⁵ demeurent aujourd'hui des lieux de référence pour les adeptes des pratiques chamaniques – et pour les chercheurs qui les étudient.

En Sibérie, les métamorphoses récentes du chamanisme ont été analysées entre autres par Stépanoff (2004), qui a retracé la naissance de « sociétés » chamaniques en contexte urbain dans la République de Touva. Dans cet ancien territoire de l'URSS situé au sud de la Sibérie, le chamanisme a longtemps été réprimé par le régime soviétique. Lors de l'indépendance du pays, en 1990, le gouvernement, qui cherchait à reconstruire une idéologie nationale, a choisi de mettre en valeur le bouddhisme. Organisé de façon centralisé et internationalement reconnu, ce courant religieux jouissait d'un prestige supérieur au chamanisme, incarné par des individus « isolés à la santé mentale douteuse » (*idem* : § 3)⁷⁶⁶. Dans ce contexte, plusieurs chamans ont néanmoins lutté pour affirmer leur légitimité. En 1992, leur tête de proue, un leader charismatique dénommé Kenin-Lopsan, qui tirait son autorité d'un titre de « docteur en histoire » et de celui de « Trésor Vivant du chamanisme » – qu'il a comme Mandu reçu de la FSS – a fondé une première société chamanique dans la capitale de Touva, Kyzyl. Par la suite, trois autres organisations plus ou moins rivales ont été créées si bien que la ville compte à présent quatre sociétés, qui emploient elles-mêmes plusieurs chamans.

Ces spécialistes rituels reçoivent parfois une « clientèle » locale mais mettent surtout leurs talents au service de clients étrangers. Au contact de ces derniers, ils ont progressivement établi – comme mentionné dans le chapitre 10 – des tarifs standardisés. C'est ainsi que les soins chamaniques, la participation à des rituels ou la simple prise de photo ont un prix, qui est fixé en fonction du statut et de l'origine du visiteur : client local, russe, étranger ou professionnel. Les rites eux-mêmes ont également subi une uniformisation : ils

⁷⁶⁴ Ces deux régions constituaient pour Eliade le berceau du chamanisme (1983 [1951] : 21-22).

⁷⁶⁵ Outre la Sibérie, la Mongolie et l'Amazonie, il existe d'autres zones où le chamanisme, d'implantation ancienne, demeure amplement répandu : dans certaines régions de Chine et d'Asie du Sud-est, au Mexique et dans les Andes, notamment.

⁷⁶⁶ Il ne s'agit pas ici d'un jugement de valeur porté par Stépanoff. L'anthropologue se fait l'écho d'un stéréotype ancien sur les chamans qui veut que ceux-ci soient des individus psychologiquement perturbés. Voir à ce sujet Eliade (1983 [1951] : 36-43).

n'appartiennent plus à un chaman particulier et ne sont plus effectués en réponse à une infortune précise mais deviennent des « purifications standard », qui peuvent être accomplies par n'importe quel spécialiste. En outre, ce n'est plus le praticien qui se déplace pour examiner ses patients : ceux-ci qui se rendent au centre chamanique pour recevoir des soins dont la durée, la forme et le prix sont prédéfinis. Pour Stépanoff, il y a ainsi lieu de parler d'une « standardisation et marchandisation du service [qui tendent] à limiter l'initiative personnelle du chaman et l'originalité dans la recherche d'une solution [à l'affection traitée] » (*idem* : § 32).

En Amazonie, le phénomène est un peu plus tardif puisque l'essor des « centres » chamaniques, parfois appelés « *lodges* » ou « *albergues* » semble dater des années 2000. Amselle y a récemment consacré un ouvrage (2013), dans lequel il retrace moins l'histoire locale de ces centres que l'émergence de « filières » chamaniques globalisées, qui se déploient par le biais « d'entrepreneurs » chamaniques, de supports écrits, de médias audiovisuels, de sites web, d'agences de voyages, etc. L'anthropologue, qui dénonce une « montée de l'irrationnel » en phase avec le « capitalisme addictif »⁷⁶⁷ contemporain développe dans ce livre perspective très critique à laquelle je ne souscris pas. S'il me semble salutaire de déconstruire l'image idéalisée du chamanisme véhiculée par les acteurs des réseaux « néo-chamaniques », l'assimilation du mouvement New Age à une « imposture » (*idem* : 39) et celle des nouveaux courants chamaniques à un « instrument d'enrégimentement des individus » (*id.* : 221), c'est-à-dire à une forme d'aliénation, me paraît en effet réductrice. J'aurai cependant recours à ce travail car il comporte des données précieuses sur les recompositions actuelles du chamanisme en Amazonie.

L'enquête d'Amselle porte sur des zones urbaines de l'Amazonie péruvienne, notamment Iquitos et Pucallpa, deux villes qui sont devenues les hauts lieux de ce qui est communément appelé le « tourisme chamanique » ou « tourisme mystique ». Les données quantitatives sur le phénomène sont rares mais il semble qu'à Iquitos, la Direction régionale du tourisme ait établi une liste de 54 chamans « accrédités », tandis qu'à San Francisco de Yarínacocha, village touristique situé à proximité de Pucallpa, sept centres chamaniques aient vu le jour au cours des dernières années (Chaumeil, 2013 : 124). Comme le montre Amselle, les dirigeants de ces centres ne sont pas nécessairement indiens : certains sont identifiés comme des « métis » et d'autres sont des étrangers, notamment Étatsuniens. Tous promeuvent des activités

⁷⁶⁷ La notion d'addiction renvoie dans son travail à la fois aux « capacités de séduction » du capitalisme, qui pousse à la consommation, et aux formes de dépendances liées à la consommation de psychotropes (2013 : 7).

chamaniques axées sur la consommation d'ayahuasca⁷⁶⁸, décoction à laquelle sont imputées de multiples vertus thérapeutiques. Losonczy, qui s'est penchée sur l'internationalisation de l'ayahuasca (2011), indique que leurs centres sont en général érigés dans un environnement forestier tout en étant situés à proximité des routes ou d'un aéroport. Les bâtiments sont construits sur le modèle de l'architecture locale mais comportent un confort adapté aux voyageurs étrangers (moustiquaires, toilettes, douches, etc.). Des employés métis recrutés localement assurent les tâches domestiques et « l'assistance aux participants de la cérémonie en cas de malaises physiques, fréquents lors de l'ingestion de l'*ayahuasca* » (*idem* : § 12). Comme dans le cas des sociétés chamaniques de Touva, la clientèle de ces structures provient essentiellement d'autres régions du Pérou et de l'étranger. Selon Amselle, elle est issue « des classes moyennes occidentales et de l'élite des pays du Sud » (*op. cit.* : 221). L'anthropologue dégage au sein de ces groupes sociaux quatre profils-types d'utilisateurs : les « touristes mystiques », qui recherchent un épanouissement personnel à travers les visions que procurent l'ingestion d'ayahuasca ; les « touristes médicaux », qui sont en quête de thérapies alternatives pour guérir des maux que la médecine conventionnelle s'est révélée inapte à soigner ; les « toxicomanes », qui aspirent à se défaire de divers types de dépendances en prenant de l'ayahuasca (la plante est réputée libérer des addictions) ; et les « disciples », qui viennent pour se former puis repartent dans leur pays d'origine, où ils fondent parfois des succursales des sociétés locales (*idem* : 178-205).

Comme en Sibérie, la naissance des centres chamaniques péruviens est ainsi étroitement liée à l'afflux de voyageurs étrangers en quête d'exotisme, d'expériences spirituelles et d'alternatives à la biomédecine. Signalons toutefois que contrairement au chamanisme urbain de Kyzyl, qui serait « un phénomène original sans précédent dans l'histoire de Touva » (Stépanoff, *op. cit.* : § 4), celui des villes de l'Amazonie péruvienne a des antécédents dans ce que Gow a appelé le « chamanisme d'ayahuasca » (1996). L'expression fait référence à une forme de chamanisme centrée sur la cure qui se serait développée non pas chez les groupes indigènes établis en milieu forestier mais chez les populations métisses qui, depuis la période coloniale peuplent les centres urbains amazoniens⁷⁶⁹.

⁷⁶⁸ L'ayahuasca est, rappelons-le, un breuvage psychotrope préparé à partir de la liane *Banisteropsis caapi*, qui est connue dans le Haut Rio Negro brésilien sous le nom de « *caapi* ».

⁷⁶⁹ Plus précisément, le chamanisme d'ayahuasca aurait émergé parmi les premiers indiens chrétiens, « ancêtres » des métis, qui auraient développé des pouvoirs thérapeutiques et une eschatologie particulière en réponse aux épidémies décimant la population des centres missionnaires (*idem* : 103-104). Il se serait ensuite développé à l'époque de l'économie du caoutchouc. À ce sujet, voir également Araújo, qui a retracé les conditions d'émergence du Santo Daime, un mouvement religieux centré sur la consommation de l'ayahuasca dans l'extrême ouest brésilien (Araújo, s. d.).

Toujours est-il que tant en Sibérie qu'en Amazonie péruvienne, la dimension thérapeutique occupe une place centrale dans les nouvelles pratiques chamaniques. Les chamans ne sont plus des spécialistes rituels jouant, à travers la réalisation de rites propitiatoires et la conduite des rituels d'initiation, un rôle fondamental dans la reproduction sociale de groupes indigènes spécifique, mais des thérapeutes au service d'une « clientèle » de plus en plus internationale. Un processus de médicalisation de leurs pratiques est d'ailleurs à l'œuvre au Pérou puisque parmi les centres étudiés par Amselle, tous comptent un médecin parmi leurs membres ou sont en train de se reconvertir en entreprise médicale (*op. cit.* : 127).

Partant, nous formulons l'hypothèse que les initiatives de revitalisation de la *pajelança* menées par les Baniwa hohodene dans le Haut Rio Negro pourraient aboutir, à terme, à la création de « sociétés » ou de « centres » chamaniques à vocation thérapeutique semblables à ceux de Sibérie et d'Amazonie péruvienne.

Vers une pajelança baniwa exclusivement thérapeutique ?

Nous allons discuter ce postulat plus en détails dans cette section. Examinons pour commencer les arguments qui vont dans le sens d'une « médicalisation » du chamanisme baniwa.

En premier lieu, la réduction du chamanisme à sa seule fonction thérapeutique dans les zones d'interface entre blancs et indiens est un phénomène attesté chez de nombreux groupes amérindiens. Dans la conclusion de sa célèbre monographie du chamanisme yagua, Chaumeil notait qu'après avoir été amputé de sa composante guerrière, le chamanisme de ce groupe menaçait de perdre ses traits liés à la chasse, puis il ajoutait que :

« Dans les zones de fort contact [avec les blancs], le nombre de chamans augmente et la profession se trouve réduite à sa seule dimension thérapeutique » (2000 [1983]).

Cette dynamique semble particulièrement prononcée chez les populations qui ont adopté la foi évangélique. Goulard déclare ainsi à propos des Ticuna que :

« [U]n chamanisme 'positif' conserve sa place dans les communautés de 'convertis'. Cet aspect du chamanisme est accepté car il garde toute son efficacité dans l'échelle des soins [...]. Seul ce chamanisme 'discret' concernant des soins légers est toléré tandis que les soins lourds relèvent des pasteurs et d'autres soignants (hôpital inclus), ou encore de chamans qui sont situés 'hors les murs'. » (2000 : 291).

Ventura i Oller fournit un exemple de ce phénomène chez les Tsachila d'Équateur en rapportant qu'un chaman de ce groupe converti à l'évangélisme a, après avoir renoncé à son art, repris ses activités de guérisseur « mais cette fois avec le seul recours aux herbes médicinales, comme 'végétaliste' selon l'expression locale » (2000 : 217).

Ensuite, si l'on revient un instant sur la patrimonialisation du « savoir des chamans jaguars de Yuruparí » du Vaupés colombien (cf. *supra*), on remarque que l'accent est mis, tout au long de l'argumentaire présenté sur le site de l'UNESCO, sur les vertus thérapeutiques de ces connaissances, qui permettent de « guérir, prévenir les maladies et revitaliser la nature », « embellir le processus de guérison » ou encore « préserver la santé des personnes et du territoire ». Compte tenu du fait que les différents groupes du Haut Rio Negro s'influencent réciproquement dans l'élaboration de leurs projets de revitalisation culturelle⁷⁷⁰, il ne serait pas surprenant que les défenseurs de la *pajelança* baniwa s'inspirent à l'avenir de leurs voisins de Colombie en recentrant leur savoir-faire chamanique sur les activités de cure.

En troisième lieu, le fait que certains spécialistes rituels établis à São Gabriel reçoivent à l'occasion des patients non-indiens pourrait être interprété comme le premier symptôme de l'émergence d'une clientèle blanche en quête de soins chamaniques dans la région. Une personne comme Alejandro, le médecin cubain qui consulte un *benzedor* desana, ne se rend pas dans le Haut Rio Negro à la seule fin de se faire soigner – en l'occurrence il s'y rend pour des raisons professionnelles – mais pour peu que la *pajelança* régionale gagne en visibilité grâce à des projets comme celui de l'École de Pajés, peut-être verra-t-on converger vers São Gabriel des patients issus de grandes villes du Brésil ou de l'étranger.

Enfin, au sein du groupe baniwa en tant que tel, un faisceau d'éléments suggère que les défenseurs de la *pajelança* pourraient s'orienter vers la voie thérapeutique. Il y a bien sûr l'expérience de Mandu à l'hôpital militaire ou les vellétés d'Ercília de créer un dispensaire chamanique à São Gabriel, qui évoquent un premier pas vers la médicalisation de la *pajelança*. Mais nous pouvons aussi mentionner une opinion partagée par les évangéliques. L'avis des *crentes*, nous l'avons vu, pèse lourd lorsqu'il s'agit de prendre des décisions collectives ou de faire financer des projets. Or si ceux-ci sont globalement défavorables à la *pajelança*, ils reconnaissent sa dimension curative et ne voient aucun inconvénient à la préservation des savoirs phyto-thérapeutiques, c'est-à-dire des connaissances liées aux plantes médicinales. C'est d'ailleurs cet aspect que les Baniwa de l'OIBI avaient envisagé de développer à travers leur projet de « médecine traditionnelle » mené à la fin des années 1990.

⁷⁷⁰ Les Hohodene de Uaupuí avaient par exemple puisé des idées dans un projet de médecine traditionnelle mis en place par des indiens du Uaupés pour concevoir l'École de Pajelança, cf. chapitre 10.

Officiellement, il s'agissait de revaloriser les savoirs étiologiques indigènes et les « thérapies corrélées », qui incluaient le *benzimento* et le chamanisme (cf. chapitre 4), mais les évangéliques n'avaient retenu que l'usage des plantes médicinales, qui devait être combiné à des prières adressées au dieu chrétien (Boyer, 2001 : 97). Pour les *crentes*, le recours aux plantes ne pose donc aucun problème s'il est dissocié des rituels chamaniques. Le pasteur Carlito décrète ainsi que « il n'y a pas de problème [avec les plantes médicinales], elles sont faites pour ça, Dieu a laissé ces plantes [pour faire des remèdes], et alors ce n'est pas un rituel donc c'est normal ». Dans le Haut Içana, les Coripaco affirment de la même manière que l'emploi des plantes est parfaitement compatible avec leur appartenance religieuse. Un enquêté de Xavier déclare par exemple que :

« On n'utilise plus les plantes comme une partie de la *pajelança*, on ne souffle plus de fumée [de tabac], et personne 'n'aspire' [la maladie du] patient comme autrefois mais nous n'avons pas cessé d'utiliser les plantes car c'est Dieu qui les a faites, qui nous les a données et nous a enseigné à les utiliser. » (2013 : 403-404).

Le développement d'une forme de chamanisme centrée sur la connaissance des plantes médicinales, utilisée au profit des membres du groupe mais aussi de patients issus d'autres ethnies ou du monde des blancs, pourrait ainsi faire l'objet d'un consensus entre *crentes* et défenseurs de la *pajelança*.

Voyons à présent quels sont les arguments qui vont à l'encontre de cette hypothèse. Le principal est lié au contexte régional. À la différence des régions de Sibérie et d'Amazonie péruvienne que nous avons évoquées, le Haut Rio Negro n'est pas une destination prisée des touristes nationaux et internationaux. Peu équipée en infrastructures de transport, elle est d'accès difficile pour les visiteurs qui, une fois sur place, se trouvent limités dans leurs déplacements en raison du statut de Terre Indigène protégeant la majeure partie du *município*. La ville de São Gabriel ne comporte en outre que peu d'aménagements touristiques. Lors de mes séjours de terrain, la localité ne comptait, en-dehors de quelques pensions familiales fréquentées par une clientèle amazonienne, qu'un seul hôtel répondant aux critères de confort recherchés par les Brésiliens du sud du pays et par les étrangers (literie impeccable, climatisation, etc.). Quelque temps auparavant, l'ancien maire avait de surcroît, dans un élan d'enthousiasme urbanistique, bétonné la grande esplanade surplombant la splendide plage de la ville, au grand dam des riverains, qui regrettaient l'ombre des arbres abattus lors du chantier. En dépit de la construction d'échoppes de parpaings, censées agrémenter la place en servant de points de vente pour de l'artisanat ou des snacks, tant les résidents que les visiteurs

extérieurs (militaires et autres blancs de passage) raillaient la laideur du site qui, de l'avis de tous, n'était pas de nature à attirer les touristes.

En second lieu, la consommation d'ayahuasca, qui fait au Pérou tout l'attrait du chamanisme amazonien pour les visiteurs étrangers, est peu répandue dans le Haut Rio Negro. Connue sous le nom de *caapi*, la liane fait certes partie des plantes qui étaient auparavant utilisées par les *pajés*, ou consommées lors des cérémonies collectives⁷⁷¹ mais son usage, plutôt rare chez les Baniwa⁷⁷², a été progressivement abandonné, y compris chez les peuples du Uaupés (Andrello, 2004 : 47). S'il n'est pas impossible que certains *pajés* y aient toujours recours occasionnellement, la pratique reste en tout cas confidentielle. En l'absence de ce breuvage psychotrope qui exerce une puissante fascination sur les blancs de l'extérieur, la *pajelança* régionale a peu de chances de connaître le même succès que le chamanisme urbain du Pérou.

Ces deux facteurs sont susceptibles d'entraver le développement de « centres » chamaniques ouverts à un public non-indien, mais pas celui d'une *pajelança* thérapeutique, qui pourrait fort bien être mise au service des Baniwa eux-mêmes. Dans ce cas, les acteurs engagés dans une telle initiative ne feraient, *a priori*, que revaloriser la fonction de guérisseur, qui a toujours fait partie des compétences des *pajés*. Autrement dit, on aurait affaire à une situation dans laquelle plusieurs composantes de la *pajelança* (rapport au monde des esprits, dimension agressive, rites collectifs, etc.) auraient été « retranchées » sans qu'aucune innovation ne soit « ajoutée ». Or il me semble que la *pajelança* baniwa s'achemine vers une configuration plus complexe, qui peut être appréhendée à partir de notions ébauchées par Losonczy et Mesturini Cappelletti.

Un chamanisme d'interface

Après avoir étudié le chamanisme des Embera du Chocó colombien⁷⁷³ (1990), Losonczy s'est intéressée à l'engouement international pour l'ayahuasca puis à la globalisation des pratiques chamaniques, deux champs d'étude qu'elle a explorés avec Mesturini Cappelletti (2010, 2011, 2012, 2013). Dans le souci de distinguer les chamanismes dits « traditionnels » de ceux qui sont nés des contacts entre blancs et indiens et de ceux qui se sont internationalisés, les deux auteures ont esquissé une classification de ces phénomènes socioreligieux. Celle-ci ne relève pas, dans leur travail, d'une typologie formelle mais correspond à des désignations récurrentes, qui se révèlent heuristiques dans le cas qui nous occupe.

⁷⁷¹ Cf. notamment Hugh-Jones (2011 [1979]).

⁷⁷² Une étude de Wright sur les significations symboliques du *paricá* et du *caapi* suggère que les Baniwa privilégiaient le *paricá*. L'anthropologue y affirme que « L'usage du *caapi* (*Banisteriopsis* sp.) était beaucoup plus commun chez les Guahibo et les autres peuples du bassin du Moyen et du Haut Orénoque, et chez les peuples Tukano Orientaux, que chez les Baniwa » (2005a : 176).

⁷⁷³ Le Chocó est une région située à l'ouest de la Colombie, le long de la côte pacifique. Son extrémité septentrionale est frontalière du Panamá.

Les deux anthropologues discriminent les chamanismes « vernaculaires », pratiqués localement par des populations indigènes ; des chamanismes « d'interface », qui résultent de relations accrues avec les sociétés nationales tout en conservant une portée régionale ; et des chamanismes « globalisés » ou « occidentalisés », influencés par le New Age (2012). Voici le portrait qu'elles dressent des seconds :

« Dans l'Amazonie péruvienne et colombienne, les nouveaux lieux et formes de résidence qui regroupent les Indiens et Métis, imposés par le régime colonial et missionnaire, ont été le berceau d'un type de chamanisme centré sur la guérison individuelle, adapté aux nouveaux contextes et au brassage des populations. Dans ces situations, le chamanisme a d'abord côtoyé la religion catholique officielle et les pratiques issues du catholicisme populaire, puis la biomédecine et les nouvelles religions évangéliques, au sein d'une économie de plus en plus mondialisée. [...] Ainsi, depuis plusieurs siècles, ces formes de chamanisme ont intégré des pratiques et des rituels empruntés, se métissant progressivement. Au fil du temps émerge ainsi sur plusieurs continents un *chamanisme d'interface* [...] caractérisé par une grande plasticité rituelle et par le maintien de contacts individuels avec une multiplicité d'entités d'origines culturelles diverses. » (2012 : 10).

Si la *pajelança* baniwa ne possède pas de dimension « métissée » très marquée, sa trajectoire est proche de celle retracée par les deux auteures. De plus, la « portée régionale » (*idem* : 12) que ces dernières associent au chamanisme d'interface, tout comme l'idée qu'il constitue une sorte de phénomène intermédiaire entre « les chamanismes vernaculaires, irriguant encore un espace social local malgré la concurrence des religions prosélytes » et les « multiples ramifications d'un chamanisme globalisé à usage transculturel » (*ibid.*) rendent compte de façon assez adéquate des manifestations actuelles de la *pajelança* baniwa.

Les indications de Losonczy et Mesturini Cappelletti suggèrent que la forme la plus représentative du « chamanisme d'interface » pourrait être le chamanisme d'ayahuasca⁷⁷⁴ qui s'est développé dans les centres urbains du Pérou avant l'essor du « tourisme mystique ». Dans cette perspective, l'apparition de centres chamaniques internationaux constituerait le point de bascule vers un chamanisme « itinérant » formé de « réseaux » (Mesturini Cappelletti, 2013) ou de « filières » (Amselle, *op. cit.*) déterritorialisés.

La revitalisation du rituel Kowai, la création de l'École de Pajelança, l'expérience de Mandu à l'hôpital de São Gabriel ou les cas, encore rares, de soins administrés par des *pajés* indigènes à une clientèle blanche, pourraient ainsi être qualifiés de « chamanisme d'interface », au sens

⁷⁷⁴ Le chamanisme d'ayahuasca tel qu'il est décrit par Gow est, rappelons-le, une forme de chamanisme centrée sur la cure qui aurait émergé chez les populations métisses résidant dans les centres urbains amazoniens depuis l'époque coloniale, ce qui correspond bien au profil du chamanisme d'interface esquissé par Losonczy et Mesturini, qui évoquent un chamanisme « centré sur la guérison individuelle » et né dans les « lieux et formes de résidence qui regroupent les Indiens et Métis, imposés par le régime colonial et missionnaire » (cf. *supra*).

où ces activités se déploient au-delà des communautés rurales et font intervenir de nombreux acteurs, indiens et non-indiens, sans pour autant s'affranchir de tout ancrage territorial.

L'idée que la *pajelança* baniwa demeure liée à l'environnement du Haut Rio Negro peut être appuyée par un dernier élément, que nous n'avons pas encore évoqué. En sus de l'usage des plantes médicinales, il est un autre aspect de la *pajelança* qui est approuvé par les évangéliques. Il concerne la gestion des ressources naturelles. Un extrait d'entretien présenté plus haut en donne un aperçu. Irineu y affirme qu'il y a des « bonnes choses » que les Baniwa n'auraient pas dû abandonner lorsqu'ils ont adopté l'évangélisme, comme les « produits » qui permettaient de « tuer beaucoup de poissons » à la pêche et « d'attirer les oiseaux, le gibier » à la chasse (cf. *supra*)⁷⁷⁵. Dans son discours, ces techniques sont implicitement associées au savoir des *pajés*. Un témoignage de Juvêncio permet d'observer ce lien de façon plus nette :

« Le *pajé* est aussi bon que le *benzedor* pour une cause juste, comme par exemple [pour traiter] une maladie. Pour se protéger, pour se soigner, pour se guérir d'une infirmité. [Ils sont bons] aussi pour la gestion du territoire, la gestion des lieux, par exemple le *pajé* communique avec ce système. Par exemple, il peut prévoir que cette année il y aura beaucoup de serpents. Il voit, il prévoit avant et alors il protège sa communauté, ses parents [il dit :] 'je vais [les] éloigner un peu par-là, vers l'est, le lever du soleil pour qu'il n'arrive rien à mon peuple'. »

Dans ce passage, le jeune leader de la Pamáali évoque le savoir-faire thérapeutique des *pajés* et des *benzedores*, mais aussi leurs compétences en matière de gestion environnementale. Selon lui, les spécialistes rituels seraient en effet capables de « gérer » les populations animales en anticipant leurs mouvements et en les éloignant des humains si nécessaire. Dans un entretien concédé à Milena Estorniolio à propos de la pisciculture (2012 : 378-379), Juvêncio déclare également que les *pajés* possèdent des connaissances qui permettent de réguler les quantités de poissons disponibles chaque année dans les zones de pêche.

Si cette fonction d'administration des ressources naturelles était effectivement revalorisée, cela renforcerait l'ancrage régional de la *pajelança* baniwa qui, à la manière du « savoir des chamans jaguars de Yuruparí » des indiens de Colombie, pourrait être associée à la préservation de la « santé des personnes et du territoire ».

Cette analyse comparative nous a permis de mieux cerner les spécificités de la *pajelança* baniwa dans le champ mouvant des chamanismes contemporains.

⁷⁷⁵ Le terme « produits » est vague mais dans le contexte amazonien, il peut faire référence à des offrandes de substances rituelles (tabac, coca) faites à une figure du maître du gibier ou au *timbó*, plante ichtyotoxique utilisée dans la pêche à la nivrée.

Bien que les formes actuelles de *pajelança* baniwa soient hétérogènes, elles font l'objet de discours qui augurent de leur recentrement sur les activités de cure, un phénomène courant dans les zones de « forts contacts » entre blancs et indiens et parmi les groupes évangélisés. Sous l'influence des *crentes*, qui ont cessé de diaboliser les pratiques chamaniques mais qui cherchent à les moraliser en les expurgeant de leur dimension menaçante, et sous celle de certains blancs « de l'extérieur » qui ont tendance à véhiculer une image idéalisée du chamanisme, les défenseurs de la *pajelança* mettront probablement l'accent, à l'avenir, sur les vertus thérapeutiques et « environnementales » de leur savoir-faire. Dans d'autres régions du monde, les chamanismes qui ont subi ce type de transformation ont connu un grand succès auprès d'une « clientèle » internationale en quête d'exotisme et d'alternatives à la médecine conventionnelle. En Sibérie et en Amazonie brésilienne, l'afflux de touristes issus de classes sociales aisées a donné lieu à une institutionnalisation des activités chamaniques, qui sont désormais exercées au sein de structures officielles, par des spécialistes « accrédités », qui appliquent des procédures rituelles standardisées et des grilles tarifaires précises.

Par comparaison, la *pajelança* baniwa n'apparaît pas institutionnalisée. Certaines pratiques rituelles, mises en œuvre dans des contextes d'interaction avec les blancs, présentent des signes de formalisation mais aucune de ces expériences n'a donné naissance à un mouvement ou à une organisation. Les détenteurs de connaissances chamaniques ne se concertent pas pour développer leurs activités, pas plus que les touristes ne se bousculent à São Gabriel pour se faire soigner ou initier par des spécialistes rituels baniwa. De ce point de vue, la *pajelança* baniwa ne saurait être assimilée aux formes de chamanisme internationalisées et « mobiles » qui se déploient depuis peu entre l'Amérique latine et l'Europe (Mesturini Cappelletti, 2013). Elle fait pourtant intervenir des acteurs non-indiens, en particulier des blancs « de l'extérieur », qui non seulement encouragent sa revitalisation, la promeuvent dans des médias ou la financent mais se soumettent aussi eux-mêmes à des traitements « chamaniques »⁷⁷⁶. De plus, elle outrepassa les frontières des communautés rurales baniwa en se développant dans les zones urbaine et périurbaine. En ce sens, elle peut être considérée comme un « chamanisme d'interface » à la forme encore incertaine mais ouvert au monde des blancs et sujet à des contraintes qui pourraient l'orienter vers le domaine thérapeutique.

⁷⁷⁶ Rappelons le cas d'Alejandro mais aussi le mien (j'ai adopté la position de patiente pour assister aux rites thérapeutiques de *benzedores*) et celui de l'anthropologue Paulo Maia Figueiredo, qui a participé à un rituel Jurupari baré au cours duquel l'apparence des flûtes sacrées lui a été dévoilé.

Chapitre 15. Repenser les conversions amérindiennes

Au cours des trois premiers chapitres de cette partie, nous avons tenté de situer et de caractériser les recompositions religieuses baniwa par rapport à d'autres phénomènes religieux – passés et contemporains, indiens et non-indiens – documentés par les sciences sociales des religions en puisant des outils conceptuels dans les corpus qui nous semblaient les plus à même d'éclairer les faits étudiés. Sans rappeler ici en détails les apports de l'analyse – nous y reviendrons dans la conclusion de cette partie – nous pouvons retenir que la dynamique prépondérante dans le champ religieux baniwa est celle d'une consolidation du mouvement évangélique qui, dans un contexte général de « reprise d'initiative » indigène face aux « pratiques tutélaires » des blancs, tend à s'institutionnaliser. Après s'être imposé comme la confession dominante au sein du groupe baniwa, l'évangélisme indigène gagne à présent en visibilité à l'échelle régionale grâce à l'articulation des Églises rurales, périurbaines et urbaines selon un modèle congrégationaliste, sans que le courant de revitalisation de la *pajelança* baniwa, plus dispersé, ne menace son intégrité.

