

VILAÇA Aparecida and Robin M. WRIGHT (eds), *Native Christians. Modes and effects of Christianity among Indigenous Peoples of the Americas*

Florent Kohler



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/jsa/12767>

DOI : 10.4000/jsa.12767

ISSN : 1957-7842

Éditeur

Société des américanistes

Édition imprimée

Date de publication : 5 décembre 2009

Pagination : 315-319

ISSN : 0037-9174

Référence électronique

Florent Kohler, « VILAÇA Aparecida and Robin M. WRIGHT (eds), *Native Christians. Modes and effects of Christianity among Indigenous Peoples of the Americas* », *Journal de la Société des américanistes* [En ligne], 95-2 | 2009, mis en ligne le 11 mars 2010, consulté le 04 septembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/jsa/12767> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/jsa.12767>

Ce document a été généré automatiquement le 4 septembre 2022.

Tous droits réservés

VILAÇA Aparecida and Robin M.
WRIGHT (eds), *Native Christians. Modes
and effects of Christianity among
Indigenous Peoples of the Americas*

Florent Kohler

RÉFÉRENCE

VILAÇA Aparecida and Robin M. WRIGHT (eds), *Native Christians. Modes and effects of Christianity among Indigenous Peoples of the Americas*, Ashgate, Farnham, 2009, xii + 252 p., bibl., index, ill., cartes

- 1 Aparecida Vilaça et Robin Wright sont des références dans le champ des études sur les conversions indigènes au christianisme, notamment grâce à leurs écrits portant respectivement sur les Wari' et les Baniwa. Leurs travaux s'inscrivent dans un domaine de réflexion plus vaste portant sur les modes de conversion, avec tout ce qu'ils entraînent comme bouleversement des valeurs, d'adaptation ou d'imposition de cosmologies chrétiennes sur des modes d'être et de penser indigènes. L'ouvrage qu'ils viennent de coéditer est le résultat d'un symposium tenu lors du Congrès des Américanistes de Séville à l'été 2006, réunissant onze contributions qui couvrent le Nord et le Sud du continent américain, selon une perspective posée en introduction :

Our decision to focus on the native point of view does not mean that we have ignored the viewpoints of other agents. Rather, the latter are subsumed by the former insofar as the native perspectives provide us with the categories for comprehending the process of Christianization. In other words, we seek to understand the Christian experience of these peoples via their cosmological concepts, and their social, political and economic organizations. (p. 2)

- 2 On sait ce qu'il en est des problématiques proposées au moment d'organiser un symposium ou un séminaire : bien souvent, il n'en reste nulle trace passée l'introduction.

Ce n'est pas le cas ici, où se dégage, contribution après contribution, un réel effort pour constituer un corpus cohérent d'analyses.

- 3 En guise de contrepoint, Allan Greer propose en ouverture une approche comparative des méthodes de conversion jésuite au Canada et au Paraguay au XVII^e siècle. Ces méthodes, liées aux idéologies dominantes dans les pays d'origine des missionnaires, se traduisaient par des politiques plus ou moins oppressives sur les populations indigènes, respectivement Iroquois et Guarani. Ce sont, selon lui, les différences marquées qui incitent, non pas à rapprocher ces démarches, mais à les comparer, sachant que, dans un cas comme dans l'autre, tant les jésuites que les catéchumènes avaient pour objectif commun de se soustraire, autant que possible, à l'influence des colons.
- 4 Peter Gow s'intéresse aux formes stabilisées qui, dans la région du Bas Huallaga au Pérou, permettent à des cosmologies de franchir les étapes historiques de conversions successives, par des systèmes de correspondance qui se reconstituent dans le passage d'un régime religieux à un autre. L'équivalence sémantique des termes *Cristiano* et « humain » est l'axe principal de cette continuité, qui affecte la perception du passé : les régimes successifs ne sont pas perçus comme des ruptures ontologiques.
- 5 L'enquête de Giovanna Bacchidu porte sur les conversions épisodiques au protestantisme dans des populations traditionnellement catholiques, au sud du Chili, dans l'île d'Apiao. S'élevant contre les suggestions d'« immuabilité » et de résistance passive aux changements, elle cherche à démontrer les tensions suscitées par le comportement des convertis qui s'affranchissent des règles élémentaires de la sociabilité. Son étude de cas complète utilement certains travaux menés sur des conversions affectant des individus ou des familles isolées, comme ceux de Véronique Boyer (2009) ou Gabriele Grossi (2004), et amène à regretter que l'auteur ne se soit pas posé, *in fine*, la question suivante : et si la conversion était la conséquence, et non la cause, de tensions internes à la communauté étudiée ?
- 6 Emilia Ferraro aborde le rôle social et religieux joué par l'argent, comme valeur et comme symbole, dans le village quechua de Pesillo, au nord de l'Équateur. Moteur de la transition entre l'Église catholique et les ONG qui gagnent en influence à mesure que s'instaure le crédit, l'argent opère comme un médiateur entre la cohésion communautaire que réclament ces instances et les formes de réciprocité anciennement établies entre les habitants, c'est-à-dire les emprunts contractés localement à l'occasion de la Saint-Jean, système dénommé *el castillo*.
- 7 C'est la question du genre que pose le chapitre rédigé par Ana Mariella Bacigalupo, à propos des chamanes mapuche (région centrale du Chili), dont les pouvoirs reposent sur des comportements génériquement attribués aux femmes : porter des jupes, ne pas se livrer à certains travaux masculins. Ces comportements entrent en conflit avec les représentations du colonisateur castillan concernant la virilité. L'auteur aborde l'histoire des glissements et réappropriations successifs des fonctions politiques et chamaniques attribuées respectivement aux hommes et aux femmes, à travers une redistribution des pouvoirs (pouvoir d'intercession par la piété, pouvoir de guérison par la connaissance...), observant, au long des XIX^e et XX^e siècles, une montée en puissance des femmes dans les fonctions chamaniques. Les *machi* masculins ont regagné leurs prérogatives en se soumettant tantôt à une hétérosexualité passant par la vie de couple, tantôt un célibat du type de celui assumé par les prêtres.

