

WRIGHT Robin M. (ed.), *Transformando os deuses. Vol. 2 - Igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil* • CABRERA BECERRA Gabriel, *Las Nuevas Tribus y los indígenas de la Amazonía: historia de una presencia protestante*

Jean-Pierre Goulard



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/jsa/12768>

DOI : 10.4000/jsa.12768

ISSN : 1957-7842

Éditeur

Société des américanistes

Édition imprimée

Date de publication : 5 décembre 2009

Pagination : 320-326

ISSN : 0037-9174

Référence électronique

Jean-Pierre Goulard, « WRIGHT Robin M. (ed.), *Transformando os deuses. Vol. 2 - Igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil* • CABRERA BECERRA Gabriel, *Las Nuevas Tribus y los indígenas de la Amazonía: historia de una presencia protestante* », *Journal de la Société des américanistes* [En ligne], 95-2 | 2009, mis en ligne le 11 mars 2010, consulté le 02 septembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/jsa/12768> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/jsa.12768>

Ce document a été généré automatiquement le 2 septembre 2022.

Tous droits réservés

WRIGHT Robin M. (ed.), *Transformando os deuses. Vol. 2 - Igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil* • CABRERA BECERRA Gabriel, *Las Nuevas Tribus y los indígenas de la Amazonía: historia de una presencia protestante*

Jean-Pierre Goulard

RÉFÉRENCE

WRIGHT Robin M. (ed.), *Transformando os deuses. Vol. 2 - Igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil*, Editora da Unicamp, Campinas/Saõ Paulo, 2004, 407 p., réf. dissém., ill.

CABRERA BECERRA Gabriel, *Las Nuevas Tribus y los indígenas de la Amazonía: historia de una presencia protestante*, Edición Cabrera Becerra, Bogotá, 2007, 224 p., bibl., ill., cartes

- 1 Le phénomène du néo-religieux en milieu indigène pose de nombreuses questions en anthropologie, ce qui explique la multiplication des études sur ce thème dans des contextes socioculturels variés et sur tous les continents. La prégnance de nouvelles normes religieuses, manifestement influencées par l'Occident, interpelle les conduites des observés comme celles des observateurs. Il conviendrait donc d'interroger les motivations des uns et des autres. Les résultats présentés dans les deux ouvrages retenus ici rendent compte de l'analyse de l'impact de courants religieux qui ont surgi au cours du XIX^e siècle aux États-Unis au sein de populations qui, *a priori*, ont peu à voir avec les

basses terres amazoniennes. Pourtant, les différences sont-elles vraiment si importantes ? L'insertion et la permanence de certains des traits importés sont les signes d'une appréhension possible de l'extériorité par lesdites populations d'accueil. Certes, elles ont déjà connu des échanges par contact et/ou affrontements, ne serait-ce qu'avec des populations voisines. Par exemple, on sait que le « complexe arawak » a posé son empreinte sur une grande partie du Nord-Ouest amazonien. Les groupes ont été normés et ont partagé des pratiques rituelles et des croyances dont le prophétisme n'était pas absent. Les rives de l'Amazone ont été ensuite « infiltrées » par le monde tupi qui a introduit à son tour certaines de ses valeurs. Puis, à leur tour, les Européens ont imposé, peu ou prou, certaines des leurs. Ainsi, en un millénaire, trois « conquêtes » successives ont remodelé le paysage ethnique et ont donc influencé les populations des basses terres du Nord-Ouest amazonien.