Le moment est venu de confronter ces résultats aux apports des anthropologues qui se sont intéressés spécifiquement aux phénomènes de « conversion » des amérindiens au christianisme. Il ne s'agira pas ici de passer en revue toutes les contributions sur le sujet – dont beaucoup ont déjà été évoquées – mais plutôt de discuter un consensus qui s'est établi depuis quelques années sur la base de travaux de référence tels ceux de Viveiros de Castro et surtout, de Vilaça. Avant d'entreprendre cette réflexion critique, nous interrogerons au préalable la notion de conversion afin de clarifier sa signification dans le contexte des adhésions chrétiennes amérindiennes.

Conversion et individualisation

Les conversions au christianisme sont des phénomènes complexes susceptibles d'être abordés à partir d'approches tant anthropologiques que sociologiques, historiques, phénoménologiques, psychologiques, etc. Nous ne chercherons pas ici à débattre des multiples significations qui peuvent leur être attribuées⁷⁷⁷ mais plus simplement à souligner l'écart qui existe entre des conceptions courantes et chrétiennes – les deux se recoupant souvent – de la conversion et la façon dont des amérindiens, en particulier les Baniwa, appréhendent le fait de devenir chrétiens.

⁷⁷⁷ Pour des discussions récentes autour de la notion de conversion, voir Hervieu-Léger (1999) et Le Pape (2009).

Conversion chrétienne vs conversion amérindienne

Comme l'indique Pollock, qui s'est intéressé au rapport des Culina⁷⁷⁸ au christianisme, la conversion dans son sens le plus courant présuppose que les croyances et les pratiques religieuses forment un tout cohérent qui serait acquis en bloc par les convertis. Elle repose en outre sur l'idée que les appartenances religieuses seraient exclusives, notamment dans le cas des monothéismes (1993 : 170). L'anthropologue suggère que la conversion comme « expérience subjective ou phénoménologique » est une notion relativement récente tout en concédant qu'elle « a peut-être toujours caractérisé la vision protestante de la conversion » (*ibid.*). La conversion en tant qu'expérience personnelle d'une rencontre avec Dieu – dont le cas emblématique dans le christianisme est celui de Saint Paul, qui vit une illumination sur le chemin de Damas⁷⁷⁹ – est en effet valorisée dans le protestantisme, notamment chez les évangéliques. Philippe Gonzalez, qui a mené une étude sociologique du protestantisme évangélique dans des milieux francophones, affirme par exemple que l'expérience de la rencontre avec Dieu ou le Christ constitue un fait central pour les croyants :

« Le protestantisme évangélique se pense et se présente, en premier lieu, comme une spiritualité de la conversion. Que le croyant accompli soit passé par l'expérience de la *rencontre* avec Dieu ou le Christ (éventuellement par le baptême du Saint-Esprit, pour les formes pentecôtistes et charismatiques de l'évangélisme), est un fait central. Ce qui conduit certains évangéliques à avancer qu'ils ne vivent pas une religion, serait-ce un christianisme, mais une *relation* avec Jésus. Pas moyen de se dire – ou plutôt de *me* dire – 'chrétien' en dehors d'un tel retour sur soi. » (2009 : 83).

Se convertir, pour les évangéliques, impliquerait ainsi d'établir une relation privilégiée avec Dieu. Yannick Fer, qui a enquêté sur le pentecôtisme en Polynésie française, note que chez les croyants de cette région du monde, la conversion, qui est :

« comprise comme le changement significatif et durable des vies personnelles, n'existe pas sans l'instauration d'une communication constante et transparente avec Dieu, qui est tout autant un dialogue avec soi-même – entre la 'vieille nature' et la 'nouvelle créature' qui vit 'en Christ'. » (2005 : 477).

Il qualifie ainsi le pentecôtisme polynésien, qui est centré sur une « relation personnelle de l'individu à Dieu » relevant du « territoire de l'intime », « d'Évangile relationnel » (*idem* : 360, 477-478).

⁷⁷⁸ Peuple de langue arawã de l'ouest du Brésil et du Pérou (cf. *infra*).

⁷⁷⁹ L'épisode est relaté dans la Bible (Actes : 22).

Or pour les Baniwa et de nombreux autres peuples amérindiens d'Amazonie, l'adhésion au christianisme est souvent loin d'être comprise dans ces termes. Pour les Wari'⁷⁸⁰, par exemple, qui ont été évangélisés par des représentants de la Mission *Novas Tribos no Brasil* (MNTB), la conversion a d'abord été entendue comme le moyen d'atteindre un idéal de vie collective fondé sur la consanguinité (Vilaça, 1996a). Dans la perspective des membres de ce groupe, les consanguins sont les personnes qui partagent une même substance corporelle. Les germains, qui sont tous constitués des mêmes substances maternelles et paternelles en sont la meilleure incarnation, mais la consanguinité peut aussi s'établir par l'échange de fluides corporels (un mari et une femme deviennent consanguins du fait de leur proximité physique et des sécrétions qu'ils échangent lors de l'acte sexuel) et par le partage d'un même régime alimentaire au quotidien. Quant aux affins, ils incarnent une altérité dangereuse, dont l'hostilité peut se manifester à tout moment à travers le vol, les querelles liées aux infidélités conjugales et d'autres violences. Les Wari' cherchent donc traditionnellement à les « consanguiniser » par le biais de la commensalité et l'usage de vocatifs exprimant des liens de consanguinité. Des préceptes que les missionnaires de la MNTB se sont efforcés de leur inculquer, ils ont ainsi retenu en premier lieu ceux qui coïncidaient avec cette aspiration, c'est-à-dire les interdits ciblant le vol, l'adultère ou les conflits, ainsi que les exhortations à partager la nourriture et à se considérer comme des « frères » (*idem*). La relation avec le dieu chrétien telle que l'entendaient les missionnaires ne leur apparaissaient pas primordiale pour la simple raison qu'elle ne faisait pas sens dans leur conception du monde : d'une part l'acte de « croire » – qui implique paradoxalement le doute dans son acception occidentale (Pouillon, 1993 : 32-33) – ne correspondait pas au rapport qu'ils entretenaient avec les êtres peuplant leur univers et les « principes eschatologiques », qui était pour eux « du domaine de l'expérience et du savoir » ; et d'autre part, la figure divine chrétienne n'avait aucune équivalence dans leur « philosophie », qui était dépourvue de cosmogonie et axée, d'un point de vue cosmologique, sur la distinction entre les humains et les animaux plutôt qu'entre les humains et le divin (Vilaça, *op. cit.*).

Lorsqu'ils se sont « convertis », les Wari' ont donc adopté des règles de comportement avant de nouer un rapport avec Dieu, une attitude que les missionnaires jugeaient erronée, comme le montrent ces propos d'un membre de la MNTB recueillis par Vilaça :

« [...] les vols, les infidélités ont cessé. Sans connaître la nature du salut, en sachant seulement que la vie des personnes qui avaient accepté [la nouvelle religion] avait beaucoup changé, tout le monde est devenu *crente*, juste pour

⁷⁸⁰ Peuple de langue txapakura établi dans l'ouest de l'État du Rondônia, au Brésil.

imiter les *crentes*. C'est pour cela qu'il y a eu tant d'évasions⁷⁸¹ après, ils n'étaient pas convertis de l'esprit, mais seulement par persuasion mentale. [Être] *crente* pour eux c'était juste changer de vie, et [être] *crente*, c'est une relation intime avec Dieu, qu'ils n'avaient pas connue [...]. J'ai beau expliquer que c'est l'esprit du Christ qui apporte le salut, ils associent encore le salut à leur conduite. Quand on enseigne, on dirait qu'ils comprennent bien mais s'ils commencent à dire [ce qu'ils ont retenu], c'est toujours en rapport avec la conduite [...]. Ce n'est pas la conduite qui sauve, mais c'est la croyance dans le Christ qui change la conduite. » (Un missionnaire de la MNTB, *apud* Vilaça, 1996a).

Dans le cas des Wari', on observe ainsi un décalage important entre la conversion telle que l'envisagent les missionnaires, qui suppose d'établir une « relation intime » avec Dieu, et la conversion dans son sens wari', qui est associée à l'observance de règles de conduite s'accordant avec l'idéal de consanguinité du groupe.

Si les modalités d'appropriation de l'évangélisme des Wari' diffèrent de celles des Baniwa, comme nous le verrons plus loin, ce hiatus entre une religiosité fondée sur la croyance et un rapport au religieux reposant sur l'obéissance à des normes de comportement peut également être observé chez les indiens *crentes* du Haut Rio Negro.

De fait, tandis que les premiers missionnaires tentaient d'apporter « la Lumière de la Parole dans le cœur [des indiens] »⁷⁸² ou « d'ôter la racine du péché [de leur] cœur en acceptant Jésus Christ »⁷⁸³ et que les évangéliques non-indiens des Églises urbaines insistent aujourd'hui sur la nécessité « d'ouvrir son cœur à Jésus », les Baniwa et les Coripaco continuent à assimiler le fait de devenir *crente* au respect de normes de conduite (sobriété, rejet des fêtes mondaines, ardeur au travail, redistribution de la nourriture, etc.). Lors de son enquête de terrain, Xavier a rencontré dans l'Içana un pasteur nordestin qui s'inquiétait de « l'obsession » des Coripaco pour la « ritualisation excessive » des pratiques chrétiennes, une disposition qui selon lui les empêchait de « se développer davantage dans la parole de Dieu » (2013 : 272), c'est-à-dire de tisser une relation authentique avec le dieu chrétien. Cette crainte fait écho aux réserves exprimées par le pasteur Marcus à propos du caractère excessif des Conférences, qu'il compare à des « marathons ». Celui-ci considère en effet que la surcharge de travail que les *crentes* indiens s'imposent ne leur permet pas de se concentrer pleinement sur les activités religieuses (cf. chapitre 7).

⁷⁸¹ Le missionnaire fait référence aux « déconversions », qui allaient peut-être de pair avec le fait de quitter l'enceinte de la mission.

⁷⁸² L'expression est de Sophie Muller. Elle est tirée d'un passage de *Beyond Civilization* : « Ils [les indiens] avaient besoin de soleil dans leur maisons et avaient besoin de la Lumière de la Parole [*Word*] dans leurs cœurs. » (Muller, 1952, *apud* Wright, 1998 : 252).

⁷⁸³ Cette expression, rapportée à Xavier par un enquête coripaco, est d'un évangéliste originaire du Pernambouc qui a travaillé dans l'Içana, le pasteur Zenilson (Xavier, 2013 : 271).

Pour les Baniwa et les Coripaco, devenir *crente* signifie moins changer de l'intérieur que changer aux yeux des autres, en adoptant un comportement policé qui est censé garantir l'harmonie des rapports sociaux plutôt que le salut. Xavier a ainsi qualifié l'évangélisme coripaco de « religion sociale », par opposition au protestantisme « occidental », qui est généralement fondé sur la croyance individuelle (2008 : 106, 2013 : 388).

Diniz, qui longtemps travaillé auprès des Baniwa et des Coripaco en tant que conseillère pédagogique avant de réaliser une monographie sur l'École Pamáali, approuve l'expression et déclare que, comme Xavier, elle n'a :

« **jamais perçu** (ce qui ne signifie pas que ça n'existe pas) **de focalisation des cultes sur le salut individuel chez les Baniwa/Coripaco**. La prière pour le salut n'est pas pensée individuellement mais pour tout le groupe de parenté. Et de plus, l'un des principaux traits de la religiosité Baniwa est l'extrême contrôle social [destiné à garantir] l'observance des règles sociales de vie commune [*convivência*], exercé sur les personnes, en particulier sur les jeunes et les femmes »⁷⁸⁴ (2011 : 44).

La précaution prise par l'auteure dans sa parenthèse est bien de mise puisque certains Baniwa comme André ou le pasteur Silvério ont effectivement développé une conception plus individuelle du salut (Capredon, 2008 : 76, 111-112). Ces *crentes* préoccupés par leur destin *post-mortem* sont néanmoins très minoritaires. Dans leur grande majorité, les évangéliques baniwa et coripaco se soucient beaucoup plus des « déviances » sociales que de ce qu'il adviendra de leur âme après leur décès. Ils cherchent en priorité à préserver ou restaurer la convivialité⁷⁸⁵, qui est une valeur en soi, en contrôlant les écarts des jeunes, le comportement des femmes, l'assiduité aux cultes de leurs co-résidents, les actions des leaders, etc.

De ce point de vue, la religion se vit pour eux avant tout de manière collective, ce qui va à l'encontre de l'idée selon laquelle la conversion au christianisme, et en particulier au protestantisme, génère des processus d'individualisation.

Conversion au christianisme et individualisation

Comme le souligne Vilaça (2016 : 219), la relation entre le christianisme et l'émergence de la notion d'individu a été amplement abordée dans les travaux anthropologiques, en particulier par Mauss (2006 [1938]) et par Dumont (1983) dans leurs essais respectifs sur la notion de personne et sur l'individualisme. Pour Mauss, les débats chrétiens sur l'unité de l'Église et de la figure du divin, que les autorités ecclésiastiques ont tranchés « en se réfugiant dans le

⁷⁸⁴ C'est moi qui souligne le passage en gras.

⁷⁸⁵ J'emploie ici le terme au sens large de manière de « vivre ensemble » de façon harmonieuse et tranquille grâce à la commensalité, au respect des principes moraux, à l'entraide, etc. (cf. Overing & Passes, 2000).

mystère divin, mais aussi avec une fermeté et une clarté décisive » en décrétant l'unité de la Trinité et celle des deux natures du Christ, ont influencé la notion occidentale de personne, qui a elle aussi été conçue comme une substance indivisible (*op. cit.* : 358). Dumont considère pour sa part que l'enseignement du Christ puis celui de Paul ont contribué à l'émergence de la notion d'individu en faisant du chrétien un « individu-en-relation-à-Dieu » (*op. cit.* : 43). À l'époque des premiers chrétiens, cet « individu-en-relation-à-Dieu » est néanmoins pensé par opposition au monde, sur un plan qui « transcende le monde de l'homme et les institutions sociales » (*idem* : 45). Autrement dit, l'individu est encore « hors du monde », contrairement à l'individu « moderne », qui évolue dans le monde social. Dans la première partie de son essai, l'anthropologue indianiste se penche donc sur les conditions de l'apparition de « l'individu-dans-le-monde ». S'il identifie plusieurs facteurs à l'origine de ce phénomène, le calvinisme retient particulièrement son attention. En promouvant une vie pieuse intramondaine comme seule preuve du salut, ce mouvement religieux aurait en effet achevé « d'unifier » la perspective individualiste et « l'élément mondain », jusque-là pensé comme antagonique. Une fois l'individu « introduit » dans le monde, « la valeur individualiste » pouvait régner « sans restriction ni limitation » (*idem* : 73).

Dumont, on le sait, oppose les sociétés individualistes, dans lesquelles « l'Individu est la valeur suprême », aux sociétés « holistes », telle celle de l'Inde, dans lesquelles la valeur prédominante se trouve « dans la société comme un tout » (*idem* : 37). Dans cette perspective, l'adoption du christianisme – et en particulier du protestantisme – par les membres d'une société holiste serait susceptible de favoriser l'émergence de l'individualisme.

Avant de confronter ce postulat à des situations particulières, une précision terminologique s'impose. Comme le souligne Robbins (2004) à partir de l'étude de la conversion au christianisme des Urapmin, un peuple de Papouasie-Nouvelle-Guinée, la notion de « holisme » n'est pas appropriée à tous les contextes « non-individualistes ». Dans le cas des Urapmin et d'autres populations mélanésiennes, ce n'est pas la société comme un tout qui est valorisée mais les relations⁷⁸⁶. L'auteur propose ainsi d'opposer à la notion d'individualisme celle de « relationnisme » (*relationalism*) pour cette aire culturelle⁷⁸⁷. En ce qui concerne les

⁷⁸⁶ Un exemple éloquent de ce phénomène est l'existence, dans la langue urapmin, de plusieurs termes de parenté qui désignent des relations entre les personnes et non des statuts individuels ou des groupes en tant qu'unités sociales. Citons parmi ces termes *akmal*, qui désigne un groupe de couples mariés, *amdimal*, un groupe d'affins, *aptil*, un groupe de femmes et d'enfants, ou encore *alimal*, qui renvoie à un groupe d'hommes, de femmes et d'enfants (entendus comme maris et femmes et parents et enfants). Le terme *alimal* est particulièrement utilisé pour faire référence, au sein de l'Église, à la congrégation, qui est ainsi comprise comme un ensemble de relations (2004 : 300-303).

⁷⁸⁷ Bien que Robbins et Fer (cf. *supra*) mènent des études sur des aires géographiques proches – Mélanésie pour le premier, Polynésie pour le second – il ne faut pas confondre la notion de « relationnisme », qui renvoie chez

groupes amérindiens d'Amazonie, il me paraît également plus judicieux de recourir à ce terme. Les sociétés indigènes des basses terres de l'Amérique du sud sont en effet moins portées à se construire comme des entités closes sur elles-mêmes qu'à se constituer à travers des relations, qu'il s'agisse des interactions entre les membres du groupe ou de celles du groupe avec l'extérieur. Vilaça, qui constate que chez les Wari', « ce sont les actions qui produisent les parents et non l'inverse », résume cette particularité en affirmant que dans les sociétés euro-américaines, ce sont les termes qui précèdent la relation, tandis que dans « l'Amérique Indigène », les termes sont au contraire le produit des relations (2007 : 20).

Pour revenir maintenant à la corrélation entre le protestantisme et l'émergence de l'individualisme, nous pouvons signaler qu'elle a fréquemment été observée en Amérique latine. Susana Andrade note par exemple à propos du protestantisme en Équateur que :

« Le changement de religion a provoqué une profonde transformation dans les pratiques culturelles indigènes. La religion protestante, porteuse d'un message d'individualisme religieux et économique, constitue la base d'une mentalité particulière, selon Weber (1964), l'*ethos* de l'économie capitaliste. L'individualisme religieux a amené le converti à rejeter tout moyen traditionnel d'obtenir le salut – pratiques culturelles, fêtes, etc. –, en le poussant à se soucier uniquement de son salut personnel tout en exigeant une confiance exclusive en Dieu et non en les êtres humains. » (Andrade, 1990 : 75-76).

De la même façon, Caroline Magny déclare au sujet de populations rurales des Andes péruviennes que :

« Dans le protestantisme, seul compte l'individu et l'appui de la communauté n'est pas nécessaire à l'acquisition du salut ou de la dignité devant Dieu. Seuls les actes individuels sont pris en considération pour chacun des nouveaux frères. L'abandon de la consommation d'alcool et de coca est en ce sens révélateur de l'option individualiste prise par les protestants de Churcampa à travers la conversion. » (Magny, 2008 : §12).

Ce phénomène de désolidarisation des convertis des activités collectives était déjà relevé en Amérique centrale dans les années 1970 par Eric Wolf. D'après ce spécialiste de l'anthropologie économique qui s'intéressait aux sociétés paysannes :

« [D]e vastes communautés de paysans peuvent renoncer à leurs traditions cérémonielles comme ce fut le cas parmi de nombreux groupes d'Indiens d'Amérique centrale qui abandonnèrent leurs rites populaires catholiques – qu'accompagnaient de nombreuses dépenses destinées aux organisations et festivités religieuses – pour se tourner vers un protestantisme austère qui ne réclame pas de tels sacrifices. » (Wolf, 1974 : 281).

Robbins à la primauté accordée par un groupe aux relations sociales, à celle « d'Évangile relationnel », qui fait référence chez Fer à l'importance de la relation à Dieu dans le pentecôtisme polynésien.

Or chez les Baniwa, de telles dynamiques ne se sont pas produites. Non seulement les *crentes* continuent à s'appuyer sur la communauté (et réciproquement) dans leurs activités quotidiennes, notamment lors des travaux collectifs (*ajuri*), mais ils n'ont pas cessé d'organiser de grands rassemblements festifs. L'abandon de la consommation d'alcool et de psychotropes ne les empêche pas de réaliser de grandes cérémonies au cours desquelles ils offrent à leurs invités une nourriture abondante et des substituts variés aux boissons alcoolisées (Capredon, 2016). Ces cérémonies exigent de la part des hôtes des dépenses considérables, tant en termes de travail que d'argent, et favorisent une redistribution de la production alimentaire entre tous. Il n'est d'ailleurs pas anodin que les cultes évangéliques puissent, comme ce fut le cas lors de la Conférence d'Areal, se dérouler dans les centres communautaires : le religieux, qui n'est pas dissocié des autres domaines de la vie sociale, se vit collectivement et non individuellement.

Dans le cas des Wari', Vilaça observe aussi un rejet de l'individualisme véhiculé par le christianisme, quoique celui-ci se situe davantage sur un plan « philosophique » ou « idéologique » (2007, 2008, 2016). L'auteure remarque que ses enquêtés décrivent le ciel comme un monde peuplé d'individus jeunes et beaux qui vivent dans des maisons séparées, portent des vêtements neufs et des chaussures et passent leur temps à écrire la parole de Dieu. Ces « individus célestes » (2007) s'adressent les uns aux autres par des termes de consanguinité comme si tous étaient devenus parents – ce qui reflète l'idéal de consanguinité wari' – mais ils n'accomplissent aucun des actes qui caractérisent normalement les rapports de parenté : ils ne prennent pas soin les uns des autres, ne dorment pas ensemble, n'échangent pas de nourriture, ne discutent pas entre eux, etc. En d'autres termes, ils se comportent comme des êtres qui existent indépendamment des relations sociales, comme des individus. L'auteure interprète ce phénomène comme une façon, pour les Wari', de reléguer les valeurs individualistes, incompatibles avec le mode de vie relationniste, à une sphère éloignée des affaires humaines :

« Tout se passe comme si les Wari' avaient si bien compris que cela [l'individualisme] est un aspect central du christianisme (voir Robbins, 2004 : 293), et incompatible avec leur monde relationnel, qu'ils avaient choisi d'isoler les individus dans le ciel, un endroit qui ne les intéresse pas beaucoup (voir Vilaça, 2007b). » (2008 : 192).

En « exilant » les individus au ciel, les Wari' s'épargneraient ainsi les conflits liés à l'introduction de l'individualisme dans leur société.

Chez d'autres peuples, les contradictions qui surgissent de la confrontation entre les valeurs « relationniste » et « individualiste » ne se résolvent pas si aisément. Retournons un instant dans le Pacifique pour examiner comment ces discordances se manifestent chez les Urapmin étudiés par Robbins. Au sein de ce groupe, qui accorde traditionnellement une importance fondamentale à la production et à l'élargissement des relations sociales (2004 : 291-292), l'individualisme chrétien le dispute sans cesse au relationnisme. La notion de salut individuel, que les Urapmin se sont appropriée à travers des récits, des métaphores ou encore la pratique de la confession privée, entre par exemple en conflit avec les normes de partage et de solidarité du groupe (*idem* : 294-299). Selon Robbins, ce type d'antagonisme disparaît ponctuellement lors d'épisodes millénaristes qui permettent de concilier la quête du salut et le respect des valeurs relationnelles. Ces mouvements religieux, qui naissent de la crainte du retour imminent de Jésus, se caractérisent par une intensification des activités cultuelles. Durant une ou deux semaines, les villageois délaissent leurs plantations pour se préparer collectivement à la venue du Christ en célébrant des cultes deux fois par jour et en se livrant à des « danses de l'Esprit » (« *Spirit disko* »), au cours desquelles certaines personnes sont investies par le Saint Esprit. Lorsqu'aucun phénomène de possession ne se produit, les Urapmin considèrent que l'Esprit ne s'est pas manifesté à cause des péchés de la communauté. Inversement, une séance réussie atteste à leurs yeux de la moralité de l'ensemble de la congrégation, qui est alors jugée « spirituellement saine » (*id.* : 305). À travers ces pratiques qui visent une rédemption de tous les villageois, les Urapmin élaborent une conception collective du salut. Quand l'investissement des fidèles dans les cultes et les *Spirit disko* commence à menacer le maintien des activités de subsistance, les pasteurs enjoignent leurs ouailles à retourner travailler pour ne pas risquer une pénurie alimentaire qui favoriserait le péché de vol (*id.* : 307). L'existence des Urapmin est ainsi rythmée par une oscillation entre un quotidien imprégné de façon croissante par les valeurs individualistes et des épisodes millénaristes qui permettent de restaurer provisoirement le relationnisme « traditionnel ».

Chez les Baniwa, il existe aussi une tension entre individualisme et relationnisme mais celle-ci ne résulte pas, à mon sens, de la diffusion du christianisme au sein du groupe. Bien que Sophie Muller et les évangélistes qui lui ont succédé dans l'Içana aient promu une conception individuelle du salut, cette idée n'a pas acquis valeur de norme chez les Baniwa. Les convertis se sont concentrés sur les enseignements des missionnaires qui avaient trait à l'organisation

des relations sociales et au contrôle moral, au point que l'évangélisme incarne précisément, aujourd'hui, l'antithèse du mode de vie individualiste. L'anecdote du « diacre éméché » rapportée par Xavier et Diniz peut illustrer ce phénomène. L'histoire, d'abord relatée par Xavier en tant que témoin (2008 : 107) a été reprise par Diniz, qui indique qu'elle met en scène une situation courante, dont elle a maintes fois entendu le récit (2011 : 44). Voici, en substance, son contenu :

Un diacre se rend en ville et en profite pour s'enivrer parce qu'il est loin de ses parents. Sale et titubant (la scène est mimée par le locuteur), il rencontre un parent (ou un blanc de la région qu'il connaît, selon les versions) qui lui demande : « Pourquoi es-tu en train de boire si tu es *crente* ? » Et le diacre répond : « Parce que je suis en vacances d'être *crente*. ».

Selon Diniz, à chaque fois que l'anecdote est racontée, les auditeurs s'esclaffent et certifient que « c'est vraiment comme ça ! » (*ibid.*). Ce récit révèle que l'évangélisme est étroitement associé, pour les Baniwa et les Coripaco, à la vie communautaire et au contrôle social exercé par l'entourage familial. Dans l'espace urbain, cette emprise se relâche et le *crente* « suspend » parfois momentanément son appartenance religieuse pour vivre son existence comme il l'entend.

L'individualisation des pratiques sociales et religieuses qui émerge « timidement » aujourd'hui chez les Coripaco (Xavier, 2013 : 394) comme chez les Baniwa n'est donc pas liée, me semble-t-il, à l'enracinement de l'évangélisme dans ces groupes mais plutôt à l'urbanisation et à d'autres facteurs qui réduisent l'influence des autorités « traditionnelles » (*capitães, anciãos* et aînés en général) sur les jeunes générations.

La conversion à l'évangélisme telle que les Baniwa l'ont expérimentée est ainsi éloignée des formes les plus courantes de conversion au protestantisme, car elle n'a pas impliqué la création d'un rapport personnel à Dieu ni n'a favorisé l'émergence de l'individualisme.

Ce point éclairci, nous pouvons à présent amorcer la discussion des travaux anthropologiques sur les conversions amérindiennes dans les basses terres de l'Amérique du sud.

Les conversions amérindiennes éphémères

Comme nous l'avons mentionné dans l'introduction, la conversion des amérindiens au christianisme a longtemps été traitée dans la littérature anthropologique sous l'angle de l'acculturation ou de l'imposition d'une idéologie extérieure. Ce n'est qu'à partir des années 1990 que plusieurs auteurs ont pris le contrepied de cette approche en s'intéressant à la façon dont les indiens s'approprièrent et reformulèrent le christianisme dans leurs propres termes.

Inconstance, résistance, alternance

Viveiros de Castro, qui a publié en 1992 un essai sur l'évangélisation des anciens Tupinambá par les jésuites peut être considéré comme l'un des précurseurs de ce courant. Bien que son travail explore un épisode historique, il a représenté une source d'inspiration pour des auteurs qui étudiaient des phénomènes de conversion plus récents.

Le point de départ de sa réflexion réside dans un constat, celui de la récurrence du thème de « l'inconstance » dans les discours des missionnaires européens sur les indiens. Selon les colonisateurs, les Tupinambá, qui peuplent le littoral brésilien, sont prompts à embrasser la foi chrétienne mais s'en détournent tout aussi rapidement. À la première opportunité, ils « oublient » les enseignements chrétiens pour retourner à leurs « mauvaises coutumes », une expression qui renvoie à l'époque aux pratiques anthropophages, à la guerre de vengeance, aux fêtes de boisson, à la polygynie, à la nudité, ou encore à l'absence d'autorité centralisée et d'implantation territoriale stable (1992 : 23). Cette indifférence soudaine des indiens à l'égard du christianisme, qui fait souvent suite à une adhésion enthousiaste, exaspère les missionnaires, qui y voient la manifestation d'une inconstance propre aux « sauvages ». Le thème de « l'inconstance de l'âme sauvage » – qui donne son titre à l'essai⁷⁸⁸ – est ainsi décliné à l'envi dans les chroniques coloniales. D'après Viveiros de Castro, il s'est ensuite cristallisé en stéréotype dans l'imaginaire national et a longtemps imprégné l'idéologie des agents de l'État chargés de l'administration des populations indigènes (*id.* : 23-25).

En se penchant sur ce sujet, l'anthropologue brésilien ne cherche pas à réfuter l'idée que les indiens aient fait preuve « d'inconstance » dans leur adhésion au christianisme. L'attitude que les Européens désignaient par ce terme correspond selon lui à « quelque chose de bien réel ». Il se propose plutôt d'élucider ce comportement à partir de la perspective indigène (*id.* : 24, 26). En s'appuyant sur la recherche d'Hélène Clastres consacrée au prophétisme tupi-guarani (1975) et sur l'analyse de sources coloniales, il montre que l'intérêt des Tupinambá pour le christianisme s'explique avant tout par leur disposition à valoriser ce qui vient de l'extérieur. Or cette disposition – à laquelle nous avons fait référence dans la partie précédente en évoquant le motif de l'altérité constituante – se manifestait également par la vengeance guerrière et l'exocannibalisme. Comme le fait apparaître Viveiros de Castro, la société tupinambá était organisée tout entière autour des pratiques vindicatoires. Se venger en tuant

⁷⁸⁸ Le titre complet est « Le marbre et le myrte : de l'inconstance de l'âme sauvage ». Sa première partie fait référence à la métaphore du jésuite Antônio Vieira, qui comparait au XVII^{ème} siècle les nations chrétiennes européennes aux statues de marbre qui, une fois sculptées, sont « constantes » et ne changent plus de figure, et les « nations » indigènes brésiliennes aux « statues » de myrte, qui sont plus faciles à façonner mais qui requièrent un entretien assidu sous peine de perdre rapidement leur forme et de revenir à l'état sauvage (Viveiros de Castro, *idem* : 21-22).

des adversaires, qui étaient consommés rituellement lors de festins anthropophages, était une grande source de prestige pour les hommes. Les garçons n'obtenaient leur premier nom d'adulte et ne pouvaient épouser une femme ni avoir des enfants que s'ils avaient capturé et exécuté des prisonniers. La reproduction sociale du groupe dépendait ainsi étroitement de la capture et de la mise à mort de guerriers ennemis, qui constituaient elles-mêmes le moteur de la guerre. La mort aux mains des membres du camp adverse ne représentait pas un déshonneur mais au contraire une fin enviable car elle serait vengée par les proches du défunt. En somme, la vengeance était, comme l'indique Viveiros de Castro, la « cause finale de la société ; d'une société qui n'existait que par et pour les ennemis » (*id.* : 49). Par conséquent, les Tupinambá ne pouvaient se résoudre à renoncer à leurs raids guerriers et aux pratiques corrélées (détention plus ou moins longue des captifs, qui étaient parfois intégrés à la vie sociale du groupe avant d'être exécutés, meurtres ritualisés, consommation collective de la chair de l'ennemi au cours de fêtes de boisson, etc.), au désespoir des missionnaires, qui considéraient qu'ils délaissaient le christianisme au profit de leurs « mauvaises coutumes ».