- 8 Pour Vanessa Elisa Grotti, dont l'étude porte sur les Trio et Akuriyo du Surinam, populations de langue karib, on ne peut appréhender, au sein des villages qu'ils partagent, les rapports qu'entretiennent ces deux groupes si l'on se réfère uniquement à la perception qu'en ont les évangélistes protestants. Les Akuriyo ont été sédentarisés dans les années 1970, et la charge de leur socialisation fut assumée par les Trio, qui voient en eux des créatures intermédiaires, incomplètement humanisées, donc encore susceptibles de transformation. Tandis que les missionnaires appréhendaient les Akuriyo comme des convertis intellectuellement difficiles à manier, les Trio voyaient avant tout leur conversion sous la forme d'une transformation des corps. Les Trio considèrent, en effet, que leur propre conversion a eu pour principal résultat de les fixer corporellement. Les Akuriyo demeuraient, de ce point de vue, des humains inachevés.
- 9 Les Indiens Paumari du bassin du Purus (au sud-ouest de l'Amazonie brésilienne) ont fait l'objet d'une ethnographie de longue haleine par Oiara Bonilla. Les Paumari furent marqués par la prégnance du système de l'*aviamento* mettant en relation un « patron » et des « clients » (*pamoari*) qui lui fournissaient du caoutchouc en échange de biens de consommation. L'irruption de missionnaires protestants, qui les guérèrent de la *pinta* (maladie bactérienne provoquant l'irruption de taches épidermiques), fut perçue comme le passage d'une ancienne vie (ou « peau ») à une nouvelle, mais aussi d'une situation de dépendance à une autre, résultat d'une « décision collective de se soumettre à la domestication d'un nouveau patron, dont on attend qu'il accorde de l'attention et des soins à la mesure de ses connaissances et de son pouvoir » (p. 142).
- 10 La perspective inverse est adoptée par Aparecida Vilaça, dont le point central est de discuter l'opportunisme économique et politique des conversions, pour lui opposer une continuité perspectiviste : l'adoption du « point de vue de l'ennemi », thème central des réflexions de cette auteur afin de maintenir « une position de prédateur dans une relation prédateur/proie » (p. 158). De là le caractère repoussant de l'enfer chrétien où les âmes « rôttissent » comme du gibier, cependant que le paradis est perçu comme un lieu neutre, où certes l'affinité laisse place à la consanguinité (*brotherhood*), mais sans que soit reconstituée une vie communautaire. Vilaça attire l'attention sur les systèmes qui contiennent structurellement, comme l'affirmait Lévi-Strauss, la place de l'Autre marquée en creux.
- 11 Frédéric Laugrand et Jarich G. Oosten proposent une étude centrée sur les Inuits de la côte de Kivalliq, au nord de la mer de Baffin. Ils s'intéressent avant tout aux rapports entre missionnaires et chamanes, les pouvoirs des premiers semblant transcender ceux des seconds : pouvoir de classification, pouvoir de vision et, bien entendu, de guérison. Les chamanes inuits ont donc aisément adopté le christianisme, en toute cohérence avec une pratique qui exige une innovation et un apprentissage permanents. Comme ce fut le cas chez nombre de convertis amazoniens – et comme je l'ai moi-même observé chez les Palikur de l'Oyapock – les pouvoirs dévolus aux esprits-maîtres sont transférés à Dieu ou à son fils. Les auteurs s'interrogent finalement, à l'unisson des chamanes, sur la perte de connaissances locales spécifiques que représente l'adoption d'une nouvelle religion, dans ce monde très particulier en termes de ressources alimentaires que représente le Nord canadien.
- 12 Les projets de développement durable, tels ceux portant sur l'artisanat, font l'objet d'une réflexion extrêmement détaillée de la part de Robin Wright, qui a suivi de près une expérience portant sur des paniers tressés chez les Baniwa du Haut Rio Negro, expérience encadrée par l'Instituto Socioambiental (organisation indigéniste installée à São Paulo).