- 2 À leur arrivée, les Espagnols et les Portugais se retrouvèrent face à une mosaïque de groupes ethniques qui furent rapidement décimés. L'adhésion au catholicisme fut proposée aux survivants comme « planche de salut ». De nos jours, cette option chrétienne est souvent, et peut-être plus que jamais, perçue comme une oppression, à l'image de l'esclavage, de la servilité, de l'exploitation... Au cours du xx^e siècle, les « résidus » de ces populations originelles ont rejeté le catholicisme et se sont tournées facilement vers l'offre des néo-religions à orientation protestante. Le travail de pénétration de ces mouvements s'est étalé sur plusieurs décennies en développant des stratégies propres, au niveau national (politique) comme local (linguistique). Les missionnaires ont nécessairement dû s'adapter aux conditions posées implicitement par chaque groupe indigène pour emporter l'adhésion. Le facteur temps et leur immersion permettent de comprendre cette réussite. Tout d'abord rejetés, puis maintenus à distance, ils ont enfin été accueillis au prix de concessions et les indigènes ont progressivement accepté certaines de leurs propositions. Les populations concernées ont en même temps tiré profit de cette proximité, sous forme d'avantages, matériels et autres, tandis que certaines d'entre elles ont été associées à un travail linguistique qui a souvent abouti à la traduction de la Bible dans leur propre langue. Il s'en est suivi une offre de scolarisation et l'accès à des pans du monde des Blancs.
- 3 L'adhésion est-elle alors une réaction au système antérieur et/ou est-elle la conséquence du contact devenu permanent avec les Blancs ? L'acceptation de ces mouvements a sans doute été renforcée par la reconnaissance du fait indigène dans les nouvelles constitutions des principaux pays latino-américains (Colombie en 1991 ; Brésil en 1988). Il en a résulté une prise de conscience de leur indianité, non plus comme facteur d'opprobre, mais bien au contraire comme une marque identitaire forte opposable à la société dominante. Le discours des néo-religions, comme des ONG, s'est saisi de cette opportunité pour promouvoir, au sein de ces populations, une plus grande autonomie, tout en imposant l'abandon de certaines pratiques et l'acceptation de nouvelles contraintes venues de l'extérieur, dont certaines sous un motif religieux (prohibition de l'alcool et du tabac, abandon de la polygynie...).
- 4 Parmi toutes les offres proposées, celle du « salut » occupe une place préférentielle. Un tel discours salvateur trouve un écho favorable chez un nombre de plus en plus important de communautés indigènes qui se sont longtemps perçues comme délaissées et abandonnées. Cette proposition induit une nouvelle perception de *Soi* et de *l'Autre* qui est prise en compte quand un groupe interroge son éventuelle adhésion à une néo-religion. Mais la réception du discours eschatologique induit est-elle la même pour

tous ? Sont-ce les mêmes schèmes qui font écho chez les uns et chez les autres ? S'agit-il des mêmes stratégies ethniques, des mêmes correspondances idéologiques ? Une appréhension ainsi partagée doit bien, jusqu'à un certain point, répondre à une attente, à un besoin ou à une nécessité. Les deux ouvrages dont il est question apportent quelques réponses à travers des études de cas qui couvrent une bonne partie de l'Amazonie.