Ce n'est qu'en menant un combat implacable contre les indiens que les envahisseurs sont finalement parvenus à « domestiquer [leur] guerre » et à mettre un terme aux pratiques vindicatoires et anthropophages (*id.* : 51). L'anthropologue brésilien note cependant que le thème de l'anthropophagie subsiste dans les mythes de peuples indigènes contemporains, comme chez les Araweté, un groupe de langue tupi dont la cosmologie est peuplée de divinités cannibales (*id.* : 62).

Dans cet essai, Viveiros de Castro met ainsi l'accent sur l'incompatibilité de la « philosophie » indigène avec un engagement chrétien durable. Ouverts à l'altérité, qui était pensée comme nécessaire à la perpétuation du groupe, les Tupinambá acceptaient volontiers d'adopter de nouveaux usages. Ils ne pouvaient en revanche se conformer très longtemps au discours chrétien car celui-ci, « totalisant et exclusiviste » (*id.* : 24), condamnait la guerre de vengeance, une autre forme de « capture de l'altérité » (*id.* : 32) jugée indispensable à la reproduction sociale.

À la même période, Pollock publie dans un ouvrage collectif dédié à la conversion au christianisme une étude ethnographique sur la réaction des Culina – un groupe de langue arawã de l'ouest brésilien et du Pérou – aux entreprises missionnaires du CIMI et du SIL (1993). Dans son introduction, cet anthropologue américain affirme que contrairement à de nombreuses sociétés indigènes d'Amérique centrale et des Andes qui, suite à la conquête espagnole, ont adopté de nouvelles formes religieuses, « les cultures indigènes d'Amazonie

[...] ont, dans des proportions remarquables, résisté à la conversion au christianisme. » (1993 : 165). Il cite à l'appui plusieurs entreprises d'évangélisation qui se sont soldées par des échecs, telle celle des missionnaires baptistes qui ne sont jamais parvenus à convertir un seul indien Kraho⁷⁸⁹ car les membres de ce groupe ont toujours refusé d'abandonner leurs rituels, l'alcool, le tabac et d'autres aspects de leur mode de vie traditionnellement valorisés (*idem* : 174). Selon lui, les conversions ont été rares en Amazonie car les indiens ont fréquemment associé le christianisme aux maux provoqués par les blancs en général, tels que les épidémies, le travail forcé, la répression des coutumes indigènes, etc. (*id.* : 191). Dans son analyse du cas des Culina, il montre ensuite que le CIMI, une organisation catholique, et le SIL, une institution protestante, ont rencontré un succès inégal au sein de ce groupe. Les missionnaires du CIMI, qui ont tenté d'implanter une coopérative de collecte de caoutchouc dans un village et d'insuffler aux Culina le sens d'une identité indienne nationale et chrétienne⁷⁹⁰ ont achoppé sur le système de redistribution traditionnel et sur les réticences des membres du groupe local à participer aux rencontres pan-ethniques (*id.* : 186). Ceux du SIL, qui ont traduit la Bible en langue native, créé une école et introduit des marchandises sans interférer dans leur répartition sont parvenus à réunir davantage d'adeptes. Les changements qu'ils ont provoqués dans la localité où ils s'étaient installés n'ont toutefois pas perduré après leur départ, un phénomène que Pollock impute au faible nombre de convertis (*id.* : 190).

À l'instar de Viveiros de Castro, l'anthropologue américain souligne ainsi l'inefficacité du prosélytisme des missionnaires chrétiens, qui ne parviennent pas à provoquer de conversions à grande échelle en Amazonie.

Depuis la seconde moitié des années 1990, les études de Vilaça sur les Wari' ont considérablement enrichi la littérature anthropologique relative aux conversions amérindiennes. L'auteure, qui admet que l'intérêt pour le christianisme ne lui est pas venu immédiatement (2008 : 174), s'est surtout focalisée, dans un premier temps, sur d'autres thèmes comme le rapport à l'altérité, le cannibalisme funéraire ou le chamanisme (1996b, 1998, 2000). Élève de Viveiros de Castro, elle a exploré ces différents aspects de la vie sociale des Wari' à la lumière du principal concept forgé par l'anthropologue brésilien, le perspectivisme⁷⁹¹. Lorsqu'elle a entrepris d'approfondir la question du christianisme, elle a

⁷⁸⁹ Groupe indigène du Brésil central.

⁷⁹⁰ En accord avec les principes de la Théologie de la libération, les missionnaires du CIMI promouvaient l'inculturation et cherchaient à faire naître chez les Culina le sentiment d'une identité panindienne (Pollock, *idem* : 180).

⁷⁹¹ La notion de perspectivisme a été élaborée par Viveiros de Castro (1996) et Lima (1996).

continué à s'inspirer de ce modèle théorique tout en intégrant à son approche des apports de l'anthropologie mélanésienne, notamment ceux de Robbins.

Dans un article de 2008, elle propose d'envisager la conversion des Wari' comme une tentative de « capture d'une perspective externe » s'inscrivant dans la continuité des efforts de ce groupe pour se reproduire « au moyen d'altérations radicales successives, qui impliquent une transformation en l'autre et l'acquisition de sa perspective (2008 : 177). Le perspectivisme, rappelons-le, renvoie à un système de représentations dans lequel chaque être, humain ou non-humain, est doué d'une subjectivité et d'un point de vue sur le monde qui l'entoure – une « perspective » – dont le siège se trouve dans le corps⁷⁹². Selon cette logique, les êtres qui ont le même type de corps – constitué par les mêmes substances, paré des mêmes attributs, sujets aux mêmes affects – partagent une perspective commune, et les altérations physiologiques engagent un changement de point de vue. C'est ainsi que le cannibalisme et surtout, le chamanisme, qui impliquent des métamorphoses corporelles, sont envisagées par Vilaça comme des activités qui donnent lieu à des changements de perspective. Dans le cas du cannibalisme funéraire, l'ingestion des défunts serait une façon, pour les Wari', de reléguer les morts à la condition de proie et d'adopter une position de prédateur permettant aux vivants de réaffirmer leur condition d'humains (1998). Dans celui du chamanisme, il s'agit en général pour le chaman d'adopter un point de vue animal. La transformation d'humains en animaux et vice-versa est un motif récurrent des mythes amérindiens et dans de nombreux groupes, les chamans sont réputés pouvoir opérer eux-mêmes ce type de mutation. Chez les Wari', les chamans possèdent un double animal, dont ils incorporent en certaines occasions le point de vue, ce qui peut les amener à ne plus reconnaître leurs parents et à devenir des ennemis (Vilaça, 2000 : 63).

Pour l'anthropologue brésilienne, la conversion des Wari' au christianisme, qui impliquait l'échange de nourriture et de termes de consanguinité avec les évangélistes blancs, relève également de ce type de transformation. Selon elle, « en se consubstantialisant avec les missionnaires, et à travers eux avec Dieu (qui se fait père), les Wari' vivent une métamorphose corporelle, et font l'expérience d'un monde complètement nouveau [...]. » (2008 : 196).

⁷⁹² Comme l'indique Viveiros de Castro et comme le rappellent les auteurs qui s'appuient sur son travail, le perspectivisme ne correspond pas au relativisme occidental (Viveiros de Castro, 1996 : 128, Descola, 2005 : 197, Vilaça, 2008 : 177). Ce dernier suppose l'existence de différentes représentations subjectives sur une réalité matérielle ou une « nature extérieure » unique. Or dans le perspectivisme, chaque point de vue produit en quelque sorte son propre univers. N'étant pas reliée à l'esprit mais au corps, la « perspective » n'est pas une représentation. Viveiros de Castro évoque ainsi un « multinaturalisme » (une culture, plusieurs natures) amérindien opposé au multiculturalisme occidental (plusieurs cultures, une nature) (1996 : 128, 2009).

L'auteure note toutefois que l'altération vécue à travers l'adoption du christianisme n'est pas toujours perçue comme satisfaisante, pour deux raisons au moins : d'une part, la figure du diable tend à supplanter celle des animaux hostiles de l'ancienne cosmologie (qui sont en quelque sorte « sous contrôle » dans l'univers chrétien puisque placés par Dieu sous la domination des humains) en incarnant une nouvelle forme de prédation ; et d'autre part, la persistance des conflits entre affins dément la possibilité d'atteindre un état de consanguinité généralisée, ce qui conduit certaines personnes à « laisser tomber Dieu » (2008 : 197). Ici encore, l'adhésion des indiens au christianisme apparaît donc fragile.

Dans son dernier ouvrage, *Praying and Preying. Christianity in Indigenous Amazonia*⁷⁹³ (2016), qui synthétise plusieurs travaux antérieurs tout en présentant des contributions inédites, Vilaça poursuit sa réflexion en mettant l'accent sur le caractère instable de la conversion des Wari'. Comme elle le précise, les membres de ce groupe n'ont pas adhéré à la nouvelle religion de façon suivie : sous l'influence de missionnaires de la MNTB, ils se sont convertis en masse à la fin des années 1960 avant de se « déconvertir », là aussi collectivement, dans les années 1980. Lorsque l'anthropologue est arrivée pour la première fois sur le terrain en 1986, peu d'entre eux se disaient *crentes* et en 1993, seules 6 personnes sur 400⁷⁹⁴ demeuraient évangéliques (1996a). Au cours des années 1990, plusieurs brèves « flambées » (*surtos*) de conversions – toujours collectives – liées à la peur de catastrophes (l'année 1994 a notamment été marquée par un séisme) ont eu lieu. Enfin, un revivalisme s'est produit au début des années 2000 suite aux attentats étatsuniens du 11 septembre, qui ont fait craindre aux Wari' une fin du monde imminente (2008, 2016)⁷⁹⁵. Les Wari' se sont donc convertis, déconvertis puis reconvertis plusieurs fois au protestantisme⁷⁹⁶.

Pour Vilaça, ces affiliations intermittentes trouvent leurs racines dans la logique perspectiviste wari', qui suppose que les transformations sont réversibles. Il est par exemple admis traditionnellement que le chaman, qui contrôle ses métamorphoses, peut alterner entre le point de vue animal et le point de vue humain ou encore qu'un individu malade, qui bascule dans le monde animal, peut être ramené à sa position d'humain grâce à l'action d'un chaman (2000 : 63). Selon l'anthropologue brésilienne, « l'alternance ou 'l'inconstance' [...] est une part

⁷⁹³ « Prier et capturer/chasser (de *prey*, la proie). Christianisme en Amazonie indigène ».

⁷⁹⁴ Ce chiffre correspond au nombre d'habitants de la localité où Vilaça a enquêté et non au nombre total de la population Wari'.

⁷⁹⁵ Les Wari' ont assisté aux attentats du World Trade Center et aux guerres qui ont suivi à la télévision communautaire (Vilaça, 2008 : 175).

⁷⁹⁶ Ils ont par ailleurs entretenu des liens avec des missionnaires catholiques du CIMI mais comme chez les Culina, ces derniers ont échoué à provoquer des conversions (Vilaça, 2002).

constitutive de ce système en ‘déséquilibre’ »⁷⁹⁷ et les conversions au christianisme des Wari doivent être interprétées à l’aune de ce mode de pensée :

« S’il y a quelque chose qui caractérise [les Wari’], » – affirme-t-elle dans la conclusion de son dernier ouvrage – « c’est la capacité à alterner, et les mouvements successifs de conversion et de déconversion dans le passé fournissent indéniablement un exemple clair de cela. » (2016 : 242).

« Inconstance », « résistance » et « alternance » sont ainsi les maîtres mots de plusieurs études de référence sur les conversions amérindiennes au christianisme.

La « radicale instabilité » des christianismes indigènes amazoniens

Bien entendu, la littérature anthropologique sur les rapports des amérindiens au christianisme ne se limite pas aux travaux de ces trois auteurs. Parallèlement aux publications de Vilaça, plusieurs études sur le sujet ont vu le jour depuis la fin des années 1990⁷⁹⁸. S’il est impossible de résumer les apports de toutes ces contributions, qui portent sur des phénomènes de conversion variés, tant en Amazonie que dans d’autres régions du continent américain, il me semble qu’une observation faite par Gow en 2006 offre un aperçu de la tendance interprétative qui se dégage dans ce corpus récent.

Dans un article intitulé « *Forgetting Conversion* » (« Oublier la conversion ») publié dans l’ouvrage collectif *The Anthropology of Christianity* (Cannell, 2006), Gow se penche sur la façon dont les Piro sont devenus chrétiens avant « d’oublier », quelques décennies plus tard, leur engagement religieux. Peuple de l’Amazonie péruvienne, les Piro se sont convertis au protestantisme à la fin des années 1940 lorsque des missionnaires du SIL se sont installés parmi eux. Comme chez les Culina et d’autres populations, ces missionnaires ont traduit la Bible en langue native et mené des campagnes d’alphabétisation. Leurs activités ont connu un certain succès mais à mesure que les Piro sont entrés en contact avec d’autres catégories de blancs, notamment avec des représentants du gouvernement, elles ont réuni de moins en moins d’adeptes. Dans les années 1980, quelques revivalismes sporadiques se sont produits mais de manière générale, peu de personnes étaient encore intéressées par les pratiques évangéliques (2006 : 233). Certaines se montraient même hostiles aux missionnaires qui

⁷⁹⁷ Le terme « inconstance » est emprunté à Viveiros de Castro (cf. *supra*), celui de « déséquilibre » à Lévi-Strauss, qui évoque une conception du monde propre aux populations indigènes des basses terres de l’Amérique du sud fondée sur un « dualisme en perpétuel déséquilibre » (1991 : 314).

⁷⁹⁸ Citons notamment les trois ouvrages collectifs *Transformando os Deuses* (Wright, 1999 & 2004), *Deus na aldeia* (Montero, 2006) et *Native Christians* (Wright & Vilaça, 2009) ainsi que la monographie de Capiberibe sur le rapport au christianisme des Palikur (2007).

tentaient de prohiber la consommation de bière de manioc, un usage qui avait été remis au goût du jour lors de fêtes collectives (*idem* : 234).

Gow propose une interprétation de ce phénomène proche des thèses développées par Viveiros de Castro et Vilaça. En effet, selon lui, les Piro

« se sont convertis au christianisme évangélique en premier lieu parce qu'ils voulaient les missionnaires du SIL en tant que nouvelle catégorie de blancs, et ils voulaient être chrétiens évangéliques parce que les missionnaires du SIL le voulaient. » (*id.* : 237).

Lorsqu'ils ont commencé à nouer des relations avec des agents gouvernementaux, leur « désir avide d'être chrétiens évangéliques » aurait cédé la place à l'indifférence (*id.* : 233-235). Il semble ainsi qu'ils valorisaient avant tout l'altérité de missionnaires blancs et non le message dont ils étaient porteurs.

Dans la conclusion de son article, Gow établit un rapprochement entre l'attitude des Piro et « l'inconstance » des Tupinambá étudiés par Viveiros de Castro puis condense en quelques lignes les apports de la littérature contemporaine sur les christianismes indigènes amazoniens (qu'il mobilise à l'appui de son propos) :

« Parce que les peuples indigènes amazoniens envisagent le message spirituel du christianisme comme une nouvelle forme de chamanisme [*shamanry*]⁷⁹⁹, ce message spécifique est soumis à toute l'instabilité radicale du pouvoir chamanique en général, qui s'exprime à travers les particularités de chamans particuliers, leurs expériences personnelles uniques, idiosyncrasies et formes de savoir. Une littérature ethnographique croissante aborde précisément **la radicale instabilité des christianismes indigènes amazoniens** : voir Pollock 1993 sur les Kraho et les Kulina, Vilaça 1997 sur les Wari', Journet 1995 sur les Curripaco et Wright 1998 sur les Baniwa. Tous peignent le portrait similaire de peuples indigènes amazoniens répondant aux missionnaires avec le même mélange bizarre d'enthousiasme fervent et de totale indifférence. »⁸⁰⁰ (Gow, 2006 : 236).

Selon Gow, les christianismes amérindiens se caractérisent ainsi par une « instabilité radicale », qui trouve elle-même sa source dans « l'instabilité radicale » du pouvoir chamanique.

⁷⁹⁹ Gow utilise le terme *shamanry* plutôt que *shamanism* pour distinguer les actions effectuées par les chamans des systèmes cosmologiques dans lesquelles elles s'insèrent (2006 : 238, note de bas de page n°1).

⁸⁰⁰ C'est moi qui souligne le passage en gras. La version originale de l'extrait, en anglais, est la suivante : « *Because indigenous Amazonian peoples take the spiritual message of Christianity to be a new form of shamanry, that specific message is subjected to all the radical instability of shamanic knowledge in general, instantiated as it is in the particularities of particular shamans, their unique personal experiences, idiosyncrasies, and forms of knowledge. A growing ethnographic literature deals with precisely the radical instability of indigenous Amazonian Christianities: see Pollock 1993 on the Kraho and Kulina, Vilaça 1997 on the Wari', Journet 1995 on the Curripaco, and Wright 1998 on the Baniwa. All paint a similar portrait of indigenous Amazonian people responding to missionaries with the same bizarre mix of fervent enthusiasm and total indifference.* ».

Si les christianismes indigènes ne sont pas toujours aussi explicitement présentés comme des formations religieuses précaires, nous pouvons noter que les références fréquentes à des mouvements messianiques ou à des revivalismes renforcent cette image. Vilaça, nous l'avons vu, évoque des « flambées » de conversion (cf. *supra*) tandis que Gow parle de « réveils (*revivals*) sporadiques d'enthousiasme » (2006 : 233). Dans son ethnographie des Ticuna, Goulard mentionne également des mouvements de « restauration » ou de « revitalisation » de la foi évangélique, qu'il analyse dans le cadre plus vaste du prophétisme ticuna (2009 : 426-427). Artionka Capiberibe, enfin, fait état chez les Palikur⁸⁰¹, d'une alternance entre des épisodes de « grande effervescence religieuse », au cours desquels tous les *crentes* se montrent « fermes dans la foi », et des moments de « participation quasiment nulle, durant lesquels la majorité des fidèles sont éloignés de l'Église ou 'déviés' » (2009 : 249).

D'autres cas similaires pourraient être mentionnés mais il est inutile d'accumuler plus d'exemples. Nous pouvons affirmer sans mal que les conversions chrétiennes des peuples indigènes d'Amazonie sont avant tout présentées, dans la littérature anthropologique, comme des adhésions éphémères, instables, parfois répétées mais jamais soutenues sur la durée. Or force est de constater que l'engagement évangélique des Baniwa contraste vivement avec cette image des christianismes indigènes amazoniens.

De la constance des *crentes* baniwa

Comme nous l'avons vu dans le chapitre 3, l'appropriation de l'évangélisme par les Baniwa ne s'est pas fait sans heurts. Il a donné lieu à des conflits ainsi qu'à des réactions de rejet, notamment dans le Haut Aiari (Wright, 1999 : 203). Parmi les premiers *crentes*, certains n'ont pas persisté dans leur engagement et se sont « déconvertis » (*ibid.*).

La nouvelle foi, importée par une missionnaire qui n'a œuvré dans l'Içana que pendant un court laps de temps, entre 1948 et 1953, a néanmoins fait un nombre croissant d'adeptes. Ceux-ci ont ensuite diffusé la « parole de Dieu » de village en village, en compagnie de Sophie Muller ou par eux-mêmes. À mesure que le message évangélique gagnait en popularité, des leaders religieux, souvent distincts des anciennes autorités, ont été nommés et des temples bâtis. Des groupements de localités voisines ont mis en place le système rotatif des Saintes Cènes, et des réseaux de villages plus distants ont organisés des circuits de Conférences, qui permettent aux évangéliques de différentes zones fluviales de se rencontrer à

⁸⁰¹ Peuple indigène du nord-est de l'Amazonie établi de part et d'autre de la frontière entre le Brésil et la Guyane française.

intervalle régulier. Au sein des communautés, de strictes règles de conduite ont été instituées. Les leaders religieux, qui tirent leur autorité de la Bible et des instructions laissées par Sophie Muller, ont élaboré des sanctions pour décourager ou punir les transgressions. Dans le même temps, ils ont promu l'entraide, la convivialité et la redistribution des denrées alimentaires. Lorsque les Baniwa ont commencé à quitter l'Içana pour s'installer en ville ou en périphérie urbaine, ils se sont attachés à préserver ce modèle évangélique face à celui des nouvelles Églises non-indiennes, qui se sont multipliées à São Gabriel da Cachoeira. Depuis peu, ils s'efforcent d'obtenir des titres de pasteurs et de légaliser leurs dénominations pour s'imposer comme des acteurs religieux légitimes sur la scène régionale.

Tant dans l'Içana que dans les villages périurbains et dans les congrégations urbaines, les Baniwa évangéliques se soucient de transmettre leur appartenance religieuse à leurs descendants. Les enfants sont initiés au message biblique lors d'activités organisées en marge des cultes et les jeunes, qui font l'objet d'un contrôle vigilant par leurs aînés, sont conviés à faire des « présentations » pendant les offices. Comme l'indique Boyer, « la phase des conversions individuelles étant passée, l'appartenance au mouvement évangélique 's'hérite' à présent de père en fils » (2001 : 95).

Associée à la rigueur morale, à la maîtrise de soi mais aussi à une vie paisible dans laquelle la gaieté trouve à s'exprimer lors des grandes rencontres collectives, le statut de *crente* est devenu un marqueur distinctif par rapport aux indiens des autres ethnies du Haut Rio Negro et par rapport aux blancs, souvent identifiés comme « catholiques », une étiquette peu flatteuse évoquant les désordres mondains. Depuis plus de 60 ans, les Baniwa et leurs voisins les Coripaco, persistent ainsi, dans leur grande majorité, à se dire évangéliques.

Il n'y a donc pas eu, comme cela a souvent été le cas chez d'autres peuples indigènes d'Amazonie, de mouvement significatif de reflux après la première vague de conversions du milieu du XX^{ème} siècle. Certes, les adhésions individuelles sont parfois fluctuantes : il y a bien çà et là quelques personnes réfractaires à la parole de Dieu dans les villages évangéliques, des fidèles « déviés » ou « éloignés » dans la plupart des Églises et des *crentes* hésitant entre plusieurs affiliations dénominationnelles en ville. Toutefois, ces fluctuations n'ont rien à voir avec les déconversions massives qui ont pu se produire chez les Wari', les Piro ou d'autres peuples. Les Baniwa ne se sont jamais désintéressés subitement et collectivement de la « parole de Dieu ». À l'inverse, ils ne se sont jamais engagés dans des revivalismes non plus. Les « flambées » de conversion, « réveils sporadiques d'enthousiasme » ou pics « d'effervescence » religieuse semblent leur être étrangers, au même titre que l'engouement

pour des leaders charismatiques ou les manifestations spectaculaires de la foi (possession, glossolalie, thaumaturgie, prêches exaltés, etc.).

À cet égard, leur rapport au christianisme se distingue particulièrement de celui des Palikur, qui ont adopté le « baptême du Saint Esprit » ou « baptême de feu », un rite pentecôtiste impliquant des phénomènes de transe. Capiberibe indique que chez les membres de ce groupe, qui se sont convertis au pentecôtisme après avoir été en contact avec des missionnaires catholiques et évangéliques, l'expérience consistant à recevoir le Saint Esprit possède des similitudes avec la transe chamanique. La « descente » du Saint Esprit dans le corps des fidèles est induite par des chants, des prières et des applaudissements rythmés. Elle donne parfois lieu à des épisodes de glossolalie et génère un état d'allégresse qui est comparé à celui provoqué par les anciennes fêtes de boisson. Selon Capiberibe,

« Les modalités à travers lesquelles Dieu est appréhendé [*experimentado*] – principalement à travers le rêve et la transe – font directement allusion à l'univers du chaman. La relation entre l'expérience de la transe chamanique et celle de la transe pentecôtiste semble être la clé qui a ouvert la porte à la religion chrétienne. » (2007 : 203).

Pour les Palikur, le « baptême de feu » aurait l'avantage de constituer un mode d'accès à l'au-delà sûr et ouvert à tous, tandis que la transe chamanique représenterait une expérience d'incursion dans le monde des esprits dangereuse et réservée aux initiés (*idem* : 236-237).

Ce type d'affinité entre les rites pentecôtistes associés au Saint Esprit et la pratique chamanique est également attesté chez d'autres groupes amérindiens convertis au pentecôtisme, comme chez les Toba d'Argentine (Miller, 1979, *apud* Tamagno, 2007 : 130).

À la différence des Palikur ou des Toba, les Baniwa ne promeuvent pas, pour l'heure, cette expérience de contact direct avec une force divine réputée conférer à ceux qui la vivent des dons thaumaturgiques, thérapeutiques ou de glossolalie. Sans doute la perte de contrôle associée à ce phénomène proche de la possession est-elle pour eux incompatible avec l'idéal de maîtrise de soi qu'ils promeuvent au sein de leurs Églises.

De façon plus générale, on peut avancer que la marginalisation active des *pajés* a probablement entravé les connexions entre l'univers chamanique et celui de l'évangélisme et favorisé la stabilité du second. Si la conversion des Baniwa ne supposait pas de rupture totale avec les connaissances et les valeurs natives, la *pajelança* semble avoir rapidement cessé d'informer en profondeur les représentations collectives des *crentes*. L'évangélisme de Sophie Muller s'est greffé sur une série de principes éthiques qui régissaient l'ordre social plutôt que sur des conceptions gouvernant les relations du groupe aux non-humains ou à l'altérité en

général. Peut-être que cela a permis au message évangélique de s'épanouir sans être soumis à « l'instabilité radicale du pouvoir chamanique ». Quoi qu'il en soit, l'évangélisme baniwa apparaît éloigné des christianismes indigènes instables documentés par de nombreux amazonistes.

En comparant cette formation religieuse singulière à d'autres christianismes amérindiens, nous l'avons fréquemment définie par défaut, c'est-à-dire que nous avons relevé l'absence plutôt que la présence de certains traits. Afin d'éviter de renouer avec le « langage du manque » qui, comme le souligne Vilaça, a longtemps prévalu dans la description des faits sociaux amazoniens (2016 : 17)⁸⁰², nous allons tenter, pour clore cette réflexion, de dépeindre l'évangélisme baniwa en termes « positifs ».

Tout d'abord, il me paraît pertinent, dans le cas des Baniwa et des Coripaco, de cesser d'envisager l'évangélisme comme un ensemble de pratiques et de représentations exogènes que les convertis s'approprieraient. Pourquoi, en effet, continuer à considérer que les indiens *crentes* sont en train d'adopter une religion étrangère alors qu'ils se sont convertis il y a plus d'un demi-siècle ? Ne produisent-ils pas leur propre version de l'évangélisme depuis plusieurs décennies ? À partir de quand un trait culturel devient-il « natif » plutôt « qu'importé » ?

Dans sa monographie sur les Urapmin, Robbins propose de distinguer deux étapes dans le processus de conversion. La première correspond à l'appropriation initiale du christianisme, qui se produit généralement dans les termes de la culture du groupe concerné⁸⁰³. Par contraste, la seconde renvoie à l'assimilation d'un ensemble de significations qui sont adoptées pour elles-mêmes (2004 : 87-88). En accord avec Peel⁸⁰⁴, Robbins établit que cette seconde étape, qui passe par une « localisation » de l'Église, intervient lorsque le christianisme n'est plus une « variable » gouvernée par une situation sociale déterminant ses usages et ses expressions, mais un paramètre indépendant qui modifie le comportement des individus et crée de nouvelles situations sociales par lui-même (*idem* : 123). Ce changement se produit généralement quand des membres du groupe local commencent à assumer des positions

⁸⁰² Vilaça indique que jusque dans les années 1960 environ, date à laquelle paraissent les premières monographies anthropologiques sur des peuples amazoniens, « les cultures de la région étaient définies dans des termes négatifs, à travers le langage du manque » (*ibid.*). Par rapport aux sociétés occidentales ou andines, les sociétés d'Amazonie étaient en effet souvent pensées comme sans religion, sans institutions, sans chefs, sans stratification sociale, sans État, etc.

⁸⁰³ Chez les Urapmin, cette première étape aurait par exemple été déterminée par une humiliation liée à la perte du statut dominant du groupe dans le système rituel régional. Marginalisés par rapport aux peuples voisins lors de l'arrivée des blancs, les Urapmin auraient au départ adopté le christianisme pour recouvrer leur prestige perdu (2004 : 15-27).

⁸⁰⁴ Ce sociologue a mené une étude socio-historique de deux Églises autochtones indépendantes chez les Yoruba du Nigéria occidental (1968).

cléricales stables qui leur permettent d'enseigner la nouvelle religion et de la préserver contre ceux qui cherchent à la subordonner aux valeurs traditionnelles (*id.* : 123-124).

Dans le cas des Baniwa, cette « localisation » de l'Église est nettement engagée : les règles de conduite évangéliques orientent les rapports sociaux au quotidien au sein de la majeure partie du groupe ; l'appartenance *crente* détermine des alliances et des inimitiés entre différentes unités de population (communautés, groupes associés à des segments de fleuve, ethnies établies de part et d'autre des frontières nationales, associations politiques, etc.), créant de la sorte de « nouvelles situations sociales » ; et les rôles cléricaux sont assumés par des leaders indigènes. Il existe en outre des dispositifs de transmission de la nouvelle religion ne relevant pas de la seule sphère familiale : les ateliers dédiés aux enfants et aux jeunes au sein de l'Église, les cérémonies de baptêmes, qui sont publiques et collectives, ou encore la formation dispensée à l'Institut Biblique Yenga Opakawa du pasteur Luis. Enfin, les leaders évangéliques ont acquis une autorité qui leur permet de contrer leurs opposants, notamment les défenseurs de la *pajelança*, qu'ils ont contribué à évincer de la scène politique.