Wright souligne la concomitance entre le succès commercial de l'expérience et sa relative limite, dans la mesure où elle s'inscrit dans un schéma de montée en puissance des associations évangéliques – protestantes –, en particulier l'OIBI. La réflexion de Wright porte plus particulièrement sur ce que les ONG négligent le plus souvent : la nécessité de s'affranchir de la logique de succès mercantile de ces opérations pour prendre en considération les logiques sociales à l'œuvre chez ceux qui souhaitent y participer. Se référant à un cas d'ensorcellement d'un des principaux porteurs du projet, Wright place en perspective les problèmes liés à la brusque ascension sociale des agents indigènes du développement, confrontés à des mécanismes de contrôle social tels que l'empoisonnement.

- 13 C'est également un projet de développement – portant cette fois sur la baie du Guarana – qui sous-tend l'étude de Wolfgang Kapfhammer. Les Sateré-Mawê, groupe tupi résidant aux alentours de la ville de Parintins (cours moyen de l'Amazone), relèvent, selon les mots de l'auteur, d'une « modernité sceptique » : populations d'abord considérées comme des entraves au progrès, aujourd'hui portées à ses avant-postes par les expérimentations socio-économiques dont elles font l'objet. Kapfhammer relate donc la manière dont la production durable du guarana s'insère dans la cosmologie des Sateré-Mawê et, plus largement, dans l'ensemble prophétique que constitue la Terre sans Mal. L'étude est riche de références, en particulier de références germaniques qui, pour des raisons linguistiques, sont méconnues en France. L'auteur s'attache à décrypter les incohérences cosmologiques suscitées par la culture du guarana (à des fins individualistes dans une société du partage ; planté par des hommes en saison humide, tandis que le manioc est planté par les femmes en saison sèche) et les discours légitimateurs de telles pratiques portés par la religion protestante.
- 14 Le mot de la fin revient à Joel Robbins, qui propose une lecture de l'ouvrage à la lumière de ses propres travaux, principalement menés en Mélanésie, visant à dégager les grandes lignes d'une anthropologie du christianisme. Robbins observe avec raison que les études proposées, si l'on excepte celles de Greer et de Vilaça, portent avant tout sur les cosmologies indigènes et sur les éléments de continuité ou de discontinuité que l'on observe après la conversion. Une approche centrée sur le christianisme en lui-même eût probablement permis de charpenter différemment cet ouvrage, en s'éloignant quelque peu du paradigme amazonien pour s'insérer dans une réflexion plus ample sur la conversion à cette religion particulière ; religion qui n'est pas dépourvue en soi de signification, qui ne peut être considérée comme un simple support ou véhicule et, finalement, qui est lourde de conséquences pour l'insertion dans une société interconnectée comme l'est le monde contemporain. Les études présentées dans cet ouvrage n'en sont pas moins cohérentes entre elles et forment ainsi une bonne introduction à une telle réflexion.

BIBLIOGRAPHIE

BOYER Véronique

2009 *Expansion évangélique et migrations en Amazonie brésilienne*, Karthala, Paris.

GROSSI Gabriele

2004 *Ici nous sommes tous parents. Fêtes et rituels chez les Pataxo du Mont Pascal*, thèse de doctorat, EHESS, Paris.

AUTEURS

FLORENT KOHLER

Université François Rabelais, UFR Lettres et langues, Tours