- 5 L'étude de Gabriel Cabrera Becerra est exemplaire à plus d'un titre. L'auteur met en perspective le parcours d'un groupe ethnique nomade, les Nukak, dont la survie est l'objet d'un véritable enjeu idéologique. Ce groupe d'environ 500 personnes est devenu emblématique, pour la Colombie, « d'un patrimoine culturel et ethnologique ». Ce cas est un exemple et met l'accent sur une situation que connaît peu ou prou l'ensemble du pays, soit l'occupation du territoire national disputée par différents acteurs : la guérilla, les groupes d'autodéfense, les paramilitaires, les narco-trafiquants, l'État à travers ses différents organismes et, bien sûr, les indigènes. Au-delà des affects de l'ethnologue, la situation des Nukak, qui vaut par ailleurs pour beaucoup d'autres populations, condense la situation des « déplacés » que l'auteur analyse dans la perspective proposée par Hannah Arendt (reprise in Cabrera Becerra, p. 93). Le résultat est un plaidoyer *pro domo* ancré dans l'engagement personnel de longue date de l'auteur, à côté d'autres, pour la défense de ce groupe dont le premier contact avec les Blancs remonte à 1987. Dans tous les cas, les conséquences de ce contact sont impressionnantes, faites de nombreux décès, de raptés, de maladies et du déplacement forcé du restant de la population.
- 6 Pourtant, en raison de leur situation paroxystique (de rejet !) en milieu métis et pour des raisons de survie (du moins peut-on le penser, puisque le point de vue indigène apparaît peu tout au long de ce travail), la majorité de ces survivants a entrepris, contre l'avis de leurs mentors institutionnels, et peut-être au soulagement de la population régionale, de retourner au cours de l'année 2007 sur leur territoire (communication personnelle de Carlos Franky et Dany Mahecha), pour le meilleur ou pour le pire, terres devenues inaccessibles à tous les organismes, ceux de l'État et d'autres. Partant de ce constat, Cabrera Becerra élargit son propos. Il détaille l'intrusion et la permanence de la présence des *Nuevas Tribus* parmi les Nukak, en insistant sur l'épopée de Sophie Müller (missionnaire américaine adventiste qui sillonna durant plus de trente ans le bassin de l'Orénoque pour convertir les populations indigènes à l'évangélisme), pour donner un aperçu de la présence protestante dans toute la région.
- 7 Peut-être eût-il été préférable qu'il publiât des textes séparés, car l'intérêt de la première partie de son travail a tendance à se dissoudre dans la seconde, confusion entretenue par un style alternant entre la chronique et l'analyse. La présence protestante relève, en effet, d'une problématique dont l'étude, même si elle est circonscrite dans son propos, rejoint celle de bien des populations indigènes et s'inscrit en même temps dans le concert des nations...
- 8 Finalement il s'agit d'un travail linéaire, le plus souvent descriptif, dont l'apport est indubitable par les nombreuses informations fournies, mais dont les enjeux idéologiques qui sous-tendent la situation ne sont pas toujours développés. On peut supposer que le tableau des *Nuevas Tribus* dressé par Cabrera cherche à mettre en perspective la démarche idéologique poursuivie dans la plus grande discrétion, mais il eût été nécessaire de disposer de plus d'informations quant aux « débats » et interrogations qui n'ont certainement pas manqué au sein du groupe, tant sur le plan religieux que l'auteur aborde peu que sur les autres champs de la vie de la société.