Actuellement, les enfants qui voient le jour dans des familles baniwa *crentes* appartiennent à la troisième génération d'évangéliques. Ces personnes qui se disent « nées dans l'Évangile » considèrent que l'évangélisme fait partie de leur mode de vie au même titre que certaines pratiques culturelles plus anciennes. Selon Xavier, les Coripaco n'hésitent pas à définir les savoirs et les activités *crentes* comme une « tradition ». Plus précisément, ceux-ci opposent « l'ancienne tradition », qui désigne les coutumes préchrétiennes à la « nouvelle tradition », qui fait référence aux usages évangéliques (2013 : 394). Chez les Baniwa, les *crentes* estiment aussi – comme Raimundo par exemple – que l'évangélisme fait désormais partie de leur « culture ».

Sans perdre de vue que l'évangélisme baniwa possède des origines étrangères et qu'il continue à se nourrir d'apports extérieurs, il me paraît donc justifié de l'envisager, en accord avec les représentations locales, comme une pratique socioculturelle propre au groupe – ou tout au moins à la majorité de ses membres – et non comme un système religieux issu du monde des blancs qui serait constamment « approprié » par les indiens, en suivant un flux unidirectionnel.

En second lieu, l'évangélisme baniwa peut être caractérisé à partir des valeurs sur lequel il prend appui. S'il n'est pas ou peu influencé par la *pajelança*, il ne se réduit pas pour autant à une simple imitation du christianisme des blancs. Il repose sur une série de normes indigènes telles que la convivialité, l'entraide, la commensalité, la maîtrise de soi ou encore la hiérarchie des âges et des sexes qui existaient avant l'introduction du christianisme et qui semblent avoir

été avivées par les enseignements de Sophie Muller. Sa forte dimension morale n'est en outre pas exactement calquée sur les catégories chrétiennes. Les *crentes* indiens ne font par exemple que très rarement référence aux péchés capitaux. Ils se focalisent davantage sur des actes qui pourraient passer pour des « fautes » mineures pour d'autres chrétiens, mais qui ont une connotation très négative dans leur contexte social⁸⁰⁵. Par ailleurs, l'évangélisme baniwa se manifeste selon des modalités qui, lorsqu'on les scrute attentivement, apparaissent irréductibles à d'autres expressions du christianisme : la commensalité quotidienne des communautés *crentes*, les cultes en langue native, les baptêmes collectifs fluviaux, la célébration de l'eucharistie avec de l'*açaí* et du *beiju*, la discipline et la résistance au sommeil que les évangéliques s'imposent pendant les Conférences, la formidable organisation des grandes rencontres, les festins de *quiampira* et de « vins » de fruits de palmier partagés en ces occasions, les salutations collectives qui ouvrent et clôturent les cérémonies, ou encore, les usages communautaires de la dîme constituent autant d'éléments qui font de cette formation religieuse un protestantisme original, bien distinct de ceux pratiqués par les blancs.

En troisième lieu, si l'engagement religieux des *crentes* baniwa ne relève ni d'une adhésion « lâche » ni d'une religiosité exaltée, comment peut-il être qualifié ? Xavier affirme à propos des Coripaco que les membres de ce groupe ne se sont pas engagés dans des mouvements messianiques mais dans une « religion de routine », fondée sur « une religiosité de l'ordre, de la société tranquille et du sens de la communauté » (2013 : 518). À mon sens, cette observation peut tout à fait s'appliquer aux Baniwa évangéliques. L'appartenance *crente* est pour la plupart d'entre eux associée à un comportement mature et à des rapports sociaux apaisés. Certains *crentes* évoquent aussi la tranquillité d'esprit que leur apporte leur engagement religieux. Le pasteur Silvério et André Baniwa soutiennent par exemple que le message biblique, qui est inspiré de Dieu et qui se présente sous forme écrite, est immuable, contrairement aux anciens mythes. Il serait de ce fait plus aisé à appréhender et fournirait des instructions claires sur la conduite que chacun doit adopter. À l'inverse, la mythologie est perçue par les deux hommes comme un corpus de savoirs confus (Capredon, 2008 : 75, 112). Lília, l'épouse de l'évangéliste Joãozinho, résume cette idée en affirmant que la Bible « enseigne » tandis que la mythologie « *enrola* », c'est-à-dire déroute, provoque de la confusion ou induit en erreur. Assimilé à une sorte de « manuel de vie de tous les jours »⁸⁰⁶

⁸⁰⁵ La consommation d'alcool, par exemple, évoque tout à la fois les anciennes fêtes de boisson (*podáali*), les rixes, le manque de maîtrise de soi, le mode de vie « étranger » des autres peuples du Haut Rio Negro et les problèmes d'alcoolisme liés à l'introduction d'alcool distillé par les blancs, alors qu'elle est susceptible d'avoir une connotation positive pour certains chrétiens, notamment ceux qui célèbrent l'eucharistie avec du vin.

⁸⁰⁶ L'expression est d'André Baniwa (Capredon, 2008 : 108).

intangible et fiable, l'évangélisme des Baniwa peut sans aucun doute être qualifié de « routinier ».

Enfin, si l'évangélisme baniwa ne peut être classé parmi les christianismes indigènes « radicalement instables » d'Amazonie, peut-on considérer qu'il forme un courant religieux stable ? Ici comme dans le cas de l'institutionnalisation, tout dépend du point de vue adopté. Au regard de la profondeur historique du christianisme, ses six décennies d'existence peuvent paraître dérisoires. Même si nous le replaçons dans un cadre temporel plus restreint, tel que l'histoire du protestantisme en Amazonie brésilienne, qui débute au cours de la seconde moitié du XIX^{ème} siècle (Boyer, 2008 : 25), il apparaît encore peu établi. Ses leaders ont parfois du mal, comme Joãozinho, à se sentir légitimes sans avoir acquis de titre reconnu par les blancs et il n'est pas certain que ceux qui ont fondé des Églises en ville parviendront à fidéliser leurs adeptes dans un contexte où les institutions des blancs, plus nombreuses et mieux financées, jouissent d'un fort pouvoir d'attraction.

En revanche, si nous confrontons le mouvement évangélique baniwa aux formes d'adhésion chrétiennes intermittentes des Wari', des Palikur ou des Piro, il apparaît comme un courant religieux relativement pérenne. Le fait qu'il se maintienne depuis plus d'un demi-siècle, qu'il concerne environ 80% de la population baniwa, qu'il génère des appartenances se transmettant d'une génération à l'autre, qu'il donne lieu à des rassemblements réguliers de grande envergure ou encore qu'il s'appuie sur un vaste réseau d'Églises en cours d'institutionnalisation permet à mon sens de le définir comme un mouvement chrétien amérindien stable.

Conclusion. L'évangélisme baniwa : un christianisme indigène amazonien « stable »

Cette dernière partie nous a permis d'éclairer les rapports entre l'évangélisme et la *pajelança* et de mettre à jour les caractéristiques de chacun de ces deux mouvements au regard de formations religieuses similaires documentées par les sciences sociales des religions.

Du point de vue des rapports interreligieux, nous avons montré que la relation entre l'évangélisme et la *pajelança* relevait d'une cohabitation, c'est-à-dire de la présence simultanée, au sein d'un même groupe, de deux mouvements religieux faisant intervenir – le plus souvent – des acteurs distincts et se déployant dans des espaces séparés. Cette cohabitation, qui fait suite à des relations conflictuelles, représente un rapprochement entre les partisans des deux courants, mais elle génère toujours des tensions. Celles-ci se cristallisent

autour des thèmes de la morale des acteurs religieux et de l'authenticité de leurs pratiques, et s'expriment principalement dans le registre de la critique détournée. En raison de la position inégale qu'occupent les protagonistes de chaque faction dans le champ socio-politique baniwa, cette cohabitation est en outre « asymétrique ». Elle concerne un groupe dominant, les évangéliques, qui, malgré la présence dans leurs rangs de *crentes* « modérés » ouverts au dialogue, ont tendance à imposer leurs conditions dans les négociations, et une formation sociale minoritaire, les partisans de la revitalisation de la *pajelança*, qui tentent de faire valoir leurs intérêts séparément et rencontrent un succès limité.

Dans un second temps, nous avons vu qu'en dépit des désaccords qui opposent les deux camps, le mouvement évangélique et celui de la défense de la *pajelança* s'articulent autour d'enjeux analogues, en particulier sur le plan politique. Dans ce domaine, on observe en effet que tant les leaders *crentes* que les détenteurs de savoirs chamaniques cherchent à se professionnaliser et à s'imposer comme des acteurs religieux légitimes face aux blancs, une démarche qui s'inscrit dans une quête plus large d'autonomie des populations indigènes régionales. À partir d'une discussion de la notion de « reprise d'initiative » de Balandier et du travail de l'anthropologue baniwa Luciano sur la relation entre l'État brésilien et les indiens du Haut Rio Negro, nous avons précisé les contours de « l'autonomie » à laquelle aspirent les Baniwa. Nous avons montré qu'elle n'était pas entendue comme une indépendance, mais comme une émancipation par rapport aux pratiques tutélaires et discriminatoires des blancs. Elle renvoie pour les membres du groupe au fait de recouvrer une liberté d'action et de circulation non pas en dehors mais au sein de l'État national et de ses cadres légaux.

Dans un tel contexte, la conquête de l'autonomie passe, pour les Baniwa, par l'accession aux plus hauts échelons hiérarchiques des institutions gouvernementales ou par la création de nouvelles institutions. Dans le champ religieux, cette dynamique se manifeste par une tendance à l'institutionnalisation des Églises évangéliques indigènes et de certaines activités chamaniques.

La confrontation des Églises baniwa à différents types d'organisation ecclésiale met en évidence une concordance avec le modèle congrégationaliste, dans lequel l'Église est incarnée non par une institution centralisée mais par une fédération de congrégations locales au sein desquelles l'autorité religieuse repose moins sur les fonctions rituelles ou le charisme des leaders que sur la connaissance de la Bible et des règles doctrinales. L'analyse du mouvement de revitalisation de la *pajelança* au prisme de contributions théoriques récentes sur les nouvelles formes de chamanisme montre quant à elle que si les expressions contemporaines de la *pajelança* baniwa s'écartent des manifestations « traditionnelles » du chamanisme de ce

groupe, elles ne s'en éloignent pas au point de pouvoir être assimilées aux « néo-chamanismes » globalisés et influencés par le New Age qui se développent actuellement dans différents pays. Le fait qu'elles fassent intervenir des institutions et des acteurs non-indiens tout en conservant un ancrage régional permet de les envisager comme un chamanisme d'interface, dont la vocation thérapeutique semble devoir s'accroître.

Pour finir, nous avons confronté ces différents apports à ceux de la littérature anthropologique relative aux conversions amérindiennes. Un rapide examen de la notion de conversion nous a permis de faire apparaître le décalage entre la conception protestante de la conversion et la façon dont les Baniwa et d'autres peuples indigènes se représentent cette expérience. Alors que les protestants, et en particulier les évangéliques, valorisent la construction d'une relation intime et personnelle avec Dieu, les convertis amérindiens se concentrent en général sur des règles de conduite qui trouvent des résonances dans leur propre système de valeurs. Dans le cas des Baniwa, cette focalisation sur les normes de comportement plutôt que sur le salut personnel paraît avoir inhibé le processus d'individualisation réputé accompagner les conversions au christianisme. Elle a favorisé au contraire l'épanouissement d'une religiosité collective, pleinement ancrée dans les rapports sociaux.

La comparaison des résultats de la réflexion menée tout au long de cette partie avec ceux obtenus par d'autres chercheurs qui se sont intéressés aux christianismes indigènes d'Amazonie a ensuite révélé un écart substantiel entre l'engagement religieux des Baniwa et ceux d'autres groupes amazoniens. L'examen de travaux anthropologiques récents montre en effet que de nombreux auteurs s'accordent sur le caractère « inconstant » des conversions amérindiennes qui, parce qu'elles seraient informées par des systèmes de représentations valorisant l'ouverture à l'autre et la quête perpétuelle de transformation par incorporation de nouveaux traits, seraient foncièrement instables. Or l'étude de la trajectoire religieuse des Baniwa dévoile une toute autre facette des conversions indigènes. Une facette dans laquelle un message chrétien importé par une missionnaire est, en raison de circonstances historiques particulières, accepté par la majeure partie des membres d'un groupe, reformulé de façon à satisfaire des attentes de changement sans rompre avec certaines valeurs sociales primordiales, puis produit par les indiens eux-mêmes, préservé contre l'influence de la *pajelança* et de courants chrétiens extérieurs, entretenu à travers de nombreuses activités collectives, transmis aux générations suivantes, et diffusé au sein d'Églises indigènes autonomes de plus en plus structurées.

Conclusion générale. La stabilité des Églises baniwa : une exception ?

À l'issue de cette réflexion, nous pouvons à présent fournir des réponses aux questions formulées dans l'introduction, évaluer ces apports au regard des deux enjeux majeurs de la thèse, qui consistaient à contribuer au développement de l'anthropologie du christianisme et à renouveler les études sur les conversions amérindiennes, et proposer de nouvelles perspectives de recherche.

Synthèse des résultats de la réflexion

Au début de ce travail, je me suis interrogée sur les motifs du succès d'un mouvement religieux d'origine protestante, l'évangélisme, chez un groupe amérindien de l'Amazonie brésilienne, les Baniwa ; sur les relations que les convertis entretenaient avec les Églises évangéliques non-indiennes ; sur la place du chamanisme dans une société amérindienne majoritairement chrétienne ; et sur l'impact du mouvement indigène sur les pratiques religieuses natives.

La reconstitution de la trajectoire historique des Baniwa a tout d'abord été l'occasion de revenir sur l'épisode de la « conversion » et d'appréhender ses principaux enjeux. La confrontation de plusieurs travaux anthropologiques et ethnohistoriques m'a amenée à nuancer l'idée selon laquelle la missionnaire à l'origine de la première vague d'adhésion à l'évangélisme, Sophie Muller, portait un message qui entraînait en résonance avec la cosmologie baniwa et était assimilée à une figure messianique. Sans pour autant rejeter ces hypothèses, j'ai privilégié celles qui attribuent l'engouement des habitants de l'Içana pour la « parole de Dieu » à la situation de crise générée par le régime extractiviste et à la volonté des indiens de s'approprier le savoir des blancs. Plus loin, dans la quatrième partie, j'ai également fait apparaître que l'adoption de l'évangélisme n'avait pas impliqué, chez les *crentes* baniwa, la construction d'un rapport personnel et intime au dieu chrétien, et qu'elle n'avait donc pas donné lieu aux processus d'individualisation qui accompagnent habituellement les conversions au protestantisme. Parmi les enseignements de Sophie Muller, une femme austère et volontaire, les indiens de l'Içana ont surtout retenu des valeurs et des règles de conduite qui étaient en accord avec les normes indigènes de maîtrise de soi, de partage et de solidarité.

En m'appuyant sur une ethnographie centrée sur la ville de São Gabriel da Cachoeira et les communautés périurbaines, un travail qui m'a permis de prendre en considération le déplacement actuel des populations indigènes du Haut Rio Negro vers la capitale régionale,

j'ai ensuite montré que la confrontation des Baniwa *crentes* avec les nouvelles Églises évangéliques importées par des migrants brésiliens n'avait pas affaibli le mouvement chrétien indigène mais l'avait au contraire renforcé en incitant les leaders religieux indiens à acquérir des titres de pasteur et à créer leurs propres Églises dans l'espace urbain. Tout en tenant compte du fait que de nombreux Baniwa citadins fréquentent des dénominations tenues par des blancs, j'ai fait apparaître que ce mouvement se déployait des villages ruraux de l'Içana à São Gabriel en passant par les communautés périurbaines à travers un vaste réseau de congrégations reliées entre elles par un système de cérémonies mensuelles, les Saintes Cènes, et semestrielles, les Conférences. La description détaillée d'une Conférence a mis en évidence la portée régionale de ce type d'évènement ainsi que son caractère emblématique du point de vue des principes et des règles de comportement véhiculés par l'évangélisme baniwa. Ces principes et ces règles, parmi lesquels les plus fondamentaux sont la solidarité, le contrôle de soi, la commensalité, la réciprocité, la division sexuelle des rôles et la hiérarchie des âges, trouvent leur origine à la fois dans les enseignements de Sophie Muller et dans un *ethos* commun à plusieurs groupes arawak d'Amazonie.

En sus de ce processus de consolidation des Églises évangéliques indigènes, la recherche ethnographique a dévoilé l'existence de formes de *pajelança* chez les Baniwa établis en ville et dans des villages périurbains, un phénomène qui invite à reconsidérer l'assertion de Wright sur la « franche décadence » du chamanisme baniwa (2004a : 380). S'il est vrai que la *pajelança* telle qu'elle était exercée par différentes catégories de spécialistes rituels avant l'arrivée de Sophie Muller n'est guère plus pratiquée que par quelques hommes âgés, tel Mandu, d'autres formes de chamanisme lui ont succédé en ville et dans certaines communautés : le *benzimento*, procédure thérapeutique inspiré des anciennes pratiques incantatoires et surtout, les activités rituelles réalisées dans le cadre de projets de revitalisation culturelle, telles que la réalisation de traitements chamaniques à l'hôpital militaire de São Gabriel, la mise en scène d'un rite d'initiation masculine destiné à figurer dans un documentaire sur la musique baniwa, ou encore la cérémonie d'inauguration d'une « école » de *pajelança*. Réprimée pendant plusieurs décennies par les évangéliques, la *pajelança* occupe toujours une place marginale dans la vie sociale et religieuse des Baniwa mais trouve ainsi à s'exprimer, depuis peu, dans des initiatives patrimoniales encouragées par des acteurs blancs et des institutions. Du fait de ce glissement de la *pajelança* vers le domaine des « relations extérieures » du groupe, j'ai proposé de la considérer comme un « chamanisme d'interface » (Losonczy & Mesturini Cappelletti, 2012).

Les relations entre les deux mouvements religieux ont ensuite été abordées à partir d'un examen approfondi des rapports entre les acteurs religieux, qui m'a conduite à envisager le mode d'articulation entre évangélisme et *pajelança* comme une « cohabitation asymétrique », une expression renvoyant à la dissociation spatiale des activités religieuses au sein d'un même groupe et à l'ascendant politique que les *crentes* exercent sur les défenseurs des usages chamaniques.

Enfin, la question de l'influence du mouvement indigène sur les pratiques religieuses baniwa n'a pas été traitée dans une partie dédiée mais discutée au fil du texte, dans de nombreux passages. Ceux-ci font état de différents types de liens entre les deux domaines, que je vais tâcher ici de clarifier.

En premier lieu, il existe une relation entre la quête d'autonomie promue par les militants du mouvement indigène et la volonté des leaders religieux de s'affirmer comme des professionnels légitimes sur la scène régionale. Celle-ci n'est pas toujours aisée à percevoir car il n'y a pas de collaboration directe entre les deux catégories d'acteurs. Toutefois, si l'on compare les discours des officiants religieux à ceux des acteurs politiques, on repère des motifs analogues : les uns et les autres aspirent à accéder aux plus hauts échelons des hiérarchies institutionnelles, que ce soit dans les instances administratives publiques ou dans les Églises. Il me semble ainsi que le mouvement indigène a ouvert la voie à une émancipation des officiants religieux indiens vis-à-vis des blancs, ou tout au moins à des revendications qui vont dans ce sens. Si les autorités religieuses baniwa s'autorisent aujourd'hui à briguer un poste de pasteur (pour les évangéliques) ou de médecin (dans le cas de Mandu), c'est à mon sens parce que les leaders politiques les ont précédés dans cette démarche. Par ailleurs, les ressemblances entre le mode d'organisation des Églises baniwa et celui du mouvement indigène, qui reposent tous deux sur la fédération d'une multitude d'entités locales et sur le rejet du pouvoir centralisé, suggère que le premier pourrait s'inspirer du second sur le plan structurel.

En second lieu, l'engagement des Baniwa dans le mouvement indigène a favorisé la dédramatisation et la requalification de la *pajelança*. Comme l'indique André Baniwa, ce sont les discussions qu'il a eues avec des acteurs étrangers à son groupe (autres leaders amérindiens, militants indigénistes, etc.) dans le cadre des mobilisations indiennes qui l'ont poussé à revoir son opinion sur les *pajés* et à reconnaître la dimension thérapeutique de leur activité. Pour leur part, Mandu et ses enfants ont décidé de revaloriser les savoir-faire chamaniques familiaux au sein de l'École de Pajelança lorsqu'ils ont entendu parler d'un projet de médecine traditionnelle mené par des indiens du Uaupés. Quant aux Hohodene

d'Itacoatiara-Mirim, leur idée de renouer avec le rituel Kowai est née de leurs discussions avec des représentants du mouvement indigène et des membres de l'ISA. De façon générale, les mobilisations indigènes et indigénistes, qui promeuvent la réhabilitation des usages culturels interdits ou discrédités par les blancs au cours de l'histoire régionale ont ainsi bénéficié à la *pajelança* baniwa qui, à défaut de retrouver son rang d'institution exerçant une « influence centrale » (Wright, 2004a : 380) sur la vie sociale du groupe, a désormais l'image d'un savoir utile dans le domaine thérapeutique et dans celui de la gestion des ressources naturelles.

Enfin, nous avons vu que le développement du mouvement indigène avait induit un rapprochement entre évangéliques et « catholiques » – une catégorie qui, rappelons-le, englobe les défenseurs de la *pajelança*. Dans le cadre d'initiatives promues par les leaders associatifs et leurs partenaires institutionnels, telles que l'élaboration d'une graphie de la langue baniwa ou la création de l'école pilote Pamáali, des mesures ont été prises par des leaders politiques de confession évangélique pour renouer le dialogue avec les « catholiques ». Ces mesures ont un succès très limité car les *crentes* ont tendance à profiter de leur statut dominant pour imposer leurs conditions dans les négociations mais les jeunes Baniwa et Coripaco qui fréquentent aujourd'hui les cultes « œcuméniques » de la Pamáali et qui réclament « l'enseignement scolaire de la *pajelança* » (cf. chapitre 12), pourraient à l'avenir surmonter le clivage religieux des générations antérieures.

Une contribution à l'anthropologie du christianisme

Au regard du premier enjeu de la thèse, qui était de contribuer au développement d'un champ disciplinaire récent, l'anthropologie du christianisme, ces résultats confirment l'intérêt d'une approche ethnographique des phénomènes chrétiens en tant que faits socioculturels à part entière. Dans le Haut Rio Negro, l'évangélisme est implanté depuis plusieurs décennies mais ses expressions n'ont pas fait l'objet de recherches approfondies car la plupart des anthropologues ont concentré leur attention sur les pratiques et les représentations religieuses relevant du chamanisme. Pourtant, dès lors que l'on cesse de considérer les usages chrétiens comme un simple « vernis »⁸⁰⁷ qui couvrirait la « véritable religion » amérindienne (pour reprendre l'expression de Griaule), un pan extrêmement riche de la vie sociale locale s'offre aux yeux du chercheur : on découvre que les affiliations chrétiennes – évangélique et catholique – sont d'importants marqueurs identitaires qui recoupent des appartenances

⁸⁰⁷ J'emprunte le terme à Wright, qui l'utilise dans une perspective critique pour souligner l'idée que les conversions amérindiennes ne sont pas des phénomènes superficiels et qu'ils doivent être pris en compte par l'ethnologie (1999 : 9).

géographiques, claniques et ethniques ; que les indiens évangéliques organisent des cérémonies capables de mobiliser des centaines de participants venus de localités brésiliennes, colombiennes et vénézuéliennes ; que les communautés *crentes* réalisent des cultes et des réunions bibliques presque quotidiennement ; que les activités évangéliques se déroulent en plusieurs langues ; ou encore que la capitale régionale, dont la population ne dépasse pas les 19 000 habitants, compte pas moins d'une vingtaine de lieux de culte chrétiens⁸⁰⁸. Dans le cadre d'une ethnographie régionale, la prise en compte de ces éléments concourt à la compréhension de nombreux autres faits sociaux, tels que les usages alimentaires et le rapport aux boissons alcoolisées des populations de l'Içana, la trajectoire des leaders politiques, les relations intra et intercommunautaires, les différences entre les peuples de l'Içana et ceux du Uaupés ou les rapports entre blancs et indiens. Plus largement, cette exploration d'un christianisme particulier contribue à la connaissance d'une des deux religions les plus répandues au monde en fournissant une étude de cas suffisamment détaillée pour servir de support à des comparaisons.

Sans doute certains aspects de l'évangélisme baniwa mériteraient d'être approfondis. Les rapports entre les sphères économique et religieuse pourraient par exemple faire l'objet d'une investigation plus détaillée afin de comprendre pourquoi les communautés *crentes* sont plus prospères que les communautés catholiques. En effet, la thèse wébérienne n'explique pas cette situation car les formes d'ascétisme que s'imposent les Baniwa *crentes* ne sont pas liées à une « angoisse du salut » et ne donnent pas lieu à des phénomènes d'accumulation de richesses par des individus. Certaines notions chrétiennes gagneraient aussi à être analysées à partir d'une approche linguistique. Il serait par exemple intéressant d'examiner, comme l'a fait Vilaça chez les Wari' (2016), comment les termes Dieu, Jésus, Diable, âme, corps, paradis, enfer, etc. sont traduits en langue native. Dans le cas des Baniwa et des Coripaco, les noms des divinités chrétiennes – Dieu, Jésus et le Saint Esprit – n'ont pas été modifiés car Sophie Muller tentait de prévenir leur assimilation aux figures de la cosmologie baniwa⁸⁰⁹, mais une série d'autres vocables, tels que ciel, enfer, péché, prière, pardon, confession, etc. pourraient être étudiés dans une perspective sémantique. Ce sont là des points susceptibles de faire l'objet de recherches ultérieures.

⁸⁰⁸ São Gabriel compte une « cathédrale » catholique et environ 20 temples évangéliques (cf. chapitre 5), des lieux de culte auxquels il faut ajouter les chapelles catholiques de quartier, que je n'ai pas recensées durant mon enquête.

⁸⁰⁹ Dans ses traductions de la Bible en coripaco, Sophie Muller écrit « *Dios* », « *Jesucristo* » et « *Espíritu Santo* » employant ainsi la graphie espagnole. Actuellement, « Dieu » est prononcé et orthographe « *Dío* » chez les Coripaco et « *Deo* » chez les Baniwa (Xavier, 2013 : 354).

Quoi qu'il en soit, nous avons pu cerner au cours de ces pages un certain nombre d'objets comme les cérémonies évangéliques (baptême, mariage, consécration, Sainte Cène, Conférence), les règles de conduite, les hiérarchies religieuses, le mode d'organisation ecclésial ou les rapports entre *crentes* et non-*crentes*, qui peuvent constituer des points d'appui dans le cadre d'une comparaison entre différentes formes de christianismes et alimenter de la sorte les recherches anthropologiques consacrées à cette religion.

Un nouvel éclairage sur les conversions amérindiennes

Si la réflexion développée dans cette thèse emprunte volontiers la voie ouverte par les auteurs qui plaident en faveur de l'étude anthropologique du christianisme, elle s'écarte en revanche du chemin balisé par les travaux de référence sur les conversions amérindiennes des basses terres de l'Amérique du Sud. Ou, plus précisément – pour filer la métaphore spatiale – elle dépasse l'idée de la « conversion », de « l'appropriation » ou de la « reformulation » – des termes qui supposent que la source du christianisme est à l'extérieur du groupe concerné – au profit d'une perspective qui envisage l'évangélisme comme un fait socioculturel produit par les indiens eux-mêmes.

Comme nous l'avons vu dans la quatrième partie, les formes d'engagement chrétien des populations amérindiennes sont généralement décrites dans la littérature amazoniste comme des démarches « inconstantes », « éphémères » ou « réversibles ». Lorsqu'elles s'inscrivent dans la durée, elles sont également dépeintes à partir du registre de « l'alternance » ou de « l'oscillation » : ce sont des « flambées », des « réveils » ou des « pics d'effervescence religieuse » sporadiques qui alternent avec des phases d'indifférence à l'égard des activités chrétiennes. Or, si je ne doute pas que ce registre soit adéquat pour rendre compte de l'expérience religieuse de certaines populations amérindiennes telles que les Culina, les Piro, les Wari' ou les Palikur, il me paraît difficile de le généraliser et d'affirmer, comme le fait Gow, que les christianismes indigènes d'Amazonie se caractérisent par une « radicale instabilité » (2006 : 236). De fait, chez les Baniwa, l'appartenance chrétienne est non seulement prédominante au sein du groupe mais elle est aussi stable, au sens où elle se transmet d'une génération l'autre depuis le milieu du XX^{ème} siècle. Le mouvement évangélique ne se développe plus sous la houlette de missionnaires mais à l'initiative de leaders indigènes qui créent leurs propres Églises et s'efforcent de les faire reconnaître comme des institutions religieuses légitimes sur la scène régionale. Bien évidemment, il ne s'agit pas ici de soutenir l'idée que cette tendance est irréversible, mais simplement de souligner sa pérennité et son ampleur. Doit-on, alors, considérer que le cas des Baniwa forme

une exception par rapport aux autres groupes indigènes d'Amazonie évangélisés par des missionnaires ou des prêcheurs non-indiens ? À mon sens, rien n'est moins sûr.

Comme nous l'avons vu, les Coripaco se sont eux aussi emparés des enseignements de Sophie Muller pour en faire un système de valeurs et de représentations fondamentales, qui orientent la plupart des aspects de leur vie sociale. Lors de son enquête de terrain, Xavier observait que « certains *anciãos* coripaco commencent à songer à des formes d'institutionnalisation de leur église, et ils [...] demandaient constamment des informations pour savoir comment procéder et si c'était opportun » (2013 : 418). La notion de « religion de routine » proposée par l'anthropologue brésilien pour décrire la forme de christianisme cultivée par ce groupe contraste vivement avec l'idée d'un engagement religieux « instable ». On pourrait bien sûr objecter que le cas des Coripaco et celui des Baniwa forment une même exception puisque les deux groupes ont été évangélisés par Sophie Muller, vivent à proximité l'un de l'autre et partagent une histoire et des caractéristiques culturelles communes. Mais que dire alors de l'Église Évangélique Unie des Toba, qui s'est émancipée des missionnaires dans les années 1960 et qui a prospéré au point de jouer un rôle fédérateur majeur chez un peuple qui ne dispose pas d'instance représentative à l'échelle nationale (cf. chapitre 14) ? Peut-être pourrait-on considérer que ce cas ne dément pas l'idée de la « radicale instabilité » des christianismes indigènes amazoniens puisqu'il concerne une population amérindienne d'Argentine.

Il est toutefois deux éléments qui suggèrent de manière plus convaincante que le cas des Baniwa et des Coripaco n'est pas isolé et qu'il existe des dynamiques similaires à celles que j'ai décrites dans ce travail dans d'autres régions d'Amazonie.

Le premier a été effleuré dans la section de cette thèse dédiée à l'étude du mode d'organisation des Églises baniwa. J'ai proposé de rattacher ces Églises au modèle « congrégationaliste » puis j'ai mentionné des indices de l'émergence d'un mouvement évangélique indigène panindien, qui tend à s'articuler à travers un « Conseil National de Pasteurs et de Leaders Évangéliques Indigènes » (CONPLEI). Cet organisme qui, à ma connaissance, n'a pas encore fait l'objet de recherches, a vocation à promouvoir l'union des leaders évangéliques indiens et à représenter les Églises indigènes à l'échelle nationale. Or sur l'une des pages de son site officiel, on peut lire qu'il est implanté dans plusieurs États du Brésil, dont l'Amazonas, et qu'au moins un de ses dirigeants est issu d'un groupe indigène amazonien, les Macuxi (les autres appartiennent à des ethnies du Centre-ouest du Brésil

comme les Terena, les Bakairi, les Kadiwéu ou les Kaiowa)⁸¹⁰. Ces éléments laissent penser que d'autres peuples indigènes d'Amazonie que les Baniwa et les Coripaco pourraient avoir fondé des Églises indigènes autonomes, posséder leurs propres pasteurs et s'efforcer d'institutionnaliser leur mouvement.

Le second élément qui va dans le sens de cette hypothèse n'a pas encore été signalé, mais il me semble plus probant encore : J'ai récemment constaté qu'il existait un groupement similaire au CONPLEI en Amazonie péruvienne : la « Fraternité d'Associations d'Églises Natives de l'Amazonie Péruvienne »⁸¹¹ (FAIENAP). Celle-ci se veut un « organisme représentatif des Églises Évangéliques affiliées des différentes Ethnies de l'Amazonie du Pérou », dont le « but suprême est de glorifier Dieu dans l'extension de son Règne, en maintenant et en défendant le vrai culte chrétien évangélique, spécialement parmi les Églises natives »⁸¹². Il ne s'agit donc plus seulement, dans ce cas, de fédérer des pasteurs, comme le fait CONPLEI, mais des Églises, c'est-à-dire des entités religieuses *a priori* établies. Plus précisément, la FAIENAP se flatte de réunir 17 associations d'Églises et environ 200 Églises locales des groupes indigènes Achuar, Candoshi, Junikuin, Chayahuitas, Kakataibo, Machiguenga, Yine, Qechua, Shipibo-Conibo, Ticuna, Wampís et Yanasha⁸¹³. Cet organisme semble ainsi concerner davantage d'ethnies que le CONPLEI et être implanté essentiellement en Amazonie. S'il fédère bel et bien 200 Églises évangéliques indigènes comme son site Internet le prétend – ce que seule une enquête de terrain permettrait de confirmer – son existence inviterait à s'interroger sur l'émergence de mouvements évangéliques indigènes institutionnalisés à l'échelle de l'Amazonie.

Compte tenu du fait que la FAIENAP a été fondée en 1988 et le CONPLEI en 1991, il peut paraître surprenant que ces deux organisations n'aient pas encore fait l'objet d'études anthropologique ou sociologique. Il est probable qu'à l'instar des Églises baniwa – et des Églises amérindiennes en général –, ces organismes aient été fondés sous l'impulsion de missionnaires⁸¹⁴ et n'aient regroupé initialement que quelques congrégations, ce qui

⁸¹⁰ Certains dirigeants portent un nom portugais et celui de leur ethnie est mentionné à part, et d'autres adjoignent le nom de leur groupe à leur prénom, à la manière d'André Baniwa. Le président du CONPLEI est ainsi présenté comme « Henrique Dias, Terena » et le vice-président comme « Pr. Cleo Macuxi » : http://www.conplei.org.br/v2/index.php?option=com_content&view=article&id=23&Itemid=45

⁸¹¹ *Fraternidad de Asociaciones de Iglesias Evangélicas Nativas de la Amazonía Peruana*.

⁸¹² Les citations sont tirées de la page du site officiel de la FAIENAP dédiée à la présentation des objectifs de l'organisme : <https://faienap.wordpress.com/faienap/proposito-y-fines/>

⁸¹³ Les Achuar et les Wampís sont divisés en plusieurs groupes. D'autres ethnies sont également mentionnées mais leurs noms (Kandozi, Kechua) suggèrent qu'elles appartiennent à des ensembles ethniques précédemment cités (Candoshi, Qechua).

⁸¹⁴ Le site du CONPLEI indique par exemple que l'organisme a pour partenaires plusieurs Missions brésiliennes dont les missions ALEM et Novas Tribos.

expliquerait qu'ils n'aient pas attiré l'attention des chercheurs travaillant auprès des populations indigènes.

Dans ce contexte, il serait fort intéressant de réaliser une enquête sur ces deux organisations évangéliques. Plus généralement, entreprendre une étude comparative des christianismes amérindiens à l'échelle de l'Amazonie, voire à celle de l'Amérique du Sud, permettrait d'évaluer l'amplitude du phénomène d'institutionnalisation des Églises évangéliques indigènes.

Perspectives : vers une étude comparative des Églises évangéliques amérindiennes

Un tel projet de comparaison des Églises évangéliques amérindiennes ouvre de nombreuses pistes de recherche.

Tout d'abord, une investigation de ce type mènerait à la construction de l'objet « Églises indigènes ». Telle que nous l'avons employée dans ces pages, cette notion renvoie au cas particulier des Églises baniwa et coripaco, mais elle pourrait acquérir un sens plus large. Elle pourrait être définie à partir de critères tels que le degré d'autonomie de l'Église vis-à-vis des missionnaires étrangers ou « nationaux », la formation d'une hiérarchie religieuse indigène ou la réalisation de cultes en langue native. L'expression « Église indigène » ou celle de « christianisme amérindien » pourraient alors remplacer avantageusement celle de « seconde phase de conversion » forgée par Peel et reprise par Robbins (2004 : 123-124). De fait, pourquoi considérer qu'une population est encore en train de se convertir lorsqu'une « localisation » de l'Église s'est produite, que les membres du groupe commencent à assumer des « positions cléricales stables » et que le christianisme est devenu un « paramètre indépendant », qui « crée de nouvelles situations sociales par lui-même » (cf. chapitre 15) ? Ensuite, une étude comparative permettrait de saisir les christianismes amérindiens dans toute leur diversité, en dégagant des dissemblances et des similitudes entre les Églises des différents groupes concernés. Nous avons vu par exemple que les Palikur admettent dans leur Église les phénomènes de transe sous la forme du « baptême du Saint Esprit », ce qui n'est pas le cas des Baniwa et des Coripaco. De la même façon, les Gaviões, un groupe de l'État du Rondônia, ont introduit dans leurs cérémonies chrétiennes des danses collectives indigènes⁸¹⁵, une pratique qui n'est pas tolérée dans les Églises indiennes du Haut Rio Negro. Examiner ce type d'éléments ainsi que de nombreux autres aspects relatifs aux cérémonies, aux cultes, à la doctrine, à la liturgie, aux règles de conduite, à l'organisation ecclésiale ou au rapport des

⁸¹⁵ Lediane Felzke (doctorante en anthropologie à l'Université de Brasília), communication personnelle.

convertis aux pratiques religieuses non-évangéliques, en particulier au chamanisme, pourrait faire apparaître des traits communs ou distinctifs entre les dénominations.

Dans une perspective analogue, une étude comparative des Églises indigènes contribuerait à l'appréhension de leurs spécificités par rapport aux Églises non-indiennes. Le contrôle du corps et des émotions, la pratique du « conseil » ou celle qui consiste à « discipliner » les *crentes* « déviés » sont-elles par exemple propres aux dénominations baniwa ou peut-on trouver des usages similaires dans les Églises des blancs de São Gabriel ? L'investissement de la dîme dans des équipements collectifs est-il spécifique aux communautés indigènes ou procède-t-on de la même manière dans certains villages *crentes* non-indiens (chez les populations riveraines de moyenne ou de basse Amazonie, par exemple) ? La tendance des Églises évangéliques indigènes à s'organiser en réseaux de congrégations locales trouve-t-elle sa source dans des préconisations des missionnaires ou est-elle inspirée du modèle fédératif et acéphale des organisations politiques indiennes⁸¹⁶ ? Une étude comparative permettrait de répondre à ces questions tout en favorisant le dialogue entre l'ethnologie amazoniste, la sociologie du religieux et l'anthropologie politique.

Enfin, un approfondissement de l'étude des mouvements évangéliques indigènes ouvrirait la voie à l'exploration de ce que les pasteurs du CONPLEI appellent la « troisième vague missionnaire » (Xavier, 2013 : 429). Cette expression fait référence à la volonté des indiens d'endosser eux-mêmes le rôle de propagateurs de la foi chrétienne après avoir été évangélisés par des missionnaires étrangers, puis brésiliens. L'évangélisation des indiens par les indiens n'est certes pas un phénomène totalement nouveau dans l'histoire de ces populations⁸¹⁷ mais la formule des représentants du CONPLEI évoque un projet systématique, qui pourrait s'appuyer sur des stratégies proprement indigènes.

Si tel était le cas, le christianisme cesserait chez certaines populations indigènes d'Amazonie d'être un ensemble de pratiques et de représentations importé par des missionnaires pour devenir une production religieuse amérindienne s'exportant en dehors des sociétés concernées, chez d'autres groupes indiens ou – pourquoi pas – chez les blancs.

En parallèle, les activités chamaniques qui, comme nous l'avons vu dans les troisième et quatrième parties, sont de plus en plus mobilisées dans des contextes d'interaction avec les

⁸¹⁶ Belleau a montré que les organisations indiennes brésiliennes – dont aucune n'a, semble-t-il, de « président » – se caractérisent par leur absence de pouvoir centralisé. Cependant, ce phénomène ne peut s'expliquer selon lui par la thèse « romantique et clastrienne, d'une reproduction culturelle de l'acéphalie indienne » (2007 : 309). L'auteur préfère l'envisager comme le résultat d'une « ethnopolitique nouvelle qui émerge avec la situation créée par le mouvement indigène lui-même » (*id.* : 306).

⁸¹⁷ Songeons par exemple aux émissaires de Sophie Muller qui allaient porter la « parole de Dieu » dans les villages de l'Içana avant que la missionnaire n'y fasse étape.

blancs, voire pratiquées par les blancs eux-mêmes dans le cas de l'Amazonie péruvienne⁸¹⁸, pourraient cesser d'être un attribut de l'indianité et devenir emblématiques de certains groupes sociaux étatsuniens ou européens.

Il ne s'agit là que de spéculations mais de telles hypothèses viennent à l'esprit lorsque l'on imagine un prolongement au motif central de cette thèse qui, si l'on force un peu le trait, peut être lu comme un double mouvement d'indigénisation du christianisme et « d'occidentalisation » du chamanisme.

⁸¹⁸ Comme nous l'avons vu précédemment, certains centres chamaniques de l'Amazonie péruvienne sont par exemple dirigés par des blancs (cf. chapitre 14). De façon plus générale, de nombreux occidentaux s'intéressent actuellement au chamanisme voire revendiquent le titre de chaman, en l'associant souvent à d'autres qualifications thérapeutiques ou spirituelles « selon une logique qui valorise l'accumulation de compétences et de références liées à des systèmes médico-religieux venant d'ailleurs » (Mesturini Cappelletti, 2013 : 109-110).

Bibliographie

ABÉLÈS Marc : 1997, « La mise en représentation du politique », in Abélès M. & Jeudy H. P., *Anthropologie du politique*, Armand Colin, Paris, pp.247-271

ACÇOLINI Grazielle : 2015, *Protestantismo à moda terena*, Editora da Universidade Federal da Grande Dourados, 191 p.

ALBERT Bruce : 1985, *Temps du sang, temps des cendres. Représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne)*, Thèse de doctorat, Université Paris X

ALLARD Olivier : 2012, « Bureaucratic Anxiety. Asymmetrical interactions and the role of the documents in the Orinoco Delta, Venezuela », *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, n°2 (2), pp.234-256

ALLARD Olivier & DE VIENNE Emmanuel : 2005, « Pour une poignée de dollars ? Transmission et patrimonialisation de la culture chez les Trumai du Brésil central », *Cahiers des Amériques Latines*, n°48-49, pp.127-145

AMSELLE Jean-Loup : 2013, *Psychotropiques. La fièvre de l'ayahuasca en forêt amazonienne*, Albin Michel, 227 p.

ALMEIDA Ronaldo de & MONTERO Paula : 2001, « Trânsito religioso no Brasil », *São Paulo em perspectiva*, n°15(3), pp.92-101

ANDRADE Susana : 1990, *Visión Mundial : Entre el cielo y la tierra. Religión y desarrollo en la sierra ecuatoriana*, Ediciones Abya-Yala/Centro de planificación y estudios sociales, 106 p.

ANDRELLO Geraldo : 2010, « Escravos, descidos e civilizados: índios e brancos na história do Rio Negro », *Revista Estudos Amazônicos*, vol.V, n°1, pp.107-144

ANDRELLO Geraldo : 2004, *Iauaretê : Transformações sociais e cotidiano no rio Uaupés (alto rio Negro, Amazonas)*, Thèse de Doctorat, Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 433 p.

ARAMBURU-OTAZU Mikel : 1996, « Amazônia em tempo de crise : as respostas do Pentecostalismo », *Lusotopies*, pp. 189-206

ARAMBURU Mikel : 1992, « Aviamento, modernidade e pós-modernidade no interior amazônico », *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n°25

ARAÚJO Roberto : s. d., « Les orphelins du caoutchouc : notes pour une étude sur le culte du Santo Daime », mimeo, 25 p.

- ÅRHEM Kaj : 2001a, « La red cósmica de la alimentación », in Descola & Pálsson (éds.), *Naturaleza y sociedad : perspectivas antropológicas*, Siglo XXI, México, pp.214-236
- ÅRHEM Kaj : 2001b, « Ecocosmología y chamanismo en el Amazonas : variaciones sobre un tema », *Revista Colombiana de Antropología*, vol.37, pp.268-288
- AUBRÉE Marion : 2001, « Dynamique des transformations religieuses au Brésil », in Bastian (éd.), *La modernité religieuse en perspective comparée. Europe latine – Amérique latine*, Karthala, Paris, pp.213-223
- AUBRÉE Marion & LAPLANTINE François : 1990, *La Table, le Livre et les Esprits. Naissance, évolution et actualité du mouvement social spirite entre France et Brésil*, Éditions Jean-Claude Lattès, 341 p.
- BACQUÉ Marie-Hélène & BIEWENER Carole : 2015, *L'empowerment, une pratique émancipatrice ?*, La Découverte, Paris, 175 p.
- BALANDIER George : 2004 [1971], *Sens et puissance*, Quadrige, PUF, 334 p.
- BALANDIER George : 1995, « Le messianisme en Afrique », entretien avec Jacquy Chemouny, *Kentron*, n°11 (2), pp.33-47
- BALANDIER George : 1963 [1955], « Le messianisme Ba-Kongo en tant que 'révéléateur' », in Balandier George, *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire*, PUF, pp.417-487
- BALANDIER George : 1953, « Messianismes et Nationalismes en Afrique Noire », *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol.14, pp.41-65, version numérisée de l'Université du Québec à Chicoutimi (UQAC), pp.1-28
- BARKER John : 1992, « Christianity in Western Melanesian Ethnography », in James Carrier (éd.), *History and Tradition in Melanesian Anthropology*, University of California Press, pp. 144-173
- BARROS Maria Cândida D. M., BORGES Luiz C. & MEIRA Márcio : 1996, « A língua geral como identidade construída », *Revista de Antropologia*, vol. 39, n° 1, pp.191-219
- BARTOLOMÉ Miguel Alberto : 2006, « As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político », *Mana*, n°12 (1), pp.39-68
- BASTIAN Jean-Pierre : 1994, *Le protestantisme en Amérique Latine*, Genève, Labor et Fides, 324 p.
- BASTIAN Jean-Pierre : 1992, « La fonction sociale et politique des hétérodoxies religieuses en Amérique latine », *Social Compass*, 39(4), pp.543-551
- BASTIDE Roger : 2000 [1970], *Le prochain et le lointain*, L'Harmattan, 299 p.
- BATESON Gregory : 1936, *Naven. A Survey of the Problems suggested by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tribe drawn from Three Points of View*, Cambridge University Press

BELLEAU Jean-Philippe : 2007, « Sociologie du mouvement indien au Brésil : une approche à partir de la théorie du processus politique », Thèse de Doctorat, Université Paris III-Sorbonne Nouvelle, Institut des Hautes Études d'Amérique Latine, 561 p.

BELLIER Irène : 2008, « Le développement et les peuples autochtones : conflits de savoirs et enjeux de nouvelles pratiques politiques », in Geronimi V., Bellier I. Gabas J.-J., Vernières M., Viltard Y., *Savoirs et politiques de développement. Questions en débat à l'aube du XXI^{ème} siècle*, Paris, Karthala, 2008, pp. 119-139

BIRMAN Patrícia & LEITE Márcia Pereira : 2000, « Whatever Happened to What Used to Be the Largest Catholic Country in the World ? », *Daedalus*, vol.129, n°2, pp. 271-290

BONDAZ Julien, GRAEZER BIDEAU Florence, ISNART Cyril & LEBLON Anaïs : 2014, « Relocaliser les discours sur le 'patrimoine' », in Bondaz & al., *Les vocabulaires locaux du « patrimoine » : traductions, négociations et transformations*, Lit, Berlin, pp. 9-30

BONDAZ Julien, ISNART Cyril & LEBLON Anaïs : 2012, « Au-delà du consensus patrimonial », *Civilisations*, vol.61 n°1, pp.9-21

BONILLA Oiara : 2009, « The Skin of History », in Vilaça & Wright (éd.), *Native Christians. Modes and Effects of Christainity among Indigenous Peoples of the Americas*, Ashgate, Farnham, pp.127-145

BORGES Luiz Carlos & NUNES José Horta : 1998, « La langue générale et la grammatisation des langues indiennes », *Langages*, 32^{ème} année, n°130, pp.52-67

BORTOLOTTTO Chiara (éd.) : 2011, « Le trouble du patrimoine culturel immatériel », in Bortolotto Chiara (éd.), *Le patrimoine culturel immatériel. Enjeux d'une nouvelle catégorie*, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris, pp.21-43

BOURDIEU Pierre : 1982, « les rites comme actes d'institution », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol.43, pp.58-63

BOYER Véronique : 2015, « Énoncer une 'identité' pour sortir de l'invisibilité. La circulation des populations entre les catégories légales (Brésil) », *L'Homme*, n°214, pp.7-36

BOYER Véronique : 2008, *Expansion évangélique et migrations en Amazonie brésilienne*, IRD/Karthala, 232 p.

BOYER Véronique : 2001, « Les Baniwa évangéliques parlent des missionnaires protestants : Sofia et ses successeurs. », *Ateliers de Caravelle*, n°18, Toulouse, pp.83-99

BOYER Véronique : 1999, « O pajé e o caboclo : de homem a entidade », *Mana* 5(1), pp.29-56

BOYER Véronique : 1993a, *Femmes et cultes de possession au Brésil. Les compagnons invisibles*, L'Harmattan, Paris, 287 p.

BOYER Véronique : 1993b, « 'Les traditions risquent-elles d'être contaminées ?' Paradigmes scientifiques et orthodoxie religieuse dans les cultes de possession au Brésil », *Journal de la Société des Américanistes*, n°79, pp.67-90

BRANDHUBER Gabriele : 1999, « Why Tukanoans migrate ? Some remarks on conflict on the Upper Rio Negro (Brazil) », *Journal de la Société des Américanistes*, tome 85, pp.261-280

BUCHILLET Dominique : 1995, « Contas de vidro, enfeites de branco e 'potes de malária' », *Série Antropologia*, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília

BUCHILLET Dominique : 1987a, « 'Personne n'est là pour écouter'. Les conditions de mise en forme des incantations thérapeutiques chez les Desana du Uaupés brésilien », *Amerindia* n°12

BUCHILLET Dominique : 1987b, « La politique indigéniste de la 'Nouvelle République' », *Journal de la Société des Américanistes*, n°73, pp.263-277

BUCHILLET Dominique : 1983, *Maladie et mémoire des origines chez les Desana du Uaupés*, Thèse de Doctorat en ethnologie, Université de Paris X, 267 p.

CABALZAR Aloisio : 2009, *Filhos da cobra de pedra. Organização social e trajetórias tuyuka no rio Tiquié (noroeste amazônico)*, ISA/UNESP/NUTI, São Paulo, 352 p.

CABRERA BECERRA Gabriel : 2007, *Las Nuevas Tribus y los indígenas de la Amazonia. Historia de una presencia protestante*, Litocamargo Ltda, Bogotá, 224 p.

CANNELL Fenella : 2006, « Introduction. The Anthropology of Christianity », in Cannell F. (éd.), *The Anthropology of Christianity*, Duke University Press, pp.1-50

CAPIBERIBE Artionka : 2009, « Nas duas margens do rio. Alteridade e transformações entre os Palikur na fronteira Brasil/Guiana francesa », tese em antropologia social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 425 p.

CAPIBERIBE Artionka : 2007, *Batismo de fogo. Os Palikur e o cristianismo*, AnnaBlume/Nuti/Fapesp, São Paulo-SP

CAPREDON Élise : 2016 : « Politiques baniwa de la boisson : usages et représentations de l'alcool chez des indiens évangéliques de l'Amazonie brésilienne », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, mis en ligne le 25 janvier 2016.
URL : <https://nuevomundo.revues.org/69033>

CAPREDON Élise : 2008, « Identification ethnique et appartenance religieuse à São Gabriel da Cachoeira (Amazonas-Brésil) », Mémoire de Master en Anthropologie, EHESS, 120 p.

CARNEIRO DA CUNHA Manuela : 2012, *Savoirs autochtones : quelle nature, quels apports ?*, Leçon inaugurale du Collège de France, Fayard/Collège de France, 60 p.

CARNEIRO DA CUNHA Manuela : 1998, « Pontos de vista sobre a floresta Amazônica : xamanismo e tradução », *Mana* 4(1), pp.7-22

CARNEIRO Marília Clemente Gomes, SANTOS Ricardo Ventura, GARNELO Luiza, REBELO Maria Augusta Bessa & COIMBRA Jr. Carlos Everaldo Alvares : 2008, « Cária dentária e necessidade de tratamento odontológico entre os índios Baniwa do Alto Rio Negro, Amazonas », *Ciência e Saúde coletiva*, vol.13, n°6, Rio de Janeiro, pp.1985-1992

CARVALHO Sílvia Maria S. de : 1981, « Contribution à une théorie anthropologique de la production de la pensée religieuse », *Dialogues d'histoire ancienne*, vol. 7, pp.7-39

CASCUDO Luís da Câmara : 1988 [1954], *Dicionário do folclore brasileiro*, Editora da Universidade de São Paulo, Editora Itatiaia, Belo Horizonte, 811 p.

CHABROL Fanny : 2008, « Enquêter en milieu convoité. Les terrains surinvestis de l'anthropologie », in Bensa Alban & Fassin Didier (éds.) : 2008, *Les politiques de l'enquête. Épreuves ethnographiques*, La Découverte, Paris, 336 p., pp.229-244

CHAUMEIL Jean-Pierre : 2013, « Une façon d'agir dans le monde. Le chamanisme amazonien », in Katia Buffetrille, Jean-Luc Lambert, Nathalie Luca & Anne de Sales (éds), *D'une anthropologie du chamanisme vers une anthropologie du croire. Hommage à l'œuvre de Roberte Hamayon*, Centre d'Études Mongoles & Sibériennes - École Pratique des Hautes Études, Paris, pp.109-134

CHAUMEIL Jean-Pierre : 2010, « Des sons et des esprits-maîtres en Amazonie amérindienne », *Ateliers du LESC*, n°34
URL : <http://ateliers.revues.org/8546>

CHAUMEIL Jean-Pierre : 2009, « El comercio de la cultura : el caso de los pueblos amazónicos », *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, n°38 (1), pp.61-74
URL : <http://bifea.revues.org/2822#tocto1n2>

CHAUMEIL Jean-Pierre : 2000, « Chasse aux idoles et philosophie du contact », in Aigle, Brac de la Perrière et Chaumeil (éds.), *La politique des esprits*, Société d'ethnologie, pp.151-164

CHAUMEIL Jean-Pierre : 2000 [1983], *Voir, savoir, pouvoir. Le chamanisme chez les Yagua de l'Amazonie péruvienne*, Georg Editeur

CHAUMEIL Jean-Pierre : 1997, « Les os, les flûtes, les morts. Mémoire et traitement funéraire en Amazonie », *Journal de la Société des Américanistes*, n°83, pp.83-110

CHAUMEIL Jean-Pierre : 1983, *Voir, savoir, pouvoir. Le chamanisme chez les Yagua du Nord-Est péruvien*, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 352 p.

CHAUMEIL Jean-Pierre & HILL Jonathan D. (éds.) : 2011, *"Burst of breath": new research on indigenous ritual flutes in lowland South America*. University of Nebraska Press, Lincoln, 440 p.

CLASTRES Hélène : 1975, *La terre sans mal. Le prophétisme tupi-guarani*, Seuil, Paris

- CLASTRES Pierre : 2011 [1974], *La Société contre l'État*, Les Éditions de Minuit, 186 p.
- CLÉMENTIN-OJHA Catherine : 2010, « Inculturation », in Azria R. & Hervieu-Léger D. (éd.), *Dictionnaire des faits religieux*, Quadrige, Presses Universitaires de France, pp.535-541
- CLIFFORD James : 2013, *Returns. Becoming Indigenous in the Twenty-First Century*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 366 p.
- COLLOMB Gérard : 2007, « Rituel, performance, politique : un deuil kali'na », *Ethnologie française*, hors-série, vol. 37, pp.89-94
- COLLOMB Gérard : 1999, « Du 'capitaine' au 'chef coutumier' chez les Kali'na », *Ethnologie française*, Nouvelle série, tome 29, n° 4, pp. 549-557
- COLPRON Anne-Marie : 2006, « Chamanisme féminin 'contre nature' ? Menstruation, gestation et femmes chamanes parmi les Shipibo-Conibo de l'Amazonie occidentale », *Journal de la Société des Américanistes*, n°91-1 et 2
URL : <http://jsa.revues.org/index3181.html>
- CORTEN André : 1995, *Le pentecôtisme au Brésil. Émotion du pauvre et romantisme théologique*, Karthala, Paris, 307 p.
- CORTEN André, DOZON Jean-Pierre & ORO Ari Pedro (éd.) : 2003, *Les nouveaux conquérants de la foi*, Karthala, Paris, 294 p.
- COSTA Lívia Alessandra Fialho : 2002, « Qu'est-ce qui fait crier les *crentes* ? Émotion, corps et délivrance à l'Église Universelle du Royaume de Dieu (Bahia-Brésil), Thèse de doctorat en anthropologie, EHESS, Paris, 326 p.
- COSTA Yara dos Santos : 2009, « Análise das Danças Baniwa: uma reflexão sobre a dinâmica identitária e cultural dos povos indígenas da Amazônia », Dissertação de Mestrado, Universidade Técnica de Lisboa, Faculdade de Motricidade Humana, 121 p.
- CRUZ Jocilene Gomes da : 2015, « Organização político-cultural e interculturalidade na gestão dos territórios indígenas para o *bem viver* no Rio Negro – AM », tese de doutorado em ciências do ambiente e sustentabilidade na Amazônia, Universidade Federal do Amazonas, 229 p.
- DESCOLA Philippe : 2005, *Par-delà nature et culture*, Gallimard, 623 p.
- DESCOLA Philippe : 2006 [1993], *Les lances du crépuscule*, Presses Pocket, collection Terre Humaine, 485 p.
- DESCOLA Philippe : 1999, « Diversité biologique, diversité culturelle », in Monod Jean-Claude & Razon Jean-Patrick (éd.) : 1999, *Nature sauvage, nature sauvée ? Écologie et peuples autochtones*, Ethnies-Documents, Peuples autochtones en développement, Paris, pp.213-235
- DESCOLA Philippe : 1986, *La Nature domestique : symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Édition de la Maison des Sciences de l'Homme, 450 p.

DINIZ Laise Lopes : 2011, « Relations e trajetórias sociais de jovens Baniwa na escola Pamáali no Médio Rio Içana – Noroeste amazônico », dissertação de mestrado, Universidade Federal de Manaus, Manaus, 214 p.

DROULERS Martine : 2004, *L'Amazonie, vers un développement durable*, Armand Colin, Paris, 219 p.

DUMONT Louis : 1983, *Essai sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Seuil, Paris, 310 p.

DURKHEIM Émile : 1960 [1912], *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, Paris, 647 p.

DZIUBINSKA Magda : 2014, « L'équilibre asymétrique. Une ethnographie de l'antagonisme entre les Kakataibo et les Shipibo d'Amazonie péruvienne », thèse de doctorat d'ethnologie, Université Paris Ouest Nanterre La Défense, 357 p.

EMPERAIRE Laure & ELOY Ludivine : 2008, « A cidade, um foco de diversidade agrícola no Rio Negro (Amazonas, Brasil) ? », *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, Ciências Humanas, Belém, maio-agosto, vol. 3, n°2, pp.195-211

EMPERAIRE Laure, PINTON Françoise & SECOND Gérard : 1998, « Gestion dynamique de la diversité variétale du manioc en Amazonie du nord-ouest, Brésil », *Natures, Sciences et Sociétés*, n°6 (2), Paris, pp.27-42

ELIADE Mircea : 1983 [1951], *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Payot, Paris, 405 p.

ELOY Ludivine : 2005, « Entre ville et forêt : le futur de l'agriculture amérindienne en question. Transformations agraires en périphérie de São Gabriel da Cachoeira, nord-ouest amazonien, Brésil », Thèse de Doctorat, Université Paris III-La Sorbonne Nouvelle, IHEAL, 408 p.

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

ELOY Ludivine, THÉRY Hervé et LE TOURNEAU François-Michel : 2005, « Une ville dans la forêt : São Gabriel da Cachoeira, capitale isolée du haut Rio Negro », *Cybergeo*, Espace, Société, Territoire, article 304, publié en ligne le 24 mars 2005, modifié le 3 mai 2007. URL : <http://www.cybergeo.eu/index3238.html>.

EPPS Patience & STENZEL Kristine (éd.) : 2013, *Upper Rio Negro. Cultural and Linguistic Interaction in Northwestern Amazonia*, Museu Nacional, Museu do Índio, Funai, Rio de Janeiro, 579 p.

ERIKSON Philippe (éd.) : 2016, *Trophées. Études ethnologiques, indigénistes et amazonistes offertes à Patrick Menget*, vol. I *Couvade, terrains et engagements indigénistes*, Société d'Ethnologie, Nanterre, 295 p.

ERIKSON Philippe (éd.) : 2006, *La pirogue ivre. Bières traditionnelles en Amazonie*, Musée français de la Brasserie, Saint-Nicolas de Port, 2004, 146 p., ill. (ouvrage édité et publié avec le concours de l'Université de Paris X-Nanterre, de l'UMR 7535 et de l'UPR 324).

ERIKSON Philippe : 1986, « Altérité, tatouage et anthropophagie chez les Pano : la belliqueuse quête du soi », *Journal de la Société des Américanistes*, n°72, pp.185-210

ERTHAL Regina Maria de Carvalho : 1998, « O suicídio ticuna na região do Alto Solimões », tese de doutorado, programa de pós-graduação em saúde pública, Escola Nacional de Saúde Pública, Fiocruz, Rio de Janeiro, 303 p.

ESTORNILO Milena : 2012, « Laboratórios na floresta. Os Baniwa, os peixes e a piscicultura no alto rio Negro », Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, SP, 429 p.

EVANS-PRITCHARD Edward E. : 1972 [1937], *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*, Gallimard, Paris

FATH Sébastien : 2000, « Baptistes et pentecôtistes en France, une histoire parallèle ? », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, juillet-septembre 2000, pp.523-567

FAUSTO Carlos : 2008, « Donos demais: maestria e domínio na Amazônia », *Mana*, n°14(2), pp.329-366

FAVRET-SAADA Jeanne : 2009, *Désorceler*, Éditions de l'Olivier, 167 p.

FER Yannick : 2005, *Pentecôtisme en Polynésie française : l'Évangile relationnel*, Labor & Fides, Genève, 497 p.

FERRETTI Sérgio : 2013 [1995], *Repensando o sincretismo*, Edusp/Arché, 280 p.

FIGUEIREDO Paulo Roberto Maia : 2009, *Desequilibrando o convencional : estética e ritual com os Baré do alto rio Negro (AM)*, Tese de Doutorado, UFRJ/Museu Nacional, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Rio de Janeiro, 315 p.

FIGUEROLA PUJOL Hélios : 2011 [2010], *Les dieux, les paroles et les hommes*, Éditions de l'EHESS, Paris

FONTAINE Guillaume : 2006, « Convergences et tensions entre ethnicité et écologisme en Amazonie », *Autrepart*, n°38, pp.63-80

FREIRE José Ribamar Bessa : 2000 [1983], « Da 'fala boa' ao português na Amazônia brasileira », *Amazônia em Cadernos*, n°6, jan.-dez.

FRESTON Paul : 1996, « Breve história do pentecostalismo brasileiro » in Antoniazzi & al., *Nem anjos nem demônios. Interpretações sociológicas do Pentecostalismo*, Petropolis, Vozes, pp.67-99

FRESTON Paul : 1993, « Protestantes e política no Brasil : da constituinte ao impeachment », tese de doutorado em ciências sociais, Universidade Estadual de Campinas, 303 p.

GALLOIS Dominique Tilkin & GRUPIONI Luis Donisete Benzi : 1999, « O índio na Missão Novas Tribos », in Robin Wright (éd.) *Transformando os Deuses, vol.I Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*, Campinas, SP, Editora da UNICAMP, pp.77-129

GALVÃO Eduardo : 1959, « Aculturação indígena no Rio Negro », in *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi* n°7, Belém, pp.1-59

GALVÃO Eduardo : 1976 [1955], *Santos e visagens. Um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas*, Companhia Editora Nacional, São Paulo

GARNELO Luiza : 2007, « Cosmologia, ambiente e saúde : mitos e ritos alimentares Baniwa », *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*, Rio de Janeiro, vol.14, pp. 191-212. Disponible sur : <http://www.scielo.br/pdf/hcsm/v14s0/09.pdf>

GARNELO Luiza : 2002, « Poder, Hierarquia e Reciprocidade: Os caminhos da política e da saúde no Alto Rio Negro », Tese de Doutorado em Ciências Sociais, Departamento de Antropologia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 465 p.

GARNELO Luiza & BUCHILLET Dominique : 2006, « Taxonomias das doenças entre os índios Baniwa (Arawak) e Desana (Tukano oriental) do Alto Rio Negro (Brasil) », *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 12, n° 26 jul./dez., pp.231-260
URL : <http://www.scielo.br/pdf/ha/v12n26/a10v1226.pdf>

GARNELO Luiza, SCHWEICKARDT Júlio César & SOUZA Maximiliano Loiola Ponte : 2007, « O processo de alcoolização em populações indígenas do Alto Rio Negro e as limitações do CAGE como instrumento de *screening* para dependência ao álcool », *Revista de Psiquiatria Clínica* 34 (2); pp. 90-96
URL : <http://www.hcnet.usp.br/ipq/revista/vol34/n2/pdf/90.pdf>

GHASARIAN Christian : 2002, « Santé alternative et New Age à San Francisco », in Massé R. & Benoist J., (éds.), *Convocations thérapeutiques du sacré*, Karthala, Paris, pp. 143-163

GILHODÈS Pierre : 1976, « La Violence en Colombie, banditisme et guerre sociale », *Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, n°26, pp.69-81

GOFFMAN Erving : 1974 [1967], *Les rites d'interaction*, Les Éditions de Minuit, 230 p.

GOFFMAN Erving : 1973, *La mise en scène de la vie quotidienne, vol. 2 Les relations en public*, Les Éditions de Minuit, 374 p.

GOLDMAN Irving : 1979 [1963], *The Cubeo. Indians of the Northwest Amazon*, University of Illinois Press

GOLDMAN Irving : 1948, « Tribes of the Uaupés-Caquetá Region », in Julian H. Steward (éd.), *Handbook of South American Indians*, vol. 3, « The Tropical Forest Tribes », Smithsonian Institution, pp.763-798

GOMES Bruno : 2005, « Les évangéliques au Brésil : stratégies territoriales et participation politique », *Hérodote*, n° 119, pp. 49-74

URL : www.cairn.info/revue-herodote-2005-4-page-49.htm.

GONZALEZ Philippe : 2009, « Voix des textes, voies des corps. Une sociologie du protestantisme évangélique », Thèse de doctorat en sociologie, Université de Fribourg (Suisse) et École des Hautes Études en Sciences Sociales, 522 p.

GOULARD Jean-Pierre : 2009, *Entre Mortales e Inmortales. El Ser según los Ticuna de la Amazonía*, CAAAP/IFEA, Lima, 458 p.

GOULARD Jean-Pierre : 2000, « La parole et le livre dans la configuration religieuse d'Amazonie. Chamanisme et messianisme chez les Ticuna », in Aigle Denise, Brac de la Perrière Bénédicte & Chaumeil Jean-Pierre (éds.) : 2000, *La politique des esprits. Chamanisme et religions universalistes*, Société d'Ethnologie, Nanterre, pp. 267-294

GOUREVITCH Aparecida : 2010, « Au-delà de la biomédecine : mythes, maladie et guérison chez les indiens Baré en Amazonie », Thèse de doctorat, EHESS, Paris

GOW Peter : 2006, « Forgetting Conversion. The Summer Institute of Linguistics Mission in the Piro Lived World », in Cannell F. (éd.), *The Anthropology of Christianity*, Duke University Press, pp. 211-239

GOW Peter : 1996, « River People : Shamanism and History in Western Amazonia », in Humphrey C. & Thomas N. (éd.), *Shamanism, History and the State*, Ann Arbor, University of Michigan Press, pp.90-113

GOW Peter : 1991, *Of Mixed Blood. Kinship and History in Peruvian Amazonia*, Clarendon Press, Oxford, 331 p.

GRASSERIE Raoul Guérin de la : 1892, « Esquisse d'une grammaire et d'un vocabulaire baniva », Compte-rendu de la 8^{ème} session du Congrès International des Américanistes, pp.616-642

GRENAND Françoise : 2006, « Cachiri : un art de vivre chez les Wayãpi de Guyane », in Erikson P. (éd.), *La pirogue ivre. Bières traditionnelles en Amazonie*, Musée français de la Brasserie, Saint-Nicolas de Port, 2004, 146 p., ill. (ouvrage édité et publié avec le concours de l'Université de Paris X-Nanterre, de l'UMR 7535 et de l'UPR 324), pp.13-23

GRENAND Françoise & GRENAND Pierre : 1990, « L'identité insaisissable. Les Caboclos amazoniens », *Études Rurales*, oct.-déc., n°120, pp.17-39

GUZMÁN Décio de Alencar : 2008, « A colonização nas Amazônia's : guerras, comércio e escravidão nos séculos XVII e XVIII », *Revista Estudos Amazônicos* Vol. III, n° 2, pp. 103-139

HARDING Susan : 1991, « Representing Fundamentalism: The Problem of the Repugnant Cultural Other », *Social Research*, vol. 58, n°2, pp.373-393

HERVIEU-LÉGER Danièle : 1999, *Le pèlerin et le converti : la religion en mouvement*, Flammarion, 291 p.

HILL Jonathan D. : 2000, « 'Musicalizando' o Outro. Ironia ritual e resistência étnica Wakuénai (Venezuela) », in Ramos, Alcida & Albert, Bruce (éd.), *Pacificando o branco. Cosmologias do contato no Norte Amazônico*, Editora UNESP, pp.347-368

HILL Jonathan D. : 1999, « Nationalisme, chamanisme et histoires indigènes au Venezuela », *Ethnologie française*, nouvelle série, tome 29, n°3, pp. 387-396

HILL Jonathan D. : 1993, *Keepers of the sacred chants : the poetics of ritual power in an Amazonian society*, Tucson: University of Arizona Press, 245 p.

HOUSEMAN Michael : 2012, *Le rouge est le noir. Essais sur le rituel*, Les Anthropologiques, Presses Universitaires du Mirail, Toulouse, 207 p.

HOUSEMAN Michael : 2002, « Qu'est-ce qu'un rituel ? », *L'Autre*, vol.3, pp.533-538

HOUSEMAN Michael & SEVERI Carlo : 2009, *Naven ou le donner à voir. Essai d'interprétation de l'action rituelle*, CNRS Éditions, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme

HUGH-JONES Christine : 2011 [1979] : *Desde el río de leche. Procesos espacio-temporales en la Amazonia noroccidental*, Ediciones Universidad Central, Bogotá, 369 p.

HUGH-JONES Stephen : 2011 [1979], *Las palmas y las Pléyades. Iniciación y cosmología en la Amazonia noroccidental*, Ediciones Universidad Central, Bogotá D.C., 402 p.

HUGH-JONES Stephen : 2010, « Entre l'image et l'écrit. La politique tukano de patrimonialisation en Amazonie », *Cahiers des Amériques latines* n° 63-64, pp.195-227
URL : <http://cal.revues.org/895>

HUGH-JONES Stephen : 1996, « Shamans, prophets, priests and pastors », in Humphrey C. & Thomas N. (dir.), *Shamanism, History and the State*, Ann Arbor, University of Michigan Press, pp.32-75

HUGH-JONES Stephen : 1993, « Clear Descent or Ambiguous Houses ? A Re-Examination of Tukanoan Social Organisation », *L'Homme*, tome 33, n°126-128, pp.95-120

ISA/FOIRN : 2006, *Mapa-livro Povos indígenas do Rio Negro*, ISA/FOIRN, São Paulo, 128 p.

JACKSON Jean : 2002, « Contested discourses of Authority in Colombian National Indigenous Politics », in Warren & Jackson (éd.), *Indigenous Movements, Self-Representation, and the State in Latin America*, University of Texas Press, Austin, pp.81-122

JACKSON Jean : 1983, *The Fish People: Linguistic Exogamy and Tukanoan Identity in Northwest Amazonia*, Cambridge University Press, New York

JEUDY-BALLINI Monique : 2002, « Le christianisme revisité ou : Le meilleur de la tradition », in C. Hamelin & E. Wittersheim (éd.), *La tradition et l'État*, l'Harmattan, Paris, pp.59-81

JOURNET Nicolas : 2009, « Quand le terrain s'impose, le récit aussi », *Ateliers d'anthropologie*, publié en ligne le 18 mars 2009
URL : <http://ateliers.revues.org/8194>

JOURNET Nicolas : 1995, *La paix des jardins. Structures sociales des Indiens curripaco du haut Rio Negro (Colombie)*, Paris, Institut d'Ethnologie, 384 p.

JOURNET Nicolas : 1988, « Les jardins de paix : étude des structures sociales chez les Curripacos du haut Rio Negro (Colombie) », Paris, thèse de doctorat, EHESS, 473p.

KARADIMAS Dimitri : 2008, « La métamorphose de Yurupari : flûtes, trompes et reproduction rituelle dans le Nord-Ouest amazonien », *Journal de la Société des Américanistes*, tome 94 n°1

KARADIMAS Dimitri : 2007, « Yurupari ou les figures du diable », *Gradhiva*, n°6, publié en ligne le 15 novembre 2010
URL : <http://gradhiva.revues.org/986>

KILANI Mondher : 2012, *Anthropologie. Du local au global*, Armand Colin, Paris, 399 p.

KNOBLOCH Francis A. : 1974, « The Baniva Indians and Their Reaction Against Integration », *The Mankind Quarterly*, October, pp.83-91

KOCH-GRÜNBERG Theodor : 1995 [1909] *Dos años entre los indios. Viajes por el noroeste brasileño 1903-1905*, Santafé de Bogotá, Ed. Universidad Nacional

KOCH-GRÜNBERG Theodor : 2005 [1909] *Dois Anos entre os Indígenas. Viagens no noroeste do Brasil (1903-1905)*, EDUA (Ed. da Universidade Federal do Amazonas)/FSDB (Faculdade Salesiana Dom Bosco)

KOHLER Florent : 2009, « Du caboclo à l'indigène : réflexions sur l'ethnogenèse au Brésil », *Journal de la société des américanistes* 95-1, publié en ligne le 4 janvier 2014.
URL : <http://jsa.revues.org/10736>

LASMAR Cristiane : 2002, « De volta para o lago de leite : a experiência da alteridade em São Gabriel da Cachoeira (alto rio Negro) », Thèse de Doctorat en anthropologie, UFRJ, Rio de Janeiro, 281 p.

LAVELEYE Didier de : 2000, « L'apport des cultes afro-brésiliens et du catholicisme populaire dans le chamanisme des Négro-Caboclos du Maranhão (Brésil) », in Denise Aigle, Bénédicte Brac de la Perrière et Jean-Pierre Chaumeil (éds.) *La politique des esprits. Chamanisme et religions universalistes*, Nanterre, Société d'Ethnologie, pp.295-308

LE PAPE Loïc : 2009, « 'Tout change mais rien ne change'. Les conversions religieuses sont-elles des bifurcations ? », in Michel Grossetti & al., *Bifurcations*, La Découverte, pp.212-223

LE TOURNEAU François-Michel : 2007, « Présence des forces armées et question de la souveraineté en Amazonie brésilienne », *Problèmes d'Amérique Latine* n°63, pp.99-121

LÉVI-STRAUSS Claude : 1991, *Histoire de Lynx*, Plon, Paris, 358 p.

LÉVI-STRAUSS Claude : 1971, *Mythologiques 4. L'Homme nu*, Plon, 688 p.

LÉVI-STRAUSS Claude : 1968, *Mythologiques 3. L'origine des manières de la table*, Plon, 478 p.

LÉVI-STRAUSS Claude : 1966, *Mythologiques 2. Du miel aux cendres*, Plon, 450 p.

LÉVI-STRAUSS Claude : 1964, *Mythologiques 1. Le cru et le cuit*, Plon, 402 p.

LÉVI-STRAUSS Claude : 1962, *La pensée sauvage*, Plon, 347 p.

LIMA Deborah de Magalhães : 1992, « The Social Category Caboclo. History, Social Organization, Identity and Outsider's Social Classification of the Rural Population of an Amazonian Region (the Middle Solimões) », thèse de doctorat, University of Cambridge, 327 p.

LIMA Tânia Stoltze : 1996, « O Dois e seu Múltiplo. Reflexões sobre o perspectivismo numa cosmologia tupi », *Mana*, n°2 (2), pp.21-47

LOLLI Pedro : 2010, « As redes de trocas rituais dos Yuhupdeh no igarapé Castanha através dos benzimentos (*mihdiid*) e das flautas Jurupari (*Tĩ*) », Tese de Doutorado em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, 206 p.

LOSONCZY Anne-Marie : 1990, « La maîtrise du multiple. Corps et espace dans le chamanisme embera du Choco (Colombie) », *L'Homme* vol. 30, n°114, pp.75-100

LOSONCZY Anne-Marie & MESTURINI CAPPO Silvia : 2012, « Introduction » au dossier « Chamanismes en mouvement », *Civilisations*, vol. 61 n°2, pp.7-18

LOSONCZY Anne-Marie & MESTURINI CAPPO Silvia : 2011, « Pourquoi l'*ayahuasca* ? De l'internationalisation d'une pratique rituelle amérindienne », *Archives de sciences sociales des religions*, n°153, pp.207-228

LOSONCZY Anne-Marie & MESTURINI CAPPO Silvia : 2010, « La selva viajera. Rutas del chamanismo *ayahuasquero* entre Europa y América », *Religião y Sociedade*, n°30(2), Rio de Janeiro, pp.164-183

LOVISI Giovanni Marcos & al. : « Análise epidemiológica do suicídio no Brasil entre 1980 e 2006 », *Revista Brasileira de Psiquiatria*, vol.31 (supl. II), pp.86-93

LUCIANO Gersem José dos Santos : 2011, « Educação para manejo e domesticação do mundo entre a escola ideal e a escola real. Os dilemas da educação escolar indígena no Alto Rio Negro », Tese em antropologia, Universidade de Brasília, Brasília DF, 370 p.

LUCIANO Gersem José dos Santos : 2006, « ‘Projeto é como branco trabalha, as lideranças que se virem para aprender e nos ensinar’ : experiências dos povos indígenas do alto rio Negro », Dissertação de mestrado em antropologia, Universidade de Brasília, Brasília DF, 155 p.

LUZARDO Alexander : 1981, « Ecocidio y etnocidio en la Amazonia », *Nueva Sociedad*, n°53, marzo-abril, pp.51-64

MAGNY Caroline : 2008, « Quand on ne peut plus boire d’alcool ni mâcher de feuilles de coca », *Anthropology of food*, S4.
URL : <http://aof.revues.org/2972>

MALINOWSKI Bronislaw : 1989 (1922), *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Gallimard, 606 p.

MARIANO Ricardo : 2008, « Crescimento Pentecostal no Brasil: fatores internos », *Revista de Estudos da Religião*, décembre 2008, pp. 68-95

MARIANO Ricardo : 2003, « Le royaume de prospérité de l’Église universelle », in Corten, Dozon & Oro, *Les nouveaux conquérants de la foi*, Karthala, Paris, pp.197-212

MÁRQUEZ Carmen & PÉREZ Antonio : 1983, « Los curanderos y santeros del Alto Río Negro como exponentes de un sincretismo cultural amazónico », *Revista española de antropología americana*, vol. XIII, Ed. Univ. Complutense, Madrid, pp.173-195

MARY André : 2010a, *Les anthropologues et la religion*, PUF, Quadrige, 283 p.

MARY André : 2010b, « Syncrétisme », in Azria R. & Hervieu-Léger D. (éd.), *Dictionnaire des faits religieux*, Quadrige, Presses Universitaires de France, pp.1197-1202

MARY André : 1999, *Le défi du syncrétisme. Le travail symbolique de la religion d’Eboga (Gabon)*, Éditions de l’EHESS, 513 p.

MAUÉS Raymundo Heraldo : 1999, *Uma outra “invenção” da Amazônia. Religiões, histórias, identidades*, Belém, Editora Cejup

MAUÉS Raymundo Heraldo & VILLACORTA Gisela Macambira (éds.) : 2008, *Pajelanças e religiões africanas na Amazônia*, Editora Universitária – EDUFPA, Belém, Pará, 370 p.

MAUSS Marcel : 2006 [1938], « Une catégorie de l’esprit humain : la notion de personne, celle de ‘moi’ », in *Sociologie et Anthropologie*, PUF, Paris, pp. 333-362

MAUSS Marcel : 2006 [1923-1924], « Essai sur le don. Forme et raison de l’échange dans les sociétés archaïques », in *Sociologie et Anthropologie*, PUF, Paris, pp. 266-279

- MEIRA Márcio : 1996, « O tempo dos patrões : extrativismo, comerciantes et história indígena no Noroeste da Amazônia », *Lusotopies* p.173-187
- MENGET Patrick, 1979, « Temps de naître, temps d'être : la couvade », in Michel Izard & Pierre Smith, *La fonction symbolique. Essais d'anthropologie*, pp.245-264
- MESTURINI CAPPO Silvia : 2013, « Chamanisme et itinérance. Réflexions sur les réseaux chamaniques qui relient l'Europe et l'Amérique du Sud », *Civilisations*, n°61(2), pp.107-122
- MÉTRAUX Alfred : 2013, *Écrits d'Amazonie. Cosmologies, rituels, guerre et chamanisme*, CNRS Éditions, Bibliothèque de l'Anthropologie, Paris, 526 p.
- MÉTRAUX Alfred : 1967, *Religions et magies indiennes d'Amérique du sud*, Gallimard, Paris, 290 p.
- MEUNIER Olivier : 2010, « Reprise d'initiative et éducation interculturelle chez les Amérindiens de l'Amazonie brésilienne (État d'Amazonas) », *Recherches en Éducation* n°9, pp.67-81
- MONTARDO Deise : 2011, « A música indígena no mundo dos projetos : etnografia do Projeto Podáali – valorização da música Baniwa », *Revista transcultural de música*, n°15, pp.1-13
- MONTERO Paula (éd.) : 2006, *Deus da aldeia. Missionários, índios e mediação cultural*, São Paulo, Editora Globo, 583 p.
- MORAES José de : 1860 [1759], *História da Companhia de Jesus na extincta província do Maranhão e Pará*, préface de Cândido Mendes de Almeida, Typographia do Commercio de Brito e Braga, Rio de Janeiro, 554 p.
- MORALES Filadelfo & ARVELO-JIMÉNEZ Nelly : 1981, « Hacia un Modelo de Estructura Social Caribe », *América Indígena*, Vol. 41 n°4, pp. 603-626
- MORIN Françoise : 2006, « L'autochtonie, forme d'ethnicité ou exemple d'ethnogenèse ? », *Parcours anthropologiques*, n°6, Lyon, pp.54-64
- MORIN Françoise : 1994, « De l'Ethnie à l'Autochtonie. Stratégies Politiques Amérindiennes », *Caravelle*, n°63, pp.161-173
- MOTTE André & PIRENNE-DELFORGE Vinciane : 1994, « Du 'bon usage' de la notion de syncrétisme », *Kernos*, n°7, pp.11-27
- NIMUENDAJÚ Curt, 1950 [1927] : « Reconhecimento dos rios Içana, Ayarí e Uaupés », *Journal de la Société des Américanistes*, tome 39, pp.125-182
- OLIVEIRA Adélia Engrácia de : 1975, « A terminologia de parentesco Baniwa », in *Boletim do Museu Paraense Emílio Göeldi*, Nova Série, Antropologia, Belém, v.56, pp.1-34

OLIVEIRA Almir de : 2007, « Casas sagradas Aruak e Tukano : Arquitectura clássica do noroeste amazônico », Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura da Amazônia, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 147 p.

OLIVEIRA Melissa Santana de : 2016, « Sobre casas, pessoas e conhecimentos: uma etnografia entre os Tukano *Hausirõ* e *Ñahuri Porã* do Médio Rio Tiquié, Noroeste Amazônico », tese de doutorado em antropologia social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 463 p.

OLIVEIRA FILHO João Pacheco de (éd.) : 2004 [1999], *A viagem de volta. Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*, Contra Capa, 361 p.

OVERING KAPLAN Joanna : 1975, *The Piaroa. A people of the Orinoco Basin. A study in Kinship and Marriage*, Clarendon Press, Oxford, 236 p.

OVERING Joanna & PASSES Alan (éd.) : 2000, *The Anthropology of Love and Anger. The aesthetics of conviviality in Native Amazonia*, Routledge, 305 p.

PABÓN Esteban Rozo : 2013, « Remaking Indigeneity: Conversion and Colonization in Northwest Amazonia », Ph.D. Anthropology and History, University of Michigan, 326 p.

PACHECO Gustavo de Britto Freire : 2004, « Brinquedo de cura : um estudo sobre a pajelança maranhense », Tese de doutorado em Antropologia social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 284 p.

PÉDRON Sylvie : 1996, « Les églises pentecôtistes de Guatemala Ciudad : la secte comme lieu de reconstruction d'une communauté perdue », *Journal de la Société des Américanistes* vol.82-1, pp.293-310

PELLETIER Denis : 2010, « Église » in Azria R. & Hervieu-Léger D. (éds.), *Dictionnaire des faits religieux*, Quadrige, Presses Universitaires de France, pp. 294-301

PELLETIER Denis : 2010, « Institution(s) religieuse(s) » in Azria R. & Hervieu-Léger D. (éds.), *Dictionnaire des faits religieux*, Quadrige, Presses Universitaires de France, pp. 548-554

PIEDEDE Acácio Tadeu de C. : 1997, « Música Ye'Pâ-Masa : por uma antropologia da música no Alto Rio Negro », Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 217 p.

POLANYI Karl : 1983 [1944], *La Grande Transformation*, Gallimard, 467 p.

POLLOCK Donald K. : 1993, « Conversion and 'Community' in Amazonia », in Robert W. Hefner (éd.), *Conversion to Christianity. Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, California, pp. 165-197

POMPA Cristina : 2001, « Religião como tradução: Missionários, Tupi e 'Tapuia' no Brasil colonial », Tese de Doutorado em Antropologia, Universidade Estadual de Campinas, 453 p.

POUILLON Jean : 1993, *Le cru et le su*, Seuil, 169 p.

POUTIGNAT Philippe & STREIFF-FÉNART Jocelyne : 1995, *Théories de l'ethnicité*, suivi de « Les groupes ethniques et leurs frontières » de Fredrik Barth [1969], PUF, Paris

RAMOS Alcida : 2002, « Cutting through State and Class. Sources and Strategies of Self-Representation in Latin America », in Warren & Jackson (éds.), *Indigenous Movements, Self-Representation, and the State in Latin America*, University of Texas Press, Austin, pp.251-279

REICHEL-DOLMATOFF Gerardo : 1997, *Chamanes de la Selva Pluvial. Ensayos sobre los Indios Tukano del Noroeste Amazónico*, Devon, Themis Books

REICHEL-DOLMATOFF Gerardo : 1996, *Yuruparí. Studies of an Amazonian Foundation Myth*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 300 p.

REICHEL-DOLMATOFF Gerardo : 1975, *The Shaman and the Jaguar : a Study of Narcotic Drugs among the Indians of Colombia*, Filadelfia, Temple University Press

REICHEL-DOLMATOFF Gerardo : 1973, *Desana. Le symbolisme universel des Indiens Tukano du Vaupès*, Gallimard, Paris, 339 p.

RIBEIRO Berta : 1995, *Os índios das águas pretas : modo de produção e equipamento produtivo*, Companhia de Letras, Edusp, São Paulo

RICHEL Isabelle : 2010, « Congrégationalisme » in Azria R. & Hervieu-Léger D. (éds.), *Dictionnaire des faits religieux*, Quadrige, Presses Universitaires de France, pp.179-181

ROBBINS Joel : 2014, « The Anthropology of Christianity: Unity, Diversity, New Directions », *Current Anthropology*, vol. 55, supplement 10, pp.157-171

ROBBINS Joel : 2007, « Continuity Thinking and the Problem of Christian Culture: Belief, Time, and the Anthropology of Christianity », *Current Anthropology*, vol. 48, n°1, pp.5-38

ROBBINS Joel : 2004, *Becoming sinners. Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society*, University of California Press, 383 p.

RUFINO Marco Pereira : 2006, « O código da cultura : o CIMI no debate da inculturação », in Montero, Paula (éd.), *Deus da aldeia. Missionários, índios e mediação cultural*, São Paulo, Editora Globo, pp. 235-275

SAMPAIO Patricia Melo : 2011 : « 'Aleivosos e rebeldes': Lideranças indígenas no Rio Negro, século XVIII », paper apresentado no XXVII Simpósio Nacional de História (ANPUH) - São Paulo, julho de 2011

SAMPAIO Sully : 2000, *Conferências Bíblicas: Religião e Estratégias Políticas no Mundo Baniwa*, Monografia, Universidade do Amazonas, Manaus

SANDRONI Carlos : 2011, « L'ethnomusicologue en médiateur du processus patrimonial. Le cas de la samba de roda », in Bortolotto Chiara (éd.), *Le patrimoine culturel immatériel*.

Enjeux d'une nouvelle catégorie, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris, pp.233-250

SANTOS GRANERO Fernando : 2002, « The Arawakan Matrix : Ethos, Language and History in Native South America », in Hill Jonathan & Santos Granero Fernando (éds.), *Comparative arawakan histories. Rethinking language family and culture area in Amazonia*, University of Illinois Press, pp.25-50

SÉGUY Jean : 1964, « L'ascèse dans les sectes d'origine protestante », *Archives de sociologie des religions*, 9^{ème} année, n°18, pp.55-70

SHULIST Sarah : 2013, « In the House of Transformation: Language, Revitalization, State Regulation, and Indigenous Identity in Urban Amazonia », thèse de doctorat en philosophie, programme d'anthropologie, University of Western Ontario, Canada, 340 p.

SILVA Cristina Rodrigues : 2016, « O Exército como família: etnografia sobre as vilas militares na fronteira », tese de doutorado em antropologia social, Universidade Federal de São Carlos, 214 p.

SORENSEN Arthur P. : 1967, « Multilingualism in the Northwest Amazon », *American Anthropologist*, New Series, vol. 69, n°6, december, pp.670-684

SOUZA Maximiliano Loiola Ponte de Souza : 2004, « Alcoolização e violência no Alto Rio Negro », dissertação de mestrado, Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia, Universidade Federal do Amazonas, 223 p.

SOUZA Maximiliano Loiola Ponte de Souza & ORELLANA Jesem Douglas Yamall : 2012, « Suicide mortality in São Gabriel da Cachoeira, a predominantly indigenous Brazilian municipality », *Revista Brasileira de Psiquiatria*, vol. 34, pp.34-37

STÉPANOFF Charles : 2004, « Chamanisme et transformation sociale à Touva », *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines*, n°35, pp. 155-183

STEWART Charles & SHAW Rosalind (éds) : 1994, *Syncretism/Anti-syncretism. The Politics of Religious Synthesis*, Routledge, 225 p.

STOLL Émilie : 2014, « Rivalités riveraines. Territoires, stratégies familiales et sorcellerie en Amazonie brésilienne », thèse de doctorat en anthropologie, École Pratique des Hautes Études et Université Fédérale du Pará, 563 p.

STRADELLI Ermanno : 1890, « L'Uaupés e gli Uaupés. Leggenda del Jurupary », *Bolletino della Società Geografica Italiana*, série 3, vol. 3

SZTUTMAN Renato, 2003, « Comunicações alteradas – festa e xamanismo na Guiana », *Campos*, vol. 4, Curitiba, pp.29-49

TAMAGNO Liliana & SOLDEVILA Elena : 2007, « Champ religieux et relations de pouvoir. Le pentecôtisme chez les Tobas urbains en Argentine », *Anthropologica*, vol. 49, n°1, pp.125-135

TAYLOR Anne-Christine : 1998, « Corps immortels, devoir d'oubli : formes humains et trajectoires de vie chez les Achuar », in Godelier, Maurice & Panoff, Michel (éds), *La production du corps : approches anthropologiques et historiques*, Édition des archives contemporaines, Amsterdam, pp. 317-338

TAYLOR Gerald : 1991, *Introdução à língua baniwa do Içana*, Campinas, SP, Editora da UNICAMP

TURNER Victor Witter : 1991 [1969], *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, Cornell University Press, 213 p.

TYLOR Edward Burnett : 1994 [1871], *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom*, vol. II, Routledge, London, 426 p.

VAN DER GEEST Sjaak : 1990, « Anthropologists and Missionaries: Brothers under the Skin », *Man*, New Series, vol. 25, n°4, pp.588-601

VAN GENNEP Arnold : 1981 [1909], *Les rites de passage. Étude systématique des rites*, Éditions Picard, version numérisée de l'Université du Québec à Chicoutimi (UQAC)

URL :

http://classiques.uqac.ca/classiques/gennep_arnold_van/rites_de_passage/rites_de_passage.pdf

VAZ FILHO Florêncio Almeida : 2010, « A emergência étnica de povos indígenas no baixo rio Tapajós, Amazônia », Tese em antropologia, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 478 p.

VENTURA I OLLER Monserrat : 2000, « Transformations formelles d'une cosmologie réceptive. Notes sur la colonisation chrétienne du chamanisme tsachila (Équateur) », in Denise Aigle, Bénédicte Brac de la Perrière & Jean-Pierre Chaumeil (éds.), *La politique des esprits. Chamanisme et religions universalistes*, Société d'Ethnologie, Nanterre, pp.209-226

VIDAL Silvia & ZUCCHI Alberta : 1996, « Impacto de la colonización hispanolusitana en las organizaciones sociopolíticas y económicas de los maipures-arawakos del alto Orinoco-río Negro (siglos XVII-XVIII) », *América Negra* n°11, pp.107-129

VILAÇA Aparecida : 2016, *Praying and Preying. Christianity in Indigenous Amazonia*, University of California Press, 316 p.

VILAÇA Aparecida : 2008, « Conversão, predação e perspectiva », *Mana*, n°14 (1), pp.173-204

VILAÇA Aparecida : 2007, « Indivíduos celestes – cristianismo e parentesco em um grupo nativo da Amazônia », *Religião e Sociedade* vol. 27, n°1, pp.11-23

VILAÇA Aparecida : 2002, « Missions et conversions chez les Wari'. Entre protestantisme et catholicisme », *L'Homme*, n°164, pp. 57-80

VILAÇA Aparecida : 2000, « O que significa tornar-se outro ? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia », *Revista Brasileira de Ciências Sociais* vol. 15 n°44, pp.56-72

VILAÇA Aparecida : 1999, « Devenir autre : chamanisme et contact interethnique en Amazonie brésilienne », *Journal de la Société des Américanistes*, tome 85, pp. 239-260

VILAÇA Aparecida : 1998, « Fazendo corpos : reflexões sobre morte e canibalismo entre os Wari' à luz do perspectivismo », *Revista de Antropologia*, vol. 41, n°1, São Paulo

VILAÇA Aparecida : 1996a, « Cristãos sem fé : alguns aspetos da conversão dos Wari' (Pakaa Nova) », *Mana*, n°2(1), pp.109-137

VILAÇA Aparecida : 1996b, « Quem somos nós. Questões da alteridade no encontro dos Wari' com os Brancos », Tese de Doutorado em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro

VIVEIROS DE CASTRO Eduardo : 2009, *Métaphysiques cannibales*, Paris, PUF, 206 p.

VIVEIROS DE CASTRO Eduardo : 1996, « Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio », *Mana*, vol. 2, n°2

VIVEIROS DE CASTRO Eduardo : 1992, « O mármore e a murta : sobre a inconstância da alma selvagem », *Revista de Antropologia*, vol. 35, pp.21-74

WEBER Max : 1996 [1915-1920], *Sociologie des religions*, Gallimard, 545 p.

WEBER Max : 1995 [1921], *Économie et société*, vol. I, *Les catégories de la sociologie*, Plon, 410 p.

WEBER Max : 1967 [1904-1905], *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Plon, 286 p.

WILLAIME Jean-Paul : 2012, « Le protestantisme et les modes d'institutionnalité du religieux. Complexifier le type 'Église' », *Social Compass*, 59(4), pp.501-514

WILLAIME Jean-Paul : 2010, « Œcuménisme/Œcuménicité », in Azria R. & Hervieu-Léger D. (éds.), *Dictionnaire des faits religieux*, Quadrige, Presses Universitaires de France, pp.821-828

WILLIAMS Patrick : 1991, « Le Miracle et la nécessité : à propos du développement du pentecôtisme chez les tsiganes », *Archives de sciences sociales des religions*, n°73, pp.81-98

WILLIAMS Patrick : 1986, « Le développement du Pentecôtisme chez les Tsiganes en France : mouvement messianique, stéréotypes et affirmation d'identité », *Actes du colloque international de l'Association Française des Anthropologues*, ORSTOM, Paris, pp.325-331

WOLF Eric : 1974, « La paysannerie et ses problèmes » in Maurice Godelier (éd.), *Un domaine contesté : l'anthropologie économique*, Mouton, pp. 265-282

WRIGHT Pablo G. : 2002, « 'Ser católico e ser evangelio' : tiempo, historia y existencia en la religion toba », *Antropológicas*, vol. 13, n°2, pp.61-81

WRIGHT Robin : 2013, *Mysteries of the Jaguar Shamans of the Northwest Amazon*, Boards of Regents of the University of Nebraska, 367 p.

WRIGHT Robin : 2012, « Fixed Forms and Fluid Powers : Intersubjective Cosmos and Personhood », *Anthropology and Humanism*, vol. 37, n°2, pp.156-176

WRIGHT Robin : 2009a, « The Art of Being *Crente* : The Baniwa Protestant Ethic and the Spirit of Sustainable Development », *Identities* n°16, pp.202-226

WRIGHT Robin : 2009b, « The Fruit of Knowledge and the Bodies of the God: Religious Meanings of Plants among the Baniwa », *Journal for the Study of Religion, Nature & Culture*, pp.126-153

WRIGHT Robin : 2005a, *História indígena e do indigenismo no Alto Rio Negro*, ISA/Mercado de Letras, São Paulo, 319 p.

WRIGHT Robin : 2005b, « Profetas do pariká e caapi », in Labate Beatriz & Goulart Sandra (éd.), *O uso ritual das plantas de poder*, Campinas, Mercado de Letras, pp. 83-115.

WRIGHT Robin (éd.) : 2004, *Transformando os Deuses*, vol. II *Igrejas Evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil*, Campinas, SP, Editora da Unicamp, 407 p.

WRIGHT Robin : 2004a, « As tradições proféticas e cosmologias ‘cristãs’ entre os Baniwa », in Wright Robin (éd.) *Transformando os Deuses*, vol. II *Igrejas Evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil*, Campinas, SP, Editora da Unicamp, pp.377-402

WRIGHT Robin : 2004b, « The Wicked and the Wise Men : Witches and Prophets in the History of the Northwest Amazon », in Whitehead Neil and Wright Robin, *In Darkness and Secrecy. The Anthropology of Assault Sorcery in Amazonia*, Duke University Press, pp. 82-108

WRIGHT Robin : 2002, « Ialanawinai. O branco na história e mito Baniwa », in Ramos, Alcida & Albert, Bruce (éd.), *Pacificando o branco. Cosmologias do contato no Norte Amazônico*, Editora UNESP, pp.431-463

WRIGHT Robin : 1999, « O tempo de Sophie : história e cosmologia da conversão baniwa » in Wright Robin (éd.) *Transformando os Deuses*, vol.I *Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*, Editora da UNICAMP, Campinas, SP, pp.155-215

WRIGHT Robin : 1998, *Cosmos, Self and History in Baniwa Religion. For Those Unborn*, University of Texas Press, Austin, 314 p.

WRIGHT Robin : 1996, *Aos que vão nascer : uma etnografia religiosa dos Índios Baniwa*, Tese de habilitação, Departamento de Antropologia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, 356 p.

WRIGHT Robin : 1993-1994, « Umawali. Hohodene myths of the Anaconda, father of the fish, *Bulletin de la Société Suisse des Américanistes*, n°57-58, pp.37-48

WRIGHT Robin : 1993, « Pursuing the Spirit. Semantic Construction in Hohodene Kalidzamai Chants for Initiation », *Amérindia* n°18, pp.1-40

WRIGHT Robin : 1992, « História indígena no noroeste da Amazônia : hipóteses, questões e perspectivas », in Manuela Carneiro da Cunha (éd.), *História dos índios no Brasil*, FAPESP, Companhia das Letras, SMC

WRIGHT Robin : 1991, « Indian Slavery in the Northwest Amazon », *Boletim do Museu Paraense Goeldi* vol.7 (2), Belém, Pará, pp.149-179

WRIGHT Robin & GARNELO : 2001, « Doença, cura e serviços de saúde. Representações, práticas e demandas Baniwa », *Cadernos de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, n°17(2), pp. 273-284

WRIGHT Robin M. & HILL Jonathan D. : 1992, « Venancio Kamiko. Wakuénai Shaman and Messiah », in E. J. Langdon & G. Baer, *Portals of Power : Shamanism in South America*, Albuquerque, University of New Mexico Press

WRIGHT Robin & HILL Jonathan : 1986, « History, Ritual and Myth: Nineteenth Century Millenarian Movements in the Northwest Amazon », *Ethnohistory*, vol.33, n°1, pp.31-54

WRIGHT Robin & VILAÇA Aparecida (éds.) : 2009, *Native Christians. Modes and Effects of Christianity among Indigenous Peoples of The Americas*, Ashgate, Farnham, 252 p.

XAVIER Carlos Leal : 2013, « Os Koripako do Alto Içana. Etnografia de um grupo indígena evangélico », Tese de Doutorado em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Rio de Janeiro, 573 p.

XAVIER Carlos Leal : 2008, « A cidade grande de Ñapirikoli e os petroglifos do Içana – uma etnografia de signos baniwa », Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, UFRJ, Museu Nacional, Rio de Janeiro, 206 p.

ZUCCHI Alberta : 2002, « A New Model of the Northern Arawakan Expansion », in Jonathan D. Hill & Fernando Santos Granero (éds.), *Comparative Arawakan Histories. Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia*, University of Illinois Press, pp. 199-222

Dictionnaires

BORDONI Orlando : 1990, *Dicionário. A língua tupi na geografia do Brasil*, Banestado, 803 p.

Le Grand Robert de la langue française, 2001, deuxième édition dirigée par Alain Rey, Paris

RAMIREZ Henri : 2001, *Dicionário Baniwa-Português*, Ed. da Universidade do Amazonas, Manaus

Trésor de la Langue Française Informatisé, dictionnaire en ligne édité par le CNRS et l'Université de Lorraine.

URL : <http://atilf.atilf.fr/>

Références à caractère de source

ACIRA/FOIRN : 1999, *Waferinaipe Ianheke. A sabedoria dos nossos antepassados*, Coleção narradores Indígenas do Rio Negro, ACIRA/FOIRN/ISA/IIZ, 191 p.

ANDRADE Andreza : 2008, « Índios comemoram a inauguração da maloca Casa de Conhecimento », article publié sur le site officiel de l'ISA le 13/09/2008.

URL : <http://www.socioambiental.org/nsa/detalhe?id=2747>

CÉSAR Edmar : 2008, *A voz da selva*, Goiânia, GO, Ed. Kelps

CÉSAR Edmar : 2007, *São Gabriel da Cachoeira : sua Saga, Sua história*, Goiânia, GO, Ed. Kelps

FURTADO Aristide : 2011, « Lideranças políticas rompem relações em São Gabriel da Cachoeira (AM) », article initialement publié dans le journal amazonien A Crítica puis retransmis sur le site Povos Indígenas de l'ISA :

<https://pib.socioambiental.org/en/noticias?id=105252>

GARNELO Luisa (éd.) : 2001, *Manual de doenças tradicionais baniwa*, Ed. Universidade do Amazonas, Manaus

IBGE : 2009, « Síntese de Indicadores Sociais. Uma Análise das Condições de Vida da População Brasileira 2009 », Série « Estudos e Pesquisas. Informação demográfica e socioeconômica n°26 », Tabela 8.1 « População total e respectiva distribuição percentual, por cor ou raça, segundo as Grandes Regiões, Unidades da Federação e Regiões Metropolitanas – 2008 »

ISA : 2009, « Inaugurada Escola de Xamãs no Rio Aiari, na Terra Indígena Alto Rio Negro (AM) », article publié sur le site officiel de l'ISA le 22/12/2009

URL : <http://www.socioambiental.org/nsa/detalhe?id=3023>

ISA : 2005, « Escolas do Rio Negro ganham mitoteca », article publié sur le site officiel de l'ISA le 25/08/2005

URL : <http://site-antigo.socioambiental.org/nsa/detalhe?id=2082>

ISA/FOIRN : 2005, *Levantamento socioeconômico, demográfico e sanitário da cidade de São Gabriel da Cachoeira (AM)*, septembre 2005

MACEDO Edir : 2000 [1987] *Orixás, Caboclos e Guias, Deuses ou Demônios ?*, Universal Produções, Rio de Janeiro

MENDES Gilton (org.) : 2009, « Amazonas indígena : um mapeamento das instituições e da produção bibliográfica sobre os povos indígenas no Estado », rapport institutionnel, UFAM/FAPEAM, Manaus, 182 p.

MONTARDO Deise Lucy Oliveira, SILVA Adeilson Lopes da & SILVA Moisés Luiz da : 2012 : « Projeto 'Podáli : valorização da música baniwa' e a maloca Casa do Conhecimento. Narrativa de um processo de transformação dos lugares do mundo », in ISA/FOIRN, *Rotas de criação e transformação. Narrativas de origem dos povos indígenas do rio Negro*, Conhecimentos indígenas, pesquisa intercultural, ISA/FOIRN, pp. 72-89

MULLER Sophie : *Sua voz ecoa nas selvas*, Missão Novas Tribos, Ed. Transcultural, 2003

MULLER Sophie : 1952, *Beyond Civilization*, Chico : Brown Gold Publications

MULLER Sophie & JOHNSTON Kenneth J. : s. d. [1952], *Beyond Civilization. A Collection of Letters written to describe Jungle Journeys*, Brown Gold Publications, 128 p.

O POVO : Journal de São Gabriel, Santa Isabel et Barcelos, n°43 (mars 2011), n°44 (avril 2011)

PRAZERES Leandro : 2010, « Malikai Dapana : a escola de pajés. Índios baniwa criam o primeiro centro de formação para xamãs do Brasil », article de presse publié dans le journal brésilien *A Crítica* le 23 mai 2010.

URL : http://acritica.uol.com.br/especiais/Resistencia_Silenciosa-xamas-indios-baniwa-pajes-Amazonia-Manaus-Amazonas-malikai_dapana_0_301769875.html

ROJAS SABANA Filinto : 1997, *Ciencias Naturales en la Mitología Curripaco*, Programa Fondo Americano/Fundación Etnollano/Programa Coama, Bogotá

ROUSSEAU George : 1951, *Histoire des Églises baptistes dans le monde*, Société de Publications Baptistes, Paris

SILVA Adeilson Lopes da : 2011, « No escurinho da maloca, a estreia do documentário da música baniwa », article publié sur le site officiel de l'ISA le 9/11/2011.

URL : <http://site-antigo.socioambiental.org/nsa/detalhe?id=3452>

SILVA Adeilson Lopes da : 2005, « Comunidade Baniwa festeja colheita do primeiro experimento participativo de plantio de arumã no Brasil », article publié sur le site officiel de l'ISA le 18/03/2005.

URL : <http://site-antigo.socioambiental.org/nsa/detalhe?id=1946>

VIANA Natalia : 2015, « São Gabriel e seus demônios », reportage sur les suicides dans le Haut Rio Negro réalisé pour l'agence de presse brésilienne Pública

Sites Internet

Conselho Indigenista Missionário (CIMI) : <http://www.cimi.org.br/site/pt-br/>

Conselho Nacional de Pastores e Líderes Evangélicos Indígenas (CONPLEI) : <http://www.conplei.org.br/v2/>

Foundation for Shamanic Studies (FSS) : <https://www.shamanism.org/index.php>

Fraternidad de Asociaciones de Iglesias Evangélicas Nativas de la Amazonía Peruana (FAIENAP) : <https://faienap.wordpress.com/>

Fundação Nacional do Índio (FUNAI) : <http://www.funai.gov.br/>

Grace River Amazon Ministries (GRAMIN) : <http://gramin.org/por/>

Horizont 3000 : <http://www.horizont3000.at/index.php?m=179&l=fr>

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) : <http://www.ibge.gov.br>

Missão ALEM : <http://www.missaoalem.org.br/pt/index.php>

Missão Novas Tribos (MNT) : <http://novastribosdobrasil.org.br/index.php>

Organisation Mondiale de la Santé (OMS) : <http://www.who.int/fr/>

Patrimoine Culturel Immatériel (PCI) de l'UNESCO : <http://www.unesco.org/culture/ich/>

Références audiovisuelles

BANIWA Moisés & BANIWA Paulinho : 2011, « **Podáali, un documentário da música baniwa** »

Réalisation : Moisés Baniwa et Paulinho Baniwa

Production : Vídeo de Maloca Produções, Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, Associação Cultural Indígena Casa de Conhecimento

Images : Moisés Baniwa et Paulinho Baniwa

Montage : Hans Denis Schneider, Moisés Baniwa, Paulinho Baniwa

Financement : Ministério da Cultura do Brasil, Petrobras

Partenaires : Universidade Federal do Amazonas, Instituto Socioambiental

Soutiens : Organização Indígena da Bacia do Içana, Prefeitura Municipal de São Gabriel da Cachoeira, Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas, Gordon & Betty Moore Foundation, Instituto Nacional de Pesquisa Brasil Plural, Mandioca Editora, Catholic Agency for Overseas Development, Fotografologia.

Durée : 31 min

FIGUEROLA PUJOL Hélios : 2010, « **Rituels de vie et de mort à Cancuc – Mexique** »

Réalisateur : Hélios Figuerola Pujol

Producteur : CNRS Images

Participation : CEMCA, CNRS-EREA

Durée : 50 min

FOIRN : 2004, « **Nós, Indígenas do Rio Negro** »

Réalisation : FOIRN, secteur de communication

Images : Altair Paixão, Ailton Costa, Murilo Santos, Roberto Ferreira

Montage : Leonardo Sette

Narration : Delio Firmo Alves
Soutiens : Instituto Socioambiental (ISA), Vídeo na Aldeias
Financement : Aliança pelo Clima, Cooperação Austríaca para o Desenvolvimento, Horizont 3000
Durée : environ 36 min (4 parties)

ISA : s.d., « **Arte Baniwa** »
Réalisation : Instituto Socioambiental
Scénario : Beto Ricardo
Photographie : Altair Paixão
Images complémentaires : Vincent Carelli
Photos : Pedro Martinelli
Montage : Carlos Pans
Musique : Marlui Miranda
Soutien : Institut für Internationale Zusammenarbeit (IIZ)
Post-production : Vídeo nas Aldeias
Durée : 7 min

PENIDO Stella Oswaldo Cruz : 2005, « **Koame Wemakaa Pandza Kome watapetaaka Kaawa – Baniwa uma história de plantas e curas** »
Réalisation : Casa de Oswaldo Cruz – FIOCRUZ
Production et recherche : Stella Oswaldo Cruz Penido
Assistante de recherche : Alexandra Carias
Direction : Stella Oswaldo Cruz Penido
Scénario : Stella Oswaldo Cruz Penido et Joana Collier
Conseil : Eduardo Coutinho
Photographie : Luiz Bonella
Montage : Joana Collier
Finalisation: Sueli Nascimento
Infographie : Fernando Vasconcelos
Technicien du son : Luiz Bonella
Montage du son : Artesanato Digital – Aurélio Dias
Durée : 53 min

WRIGHT Robin & The Foundation for Shamanic Studies (FSS) : 2010, « **Inauguration of the Shaman's House of Knowledge – Malikai Dapana** »
Production : Foundation for Shamanic Studies
Coordinateur du projet et traducteur : Robin Wright
Images : Michael C. Wright
Montage et narration : Susan Mokolke
Copyright 2010, tous droits réservés
Durée : 9 min
URL : <http://shamanism.org/media/baniwa-shamanic-revitalization.php>

Annexes

Lexique

Açaí

Palmier, *Euterpe precatoria* ou *Euterpe oleracea* Mart. Fruits de ce palmier, qui se présentent sous la forme de baies violettes composées d'un noyau dur et d'une mince couche de pulpe. Par extension, le terme désigne le jus épais obtenu à partir de ces fruits broyés. Ce jus nourrissant, de couleur sombre, est une boisson très appréciée dans le Haut Rio Negro et en Amazonie en général.

Ajuri ou mutirão

Travail collectif réalisé pour effectuer une tâche précise (défrichage ou sarclage d'une parcelle, construction d'un bâtiment, etc.). L'organisateur de la – ou des – journée(s) de travail se doit d'offrir nourriture et boissons aux participants, ce qui confère à l'occasion une ambiance festive. Généralement, l'organisateur fait partie d'un groupe d'entraide mais il peut également rétribuer le travail offert par ses invités d'une autre manière (rémunération, fête particulièrement abondante, etc.) (Eloy, 2005 : 326).

Aldeia ou aldeamento

Pendant la période coloniale, village fondé par les missionnaires catholiques pour regrouper et fixer les populations indigènes brésiliennes. Son équivalent dans l'Amérique hispanophone est la « *reducción* », mission catholique destinée à rassembler, « civiliser » et évangéliser les indiens.

Arumã

Ischnosiphon sp. Plante dont l'écorce fibreuse, teinte ou de couleur naturelle, est utilisée par les Baniwa pour la confection d'objets de vannerie (paniers, corbeilles, nattes, etc.).

Aturá

Grande corbeille de fibres végétales tressées. Portée sur le dos grâce à une lanière d'écorce qui la retient à la tête, elle sert principalement à transporter les produits de la *roça*.

Bongo

Pirogue de grande taille, faite d'un seul tronc d'arbre, pouvant accueillir plus d'une dizaine de personnes. Embarcation privilégiée lors des déplacements effectués dans le cadre de rencontres intercommunautaires (Conférences, *dabucuri*, réunions politiques, etc.). Autrefois propulsés à la rame, les *bongo* sont aujourd'hui associés à des moteurs hors-bord.

Beiju

Galette de manioc de près d'un mètre de diamètre. Certaines sont moelleuses et consommées fraîches ; d'autres sont séchées au soleil pour pouvoir être conservées plus longtemps. Il en existe différentes sortes en fonction du type de tubercule utilisé (jaune, blanc, plus ou moins fermenté) et du mode de préparation (cf. Eloy, 2005 : 204). Son équivalent en Guyane française est la cassave.

Benzedor ou rezador

Dans le Haut Rio Negro, les *benzedores* sont des spécialistes rituels indigènes qui pratiquent le *benzimento*.

Benzimento

Issu de la terminologie catholique, au sein de laquelle il fait référence à l'acte de bénir, le terme désigne dans le Haut Rio Negro une action rituelle à visée thérapeutique réalisée par un spécialiste indigène. Si celle-ci peut prendre diverses formes et requérir plusieurs catégories d'instruments, elle implique généralement l'usage de tabac et la récitation d'incantations. Mise en œuvre principalement au sein de la sphère familiale, dans l'espace domestique, elle est ancrée dans des savoir-faire thérapeutico-rituels indigènes mais fait appel à des techniques et des supports matériels issus d'autres domaines.

Caapi

Breuvage psychotrope préparé à partir d'une liane, *Banisteriopsis Caapi*. La décoction, aussi appelée *ayahuasca* ou *yajé* dans les régions hispanophones contient généralement des proportions variables de *Banisteriopsis caapi* ou *Banisteriopsis inebrians* et de *Psychotria carthaginensis* ou *Psychotria viridis*, auxquelles d'autres plantes peuvent être ajoutées. Elle est traditionnellement employée dans un contexte rituel par les chamans. Son usage est attesté dans de nombreux groupes amérindiens de l'Amazonie occidentale mais il a commencé à se répandre parmi les populations amazoniennes métisses depuis le début du XX^{ème} siècle et se diffuse aujourd'hui parmi un public occidental (Losonczy & Mesturini Cappel, 2011). Chez les Baniwa, il pouvait, semble-t-il, être mélangé au *paricá* et il était consommé par les *pajés* les plus expérimentés (Wright, 2013 : 26).

Caboclo

Terme qui désigne dans son sens courant les métis de blancs et d'indiens. Il renvoie plus particulièrement aux populations rurales d'ascendance indigène de l'Amazonie et du Nordeste brésiliens. Il s'agit toutefois d'une catégorie relationnelle qui, du fait de sa connotation péjorative, n'est pas employée comme une autodénomination. C'est en outre un vocable polysémique susceptible d'avoir d'autres acceptions en fonction du contexte (historique, académique, littéraire, religieux, etc.) (Grenand & Grenand, 1990 ; Lima, 1992). Dans le domaine des cultes de possession brésiliens, il peut par exemple faire référence à une catégorie d'entité incorporée par les médiums (Boyer, 1999).

Cachaça

Eau de vie de canne à sucre dont la teneur en alcool est d'environ 40°.

Capitão

Terme d'origine coloniale qui désigne dans le Haut Rio Negro les « chefs » des villages indiens. Dépourvus d'autorité, ils orientent les activités de leur communauté mais n'exercent aucune forme de commandement. Ce sont les interlocuteurs privilégiés des visiteurs extérieurs.

Caribé

Variante du *xibé*. Boisson préparée à partir d'eau et de *beiju* finement émietté.

Cariço ou *cariçu*, *carissu*

Flûte de Pan.

Casa de farinha

Paillote abritant les outils nécessaires à la transformation du manioc (râpe manuelle ou à moteur, tamis, « four », *tipití*, etc.) généralement bâtie à l'arrière des maisons ou dans les *roças*.

Caxiri

Bière de manioc. Le *caxiri* fait partie des bières amérindiennes d'Amazonie qui sont connues localement sous divers noms (*cachiri*, *cahouin*, *ouicou*, *masato*, *caissuma* ou encore *chicha*), et confectionnées le plus souvent à partir des produits cultivés dans les *roças*, en particulier le manioc et le maïs (Erikson, 2006 : 6). En sus du manioc, divers ingrédients peuvent entrer dans sa composition, telle que la canne à sucre ou différents fruits. À l'instar des autres tâches liées à la culture et à la transformation du manioc, sa préparation est un travail réservé aux femmes. Sa teneur en alcool varie en fonction du procédé de fabrication et de la durée de la fermentation. Lorsque le manioc est l'ingrédient dominant, le breuvage a une teinte blanche à jaunâtre opaque. Traditionnellement consommé lors des activités rituelles et festives ainsi que lors des travaux collectifs (*ajuri*), il était auparavant indissociable de la vie sociale et cérémonielle des indiens du Haut Rio Negro. Ses usages sont désormais plus restreints, en particulier chez les Baniwa évangéliques, qui ont fait de la sobriété un marqueur majeur de leur appartenance religieuse (Capredon, 2016).

Conhecedor

Littéralement « connaisseur, savant ». Détenteur de savoirs considérés comme « traditionnels » tels ceux qui se rapportent à la mythologie indigène et à la *pajelança*.

Crente

Littéralement, « croyant ». Le terme est synonyme d'évangélique, tant dans le Haut Rio Negro que dans le reste du Brésil.

Curupira

Terme d'origine tupi désignant une créature sylvestre généralement décrite comme un personnage de petite taille, à la peau foncée et aux pieds retournés.

Dabucuri : Terme issu du *nheengatu* désignant les cérémonies festives qui permettaient autrefois de célébrer l'alliance de deux groupes affins à travers des échanges de biens et de nourriture. Ces événements donnaient traditionnellement lieu à une consommation abondante de *caxiri* et à des danses collectives. Réprimés par les missionnaires, les *dabucuri* n'ont pas totalement disparu mais ont perdu de leur importance ou se sont transformés. Ils célèbrent de nouveaux types d'alliance, impliquent la circulation de biens issus du monde des blancs et sont parfois réalisés pour un public non-indien. En langue baniwa, les *dabucuri* sont appelés *podáali*.

Dzauinai

L'une des trois principales phratries baniwa avec les Hohodene et les Walipere-Dakenai. « Dzauinai » signifie en baniwa « peuple du jaguar ». Les membres de cette phratrie viennent pour la plupart du Bas et du Moyen Içana.

Garimpo

Site d'orpaillage. Plus généralement, mine d'or ou de pierres précieuses, souterraine ou à ciel ouvert. Par extension, campement des chercheurs d'or.

Garimpeiro

Chercheur artisanal de minerais, orpailleur.

Hohodene

L'une des trois principales phratries baniwa avec les Walipere-Dakenai et les Dzauinai. Littéralement, son nom signifie « enfants de la poule de forêt » (Journet, 1995 : 49). Les Hohodene sont en général originaires du fleuve Aiari et comptent dans leurs rangs plusieurs familles détenant des connaissances et des savoir-faire chamaniques.

Igarapé

Rivière étroite ou ruisseau.

Igapó

Forêt périodiquement inondée.

Ipadu

Fine poudre verte obtenue à partir de feuilles de coca séchées et broyées. Parfois mélangée à des cendres qui permettent de libérer les alcaloïdes contenus dans les feuilles, elle est réputée renforcer l'endurance physique, la faculté de concentration, l'acuité de la pensée et la mémoire. (Buchillet, 1987, note de bas de page n°11).

Interior

Littéralement « intérieur », en portugais. Substantif qui renvoie à « l'intérieur » des terres par rapport à la côte ou aux fleuves. Dans le Haut Rio Negro, il désigne les zones rurales.

Japurutu

Aérophone tubulaire fait de bois de palmier (*paxiúba* ou *jupati*) mesurant entre 1m et 1m50. De couleur sombre, il présente souvent des motifs peints à une extrémité. Les flûtes *japurutu* sont toujours jouées par deux. La plus longue, parfois appelée « homme » ou « chef », produit un son plus grave et amorce les séquences musicales. La seconde, qui mesure environ 15 cm de moins, est considérée comme la « femme » et doit lui répondre. Traditionnellement jouées en public durant les *podáali*, notamment lors de l'ouverture de la cérémonie festive, les *japurutu* sont des instruments profanes, contrairement aux flûtes Kowai utilisées durant les cérémonies d'initiation masculine (Piedade, 1997, Costa, 2009).

Jararaca

Nom générique donné aux vipéridés de genre *Bothrops*, qui sont les serpents venimeux les plus répandus dans le Haut Rio Negro, comme dans le reste du Brésil.

Jurupari

Terme d'origine tupi qui désigne dans le Haut Rio Negro : 1.) une figure complexe des cosmologies indigène que les premiers missionnaires avaient associée au diable ; 2.) des flûtes sacrées qui symbolisent ce personnage et ses pouvoirs (parfois d'autres entités mythiques) et dont la vue est formellement interdite aux femmes et aux enfants ; 3.) un rite d'initiation masculine autrefois pratiqué par la plupart des peuples de la région qui faisait intervenir l'usage des flûtes sacrées. En langue baniwa, Jurupari (tant le personnage que les flûtes et le rite) est appelé Kowai.

Kalidzamai

Incantations chamaniques récitées lors des rites de passage ou des cures. Elles visent généralement à protéger des personnes ou des groupes contre diverses sortes d'affections provoquées par des esprits-animaux.

Kowai

Voir Jurupari.

Língua geral

Voir *nheengatu*.

Lotação

Taxi collectif à tarif unique. À São Gabriel da Cachoeira, la course coûte 2 *reais* par passager. Une autre grille tarifaire est utilisée pour les trajets en dehors de la ville.

Maloca

Terme issu du *nheengatu* désignant les grandes habitations collectives indigènes qui abritaient autrefois plusieurs familles. Ces bâtiments au toit de feuilles de palmier étaient à la fois des lieux de vie et des espaces cérémoniels. Les indiens du Haut Rio Negro ont délaissé ce type d'habitat au XX^{ème} siècle au profit de maison séparées sous l'influence des missionnaires. Plusieurs *malocas* ont néanmoins été reconstruites au cours des dernières années dans le cadre de projets de revitalisation culturelle. Elles servent généralement à accueillir des réunions politiques.

Manjuba

Entités ou forces présentes dans l'environnement naturel qui provoquent des maladies chez les humains. Le terme désigne aussi les affections qu'elles causent. Il semble que l'équivalent de ce vocable en baniwa soit celui de *yoopinai*.

Nheengatu

Langue élaborée par les jésuites à partir d'un vocabulaire tupi et d'une grammaire inspirée du portugais pendant la période coloniale. Destinée à servir de langue véhiculaire, cet idiome a été diffusé en Amazonie par des missionnaires et des commerçants. Dans le Haut Rio Negro, seul endroit où elle est encore parlée couramment aujourd'hui, elle a été adoptée par les populations résidant le long du Rio Negro, qui s'auto-dénominent comme Baré. Du fait de l'importance de la langue dans les classifications identitaires locales, le terme *nheengatu* a acquis pour certaines personnes une valeur d'ethnonyme (certaines personnes se disent elles-mêmes « Nheengatu »).

Pajé

Terme issu du tupi désignant dans le Haut Rio Negro les spécialistes rituels indiens réputés posséder un savoir-faire proprement indigène. On leur attribue notamment des pouvoirs de cure et de divination et la capacité à entrer en contact avec le monde des esprits. Ils se distinguent des *benzedores* par leur formation plus approfondie, par l'usage de certaines techniques telle celle de l'extraction d'agents pathogènes au moyen de suctions, et par leur recours à des substances psychotropes. Le terme est synonyme de chaman dans la littérature académique.

Pajelança

Terme d'origine tupi qui désigne dans le Haut Rio Negro les pratiques et les représentations religieuses indigènes. Dans son acception courante, le terme englobe les cosmologies natives,

les rites d'initiation et les pratiques thérapeutiques impliquant une communication avec le monde des esprits et l'extraction d'objets pathogènes. Dans la littérature anthropologique, la *pajelança* régionale est désignée par la notion de chamanisme.

Paricá ou pariká

Poudre psychotrope inhalée par les *pajés* pour accéder au monde des esprits et des héros créateurs baniwa. Selon Wright, c'est une « poudre cristalline faite à partir de l'exsudat rouge sang de l'écorce interne des arbres *Virola theidora* et *Anandenanthera peregrina* que l'on trouve dans la région du nord-ouest amazonien » (2013 : 26).

Piaçava ou piaçaba

Attalea funifera. Palmier dont les fibres sont utilisées dans la confection de balais ou comme matériau de couverture.

Podáali

Voir *dabucuri*.

Pupunha

Palmier, *Bactris gasipaes Kunth*. Fruit de ce palmier. Orange ou rouge, la *pupunha* possède une chair farineuse nourrissante. Les fruits sont consommés après avoir été cuits à l'eau ou sous la forme d'une boisson légèrement fermentée, de couleur orange, appelée « vin » de *pupunha*.

Quiampira ou quinhãpira

Bouillon de poisson pimenté, parfois agrémenté de *tucupi* et de fourmis du genre *Atta*. Spécialité culinaire régionale, la *quiampira* est généralement servie accompagnée de *beiju*.

Rabeta

Petit moteur hors-bord à arbre de transmission long. Peu puissant mais relativement bon marché, ce type de moteur est le plus employé par les indiens du Haut Rio Negro. Par extension, embarcation propulsée par une *rabeta*.

Regatões

Expéditions de négociants parcourant les fleuves pour faire du commerce et/ou recruter, souvent par la force, des travailleurs indiens.

Roça

Essart, abattis. Parcelle cultivée dans la forêt après avoir été brûlée et défrichée.

Seringal

Exploitation forestière de caoutchouc. Dans le Haut Rio Negro et en Amazonie en général, les *seringais* ne sont pas des plantations mais des parcelles de forêt qui contiennent une grande concentration d'hévéas.

Sítio

Habitation rurale située à l'écart d'un village et son exploitation agricole attenante (Eloy, 2005 : 329). Le *sítio* désigne parfois la seule exploitation agricole, c'est-à-dire une parcelle défrichée plantée de manioc et d'arbres fruitiers souvent pourvue d'un abri permettant de stocker des outils de travail (paniers utilisés pour la récolte, râpe à manioc, tamis, etc.).

Sopro ou asopro

Littéralement, « souffle » en portugais. Dans le Haut Rio Negro, sort « soufflé » sur quelqu'un au moyen d'une incantation ou de fumée de tabac. Mal causé par ce type de sort.

Terreiro

Lieu de culte des religions afro-brésiliennes telles que le candomblé ou l'umbanda.

Tipití

« Presse à manioc faite d'un long fourreau de vannerie terminée par deux anneaux que l'on étire par le principe du levier pour débarrasser la pâte râpée de son acide cyanhydrique » (Grenand F., 2006 : 22). Aussi appelée « couleuvre » à manioc en Guyane française.

Tucupi

Jus de manioc amer bouilli et fermenté utilisé comme condiment, notamment dans la quiampira.

Tuxaua ou tuchaua

Terme issu du tupi désignant les chefs indiens. Synonyme de *cacique* et de *capitão*, il est aujourd'hui tombé en désuétude dans le Haut Rio Negro.

Voadeira

Embarcation légère et rapide à coque d'aluminium propulsée par un moteur puissant (40hp) et parfois couverte d'un petit toit. Ce sont les embarcations privilégiées par les autorités institutionnelles pour se déplacer dans la région (fonctionnaires de santé ou d'éducation, membres de l'ISA et de la FOIRN, représentants municipaux, etc.).

Walipere-Dakenai

L'une des trois principales phratries baniwa avec les Hohodene et les Dzauinai. Son nom signifie « petits-enfants ou descendants des Pléiades ». Les Walipere-Dakenai sont principalement établis sur le Moyen Içana.

Xibé ou chibé

Boisson faite d'eau et de « farine » de manioc, généralement servie dans unealebasse. À la fois désaltérant et nourrissant, le *xibé* est consommé quotidiennement. Tant dans les communautés que chez les familles indigènes de São Gabriel da Cachoeira, il est d'usage de recevoir les visiteurs en leur offrant du *xibé*.

Yaperikuli ou Ñapirikoli, Inapirikuli, etc.

Figure majeure de la cosmologie baniwa. Héros mythique qui a combattu les forces du chaos incarnées par les esprits-animaux et instauré les fondements de l'ordre social.

Yoopinai ou yúpinai, iopinai, etc.

Esprits des forêts, de l'air et de l'eau qui peuvent être incarnés par des plantes et des animaux et qui sont réputés causer du tort aux humains, notamment lorsque ceux-ci enfreignent certaines règles sociales (prescriptions alimentaires, règles d'hygiène, contrôle de soi, etc.).

Sigles et acronymes

ACEP	Associação do Conselho da Escola Pamáali
Association du Conseil de l'École Pamáali (école indigène baniwa et coripaco).	
ACICC	Associação Cultural Indígena Casa de Conhecimento
Association Culturelle Indigène Maison de Connaissance. Association fondée par les Baniwa de la communauté d'Itacoatiara-Mirim.	
ACIRA	Associação das Comunidades Indígenas do Rio Aiari
Association des Communautés Indigènes du Fleuve Aiari.	
ACIRI	Associação das Comunidades Indígenas do Rio Içana
Association des Communautés Indigènes du Fleuve Içana.	
AIBRI	Associação Indígena do Baixo Içana
Association Indigène du Bas Içana.	
CAFOD	Catholic Agency For Overseas Development
Agence Catholique pour le Développement d'Outre-Mer. Agence confessionnelle britannique qui œuvre en faveur du « développement » et de l'environnement dans plusieurs pays d'Afrique, d'Asie et d'Amérique latine.	
CAPOIB	Conselho de Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil
Conseil d'Articulation des Peuples et Organisations Indigènes du Brésil.	
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
Conseil Indigéniste Missionnaire. Fondé en 1972, le CIMI est l'organe officiel de l'Église catholique brésilienne qui s'occupe des questions relatives aux indiens.	
COIAB	Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira
Coordination des Organisations Indigènes de l'Amazonie Brésilienne.	
COICA	Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica
Coordination des Organisations Indigènes du Bassin Amazonien.	
CONPLEI	Conselho Nacional de Pastores e Líderes Evangélicos Indígenas
Réseau brésilien de pasteurs et leaders évangéliques indigènes fondé en 1991 et actuellement dirigé par un pasteur terena.	
CPF	Cadastro de Pessoa Física
Registre des Personnes Physiques. Pièce d'identité émise par la « <i>Receita Federal</i> », le service des impôts brésilien.	
CSN	Conselho de Segurança Nacional
Conseil de Sécurité Nationale. Organe gouvernemental brésilien dédié aux questions de sécurité nationale et de politique extérieure. Il a été renommé en 1988 Conseil de Défense Nationale.	
DSEI	Distrito Sanitário Especial Indígena

District Sanitaire Spécial Indigène. Organisme créé par le gouvernement fédéral pour répondre aux attentes spécifiques des populations indiennes en matière de santé.

EIBC Escola Indígena Baniwa e Coripaco (ou Escola Pamáali)

École Indigène Baniwa et Coripaco implantée sur l’affluent Pamáali, dans la zone du Moyen Içana. Première école indigène de l’Içana à offrir un cursus de niveau collège et lycée. Elle a été fondée à la fin des années 1990 sous l’impulsion de l’OIBI et de l’ISA.

EJA Educação de Jovens e Adultos

Éducation des Jeunes et Adultes. Dispositif éducatif gouvernemental qui permet à des personnes n’ayant pas conclu leur cursus d’enseignement primaire ou secondaire de reprendre leurs études.

FAB Força Aérea Brasileira

Force Aérienne Brésilienne.

FARC Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia

Forces Armées Révolutionnaires de Colombie. Guérilla colombienne d’inspiration marxiste.

FEPI Fundação Estadual de Políticas Indigenistas, puis Fundação Estadual dos Povos Indígenas

Fondation Étatique de Politiques Indigénistes, puis Fondation Étatique des Peuples Indigènes. Organe gouvernemental en charge de la politique indigéniste à l’échelle de l’État de l’Amazonas. Il a été remplacé en 2009 par la SEIND.

FOIRN Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro

Fédération des associations indigènes du bassin du Rio Negro. L’une des plus puissantes organisations indiennes du Brésil et d’Amazonie.

FSS Foundation for Shamanic Studies

Fondation californienne créée par un ancien anthropologue, Michael Harner, pour la défense des chamanismes autochtones et la promotion du « *core-shamanism* », un chamanisme adapté au public occidental.

FUNAI Fundação Nacional do Índio

Instance gouvernementale en charge des affaires indiennes au Brésil. Elle a succédé au SPI en 1967.

FUNASA Fundação Nacional de Saúde

Instance gouvernementale chargée de promouvoir la santé publique et l’inclusion sociale au Brésil

GESAC Governo Eletrônico – Serviço de Atendimento ao Cidadão

Gouvernement Électronique au Service du Citoyen. Programme du Ministère de la Communication brésilien destiné à offrir un accès Internet gratuit à des télécentres, des écoles, des unités de santé, des villages indigènes, des postes de frontières et des *quilombos*. Le GESAC vise prioritairement les « communautés en état de vulnérabilité sociale » qui n’ont pas les moyens d’accéder à Internet autrement.

GRAMIN Grace River Amazon Ministries

Ministères du Fleuve de Grâce Amazone. Organisation missionnaire coréenne fondée par le pasteur Kim. Elle promeut l'évangélisation des populations indigènes du Haut Rio Negro via l'Église Presbytérienne de São Gabriel, l'IBARNE et une action sociale et sanitaire.

IBARNE Instituto Bíblico do Alto Rio Negro

Institut Biblique du Haut Rio Negro. Institution fondée par le pasteur Kim qui offre des formations religieuses en priorité à des étudiants indiens. Elle est située à proximité de São Gabriel da Cachoeira.

IBGE Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

Institut Brésilien de Géographie et de Statistiques.

ICMBio Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade

Institut Chico Mendes de Conservation de la Biodiversité. Organe rattaché au Ministère de l'Environnement brésilien en charge de la gestion des Unités de Conservation nationales, qui visent à protéger les écosystèmes et la biodiversité au Brésil.

IEU Iglesia Evangélica Unida

Église Évangélique Unie. Église indigène des Toba d'Argentine.

IIZ Institut für Internationale Zusammenarbeit

Institut pour la Coopération Internationale autrichien. Il a désormais fusionné avec d'autres organismes pour former l'ONG « Horizon 3000 », qui est pilotée par des organisations catholiques.

INPA Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia

Institut National de Recherche d'Amazonie. Organe du Ministère brésilien de la Science et de la Technologie créé en 1952 en vue d'étudier scientifiquement le milieu physique et les conditions de vie de la région amazonienne.

IPQA Instance Permanente sur les Questions Autochtones

Instance onusienne en charge des questions relatives aux peuples autochtones. Elle se réunit une fois par an à New York.

ISA Instituto Socioambiental

Institut Socio-environnemental. Principale ONG écologiste et indigéniste au Brésil, fondée en 1994. Elle est implantée à São Paulo, où se trouve son siège, ainsi qu'à Brasília, Manaus, Boa Vista, Canarana, Eldorado, Altamira et São Gabriel da Cachoeira.

IURD Igreja Universal do Reino de Deus

Église Universelle du Royaume de Dieu. La plus célèbre des Églises néo-pentecôtistes brésiliennes. Fondée en 1977 à Rio de Janeiro, elle a aujourd'hui des temples sur tous les continents.

MNTB Missão Novas Tribos do Brasil

Mission Nouvelles Tribus du Brésil. Branche brésilienne de la *New Tribe Mission*.

NTM New Tribes Mission

Mission évangélique étatsunienne fondée en 1942 en vue de mener des campagnes d'évangélisation dans des « tribus » ignorant la « parole de Dieu ».

OCIDAI	Organização das Comunidades Indígenas do Distrito de Assunção do Içana
Organisation des Communautés Indigènes du District d'Assunção do Içana.	
OIBI	Organização Indígena da Bacia do Içana
Organisation Indigène du Bassin de l'Içana. Association baniwa qui regroupe les communautés du Moyen Içana. Fondée en 1992, elle est dirigée depuis 1995 par des évangéliques.	
OICAI	Organização Indígena dos Coripaco do Içana
Organisation Indigène des Coripaco de l'Içana.	
REFEB	Réseau Français d'Études Brésiliennes
Réseau académique mis en place en 2001 par l'Ambassade de France au Brésil pour encourager et consolider les vocations scientifiques brésilianistes.	
SEIND	Secretaria de Estado para os Povos Indígenas
Secrétariat d'État pour les Peuples Indigènes. Organe gouvernemental en charge de la politique indigéniste à l'échelle de l'État de l'Amazonas.	
SEMEC	Secretaria Municipal de Educação
Secrétariat Municipal d'Éducation.	
SESAI	Secretaria Especial de Saúde Indígena
Secrétariat Spécial de Santé Indigène.	
SIL	Summer Institute of Linguistics
Institut Linguistique d'Été. Organisme évangélique étatsunien fondé en 1934 dont les membres se consacrent à l'étude de langues « minoritaires » et à la traduction de la Bible. Il possède des antennes dans plusieurs pays.	
SPI	Serviço de Proteção aos Índios
Service de Protection de l'Indien. Instance gouvernementale en charge des affaires indiennes au Brésil entre 1910 et 1967, date à laquelle elle a été remplacée par la FUNAI.	
TI	Terras Indígenas
Terres Indigènes. Selon la législation brésilienne, territoire traditionnellement occupé par un ou plusieurs peuples indigènes. Les TI appartiennent à l'Union mais sont octroyées de façon permanente aux indiens une fois homologuées.	
UEA	Universidade do Estado do Amazonas
Université Fédérale de l'État de l'Amazonas.	
UERJ	Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Université de l'État de Rio de Janeiro.	
UFAM	Universidade Federal do Amazonas
Université Fédérale de l'Amazonas.	
UFM	Unevangelized Fields Mission
Mission des terrains non-évangélisés. Agence missionnaire évangélique fondée en Angleterre en	

1931.	
UFRJ	Universidade Federal do Rio de Janeiro
	Université Fédérale de Rio de Janeiro.
UNESCO	United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization
	Organisation des Nations Unies pour l'Éducation, la Science et la Culture.
UNIBI	União das Nações Indígenas do Baixo Içana
	Union des Nations Indigènes du Bas Içana.

Table des documents iconographiques

CARTES		
Titre	Source	Page
Introduction		
Pourcentages d'évangéliques au Brésil par État en 2003	Bruno Gomes (2005 : 53)	18
Carte des Terres Indigènes brésiliennes en 2015	ISA, site Internet	22
Présentation générale		
Localisation du Haut Rio Negro au Brésil	Carte topographique du Brésil, Wikipédia	33
Localisation de la commune de São Gabriel da Cachoeira dans l'État de l'Amazonas	Carte de la commune de São Gabriel dans l'État de l'Amazonas, Wikipédia	34
Répartition des familles linguistiques dans le Haut et Moyen Rio Negro	ISA/FOIRN (2006 : 14)	42
São Gabriel da Cachoeira et sa périphérie	ISA, 2006	74
Première partie		
Distribution des communautés évangéliques et catholiques par association indigène dans la région de l'Içana	Luiza Garnelo (2002 : 247)	207
Troisième partie		
Carte de la zone fluviale occupée par les Baré (haut cours du Rio Negro)	Laboratoire de géo-traitement de l'ISA. La carte est tirée de la thèse de Figueiredo (2009 : 58)	375

GRAPHIQUE		
Titre	Source	Page
Courbe de la croissance démographique de São Gabriel da Cachoeira	Élise Capredon	194

TABLEAUX		
Titre	Source	Page
Première partie		
La croissance démographique de São Gabriel da Cachoeira de 1951 à 2010	Élise Capredon	193
Pourcentage d'habitants baniwa dans les quartiers de São Gabriel da Cachoeira	E. C.	195
Seconde partie		
Liste des institutions évangéliques de São Gabriel da Cachoeira	E. C.	212
Provenance et appartenance ethnique des participants de la Conférence d'Areal de 2010	E.C.	317-318
Troisième partie		
Questionnaire soumis à des dirigeants de l'hôpital militaire	E.C.	439

PHOTOS			
Titre	Source	Date	Page
Présentation générale			
Quatre étapes du traitement du manioc amer	Élise Capredon	Entre 2008 et 2011	45-46
Un plat de <i>quiampira</i>	E. C.	2010	47
Une maloca du Haut Rio Negro au début du XX ^{ème} siècle	Photo de Theodor Koch-Grünberg reproduite sur le site de l'ISA	1904	50
Vue aérienne de la communauté de Vista Alegre, sur le fleuve Cuiari	João Cláudio, habitants de Vista Alegre	2009	51
Maison de torchis dans la communauté de Yamado	E. C.	2008	51
Maisons de planches dans la communauté de Yamado	E. C.	2008	51
Centre communautaire de Yamado	E. C.	2008	52
Vue aérienne de São Gabriel da Cachoeira	Beto Ricardo (ISA)	1998	64
Siège de l'ISA à São Gabriel da Cachoeira	E. C.	2008	67
Siège de la FOIRN à São Gabriel da Cachoeira	E. C.	2011	69
Affiche de candidature de Pedro Garcia et André Baniwa aux élections municipales de 2008	Archives de l'ISA	2008	71
Peinture murale réalisée dans le gymnase à l'occasion du Festribal de 2011	E. C.	2011	72
Première partie			
Portrait de Sophie Muller (photo de passeport)	Inconnue. Photo issue du site d'un organisme missionnaire américain, The Voice in the Wilderness	?	144
Dessin de Sophie Muller représentant deux hommes qui s'entraînent à la lecture avec un tableau de syllabes	Dessin de Sophie Muller, reproduit dans Muller & Johnston (s. d. [1952] : 39)	1952	148
Vue aérienne de São Gabriel da Cachoeira en 1972 (peinture murale d'après une photo aérienne)	Inconnue. Image tirée de la thèse d'Eloy (2005 : 107)	1972	172
Assemblée des peuples indigènes du Rio Negro de 1987 (création de la FOIRN)	Beto Ricardo (ISA)	1987	178
Seconde partie			
Le temple principal de l'Église Adventiste du 7 ^{ème} Jour	Elise Capredon	2008	217
La façade d'un des temples de l'Église Universelle du Royaume de Dieu	E. C.	2009	218
Une salle de classe de l'IBARNE	E. C.	2008	232
Une salle de classe de l'IBARNE et son toit de <i>caranã</i>	E. C.	2008	233
Le temple le plus récent de l'Église Évangélique Indigène	E. C.	2010	248
Le pasteur Silvério et deux de ses assistants devant la porte de son Église	E. C.	2010	248
Le pasteur Joãozinho prêche dans son Église Biblique Unie	E. C.	2011	250

Une lecture biblique conduite par Lília à l'Église Biblique Unie	E. C.	2011	251
Accès principal à la communauté de Yamado	E. C.	2011	263
Front de maisons de la communauté d'Areal	E. C.	2010	267
Intérieur d'une cuisine à Areal	E. C.	2010	269
Prêche du pasteur Carlito au pupitre de la Congrégation Baptiste de Yamado	E. C.	2010	293
Le public d'une cérémonie de baptême se dirige vers le fleuve	E. C.	2010	294
Trois leaders évangéliques suivis des candidats au baptême descendent vers le port	E. C.	2010	295
Le pasteur Carlito s'apprête à baptiser un jeune homme	E. C.	2010	296
Scène de baptême	E. C.	2010	296
Le baptême par immersion	E.C.	2010	297
Prière collective en faveur des baptisés	E. C.	2010	298
Salutations collectives des mariés à la sortie de l'église	E. C.	2010	304
Affiches de programmation de la Conférence d'Areal	E. C.	2010	316
<i>Beijus</i> et hamacs séchant au soleil sur des claies de bois	E. C.	2010	319
Un abri destiné à accueillir les visiteurs pendant la Conférence	E. C.	2010	321
Les participants de la Conférence réunis pour le petit-déjeuner	E. C.	2010	323
Un <i>ancião</i> lisant la Bible avant le service du petit-déjeuner	E. C.	2010	323
Les participants de la Conférence réunis pour le déjeuner dans l'église en construction	E. C.	2010	325
Une table chargée de victuailles pendant la Conférence	E. C.	2010	326
Les boissons servies lors de la Conférence	E. C.	2010	326
Le service du riz pendant la Conférence	E. C.	2010	327
La projection d'un film évangélique dans l'église en construction	E. C.	2010	329
Matches de football sur la place du village d'Areal pendant la Conférence	E. C.	2010	331
Match de volley pendant la Conférence	E. C.	2010	331
La file des hôtes et celle des visiteurs pendant la cérémonie de départ de la Conférence	E. C.	2010	333
Salutations collectives de la file des visiteurs lors de la cérémonie de départ de la Conférence	E. C.	2010	334
Les visiteurs saluent les hôtes lors de la cérémonie de départ de la Conférence	E. C.	2010	335
Piles de <i>beijus</i> destinés aux visiteurs	E. C.	2010	336
Distribution de farine de manioc et de <i>beijus</i> à la fin de la Conférence	E. C.	2010	336
Deux femmes cuisinent à l'arrière des maisons pendant la Conférence	E. C.	2010	338
Lília cuisine pendant la Conférence	E. C.	2010	339
La table du petit-déjeuner et la mise en scène de l'abondance pendant la Conférence	E. C.	2010	341
La formation du groupe des « policiers » pendant la Conférence	E. C.	2010	345

Le pasteur Luis et son épouse officiant pendant un culte de la Conférence d'Areal	E. C.	2010	352
Attroupement autour du camion-citerne des militaires pendant la Conférence	E. C.	2010	357
Le pasteur Marcus prêchant lors de la Conférence, accompagné de Carlito	E. C.	2010	359
Troisième partie			
Une chapelle catholique dédiée à Santo Alberto dans le quartier de Dabaru	E. C.	2008	378
Autel de chapelle catholique	E. C.	2008	378
Autel de la cathédrale de São Gabriel da Cachoeira	E. C.	2008	379
Attributs chamaniques rapportés par Luiz du Venezuela	E. C.	2009	409
L'École de Pajelança lors de son inauguration	Robin Wright (photo publiée sur le site de l'ISA)	2009	449
Une partie du front de maisons d'Itacoatiara-Mirim	E. C.	2008	460
Plan de la structure de la maloca élaboré par Almir de Oliveira	Inconnue. Photo cédée par Adeilson Lopes da Silva	?	467
Maquette de la maloca d'Itacoatiara-Mirim	Inconnue. Photo cédée par Adeilson Lopes da Silva	?	467
Luiz, Luzia, Neli et son enfant posent devant la maloca en construction	Adeilson Lopes da Silva (ISA)	2007	470
La maloca en construction	E. C.	2008	470
La maloca achevée mais non peinte	E. C.	2008	471
Pose de la nouvelle toiture de <i>buçu</i>	E. C.	2011	472
Luiz assis sur un poutre pendant le chantier de la couverture de la maloca	E. C.	2011	473
La façade de la maloca en 2008	Andreza Andrade (ISA)	2008	473
La façade de la maloca en 2009	E. C.	2009	474
La façade de la maloca en 2011	Adeilson Lopes da Silva (ISA)	2011	474
Coin cuisine dans la maloca	E. C.	2009	476
Hamac des visiteurs dans la maloca	E. C.	2010	476
Atelier d'initiation au cinéma dans la maloca	E. C.	2009	477
Activités domestiques dans la maloca	E. C.	2011	477
Gilberto Gil et Luiz dans la maloca	Beto Ricardo (ISA)	2011	480
Luiz se peint le visage entouré de son fils aîné et de son frère	E. C.	2011	482
Danse de <i>cariço</i> dans la maloca	E. C.	2011	484
Service de <i>caxiri</i> aux danseurs	E. C.	2011	485
Services de <i>caxiri</i> aux invités d'honneur	E. C.	2011	486
« Contribution » de viande pour un <i>podáali</i>	E. C.	2009	487
Préparation de la procession d'un <i>podáali</i> devant la maloca	E. C.	2010	488
Luiz soigne la présentation d'un <i>podáali</i> (don de nourriture) au centre de la maloca	E. C.	2011	489
Danse de <i>cariço</i> autour d'un <i>podáali</i> (don de nourriture)	E. C.	2011	489
<i>Podáali</i> (don de nourriture) composé de régimes de bananes, d' <i>ingá</i> et de sodas	E. C.	2010	489
Affiche d'invitation à la première du documentaire « Podáali »	Inconnue. Document cédé par Adeilson Lopes da	2011	498

	Silva		
Fête d'anniversaire dans la chapelle adventiste d'Itacoatiara-Mirim	E. C.	2009	507
Quatrième partie			
Trois affiches résumant des méthodes pédagogiques des écoles indigènes exhibées lors du I ^{er} Séminaire d'Éducation Scolaire Baniwa et Coripaco à Vista Alegre (Cuiari)	E. C.	2010	540
Une affiche résumant les méthodes pédagogiques d'une école indigène exhibée lors du I ^{er} Séminaire d'Éducation Scolaire Baniwa et Coripaco à Vista Alegre (Cuiari)	E. C.	2010	541