- 9 À l'inverse de cette perspective avant tout diachronique, l'ouvrage dirigé par Robin Wright inscrit son collectif dans une approche synchronique. Dans la continuité d'un premier volume paru il y a quelques années (Wright 1999), est présentée une vision panoramique qui facilite une approche comparative de la confrontation résultant de la problématique de l'implantation des néo-religions protestantes au sein de plusieurs groupes amazoniens.
- 10 Pour éviter toute compassion, il convient de rappeler encore que les sociétés amérindiennes dont il est question ici sont pour la plupart en interrelation avec le monde occidental, parfois depuis des siècles. C'est donc à un moment précis de leur parcours à côté du monde des Blancs, que ces groupes ont eu à connaître le protestantisme, dont le positionnement est de mettre fin, par adhésion, à une « vie de souffrances et d'afflictions » (Wright, p. 10). Ce cadre religieux est facilement associé à la civilisation, en opposition avec la tradition associée au catholicisme. Une des conséquences de cette démarche est d'inscrire le monde indigène dans une perspective historique. Ce rapport à l'histoire, concept nouveau pour l'indigène, procède d'une linéarité (*versus* la civilisation) qui succéderait à une cyclicité (*versus* la tradition). Dans sa préface, Wright s'interroge sur cette démarche : est-elle nécessaire pour une transformation culturellement acceptable dans ce nouveau rapport avec l'extérieur pour réintroduire l'ethnicité, non tant comme une alternative que comme un chemin obligé ?
- 11 Même si le religieux n'est pas seul à participer du renouveau indigène, il tend à focaliser cette revendication. Le cadre étant perverti, il s'est ainsi fortifié par une appropriation de ce qui, vu de l'extérieur, est un emprunt, alors qu'il n'en va pas de même en interne. Si la conversion au protestantisme est un acte individuel, il est plutôt vécu comme collectif dans le contexte indigène. Ce qui fait la force des variantes du protestantisme tient pour partie à l'approche émotive ou émotionnelle entretenue principalement lors de rituels festifs et qui est souvent confortée par des visions communes au cours du culte. Ce qui frappe encore c'est l'impact spécifique de l'adventisme. Sa lecture littérale de l'Ancien Testament exige, par exemple, de ne pas travailler le dimanche et de respecter des tabous alimentaires, pratiques empruntées par cette branche du protestantisme au judaïsme et qui sont observées par les « convertis » indigènes.
- 12 Il ressort de toutes les contributions que la pénétration des néo-religions au sein des groupes indigènes va crescendo jusqu'à ce qu'elles soient reconnues en interne et deviennent parfois la « religion » d'un groupe dans son entier (comme, par exemple, chez les Curripaco).
- 13 D'autres questions ne manquent pas de surgir. Permettent-elles malgré tout le maintien des cosmologies (même au prix de certaines adaptations par analogies et autres procédés) ? Dans le même ordre d'idées, cette adhésion ne permet-elle pas de rétablir un cadre ethnique qui est parfois considéré de l'extérieur comme ayant été perverti par dégénérescence en raison des allers-retours de la croyance ? Elle réunifierait alors l'ethnique, conforté par une appropriation de ce qui, vu de l'extérieur, serait un emprunt, à l'inverse du ressenti des communautés indigènes impliquées dans cette démarche.
- 14 Dans cette nouvelle configuration, la « religion » permettrait en effet à ces sociétés de perdurer comme un tout. Elle serait unificatrice, permettant à l'ensemble des personnes qui s'en revendiquent de s'y identifier. C'est encore la place de la coutume ou de la tradition qui est questionnée et, implicitement, celle des rituels et du chamanisme. Dans le cas du chamanisme, il y a en effet des tentatives de substitution par des néo-officiants qui reprennent certaines de leurs fonctions, mais souvent il y a plutôt une

recombinaison. Le positionnement face au chamanisme est double. D'une part, de nouvelles significations sont introduites par l'usage d'équivalences inversées qui incitent à l'abandon de certaines pratiques. D'autre part, le maintien de la culture vaut par la conservation de connaissances, telles celles d'ordre phyto-thérapeutique avec les plantes et leur efficacité symbolique, mais également l'ascendance morale du chamane au sein d'un groupe. Ce que confirme Robin Wright quand il propose que, malgré les apparences, les analogies et les ruptures ne sont pas opposées dans les cosmologies, car les analogies concernent le fond, alors que les ruptures sont de pure forme.

- 15 Tous les textes de ce livre montrent, s'il en est encore besoin, comment perdurent les sociétés amazoniennes, comment l'identité est revendiquée dans le cadre actuel face à un certain discours pessimiste tenu à leur sujet. Toutefois, la revendication d'une visibilité indigène se combine avec d'autres facteurs. Le cadre politique national et international offre une reconnaissance des droits de plus en plus souvent exigés par les acteurs indigènes, avec parfois l'aide de personnes et d'organismes extérieurs. Ceci implique, ou conduit à, comme le notent plusieurs auteurs, la création et l'exacerbation des postes et des fonctions (enseignants, pasteurs, promoteurs de santé) qui induisent l'introduction d'une hiérarchie là où elle était absente jusqu'à présent. S'y ajoute un cadre économique avec lequel il faut désormais composer avec une « économie de l'intime », d'une part, et une « économie de l'externe », d'autre part. *In fine*, il y a une mutation putative de la cosmovision, souvent à partir de « résonances » (Wright, p. 47). Les questions posées en introduction de l'ouvrage ont alors toute leur place et conduisent à interroger la combinaison entre transcendance et essentialisme.
- 16 Bien des traits sont ainsi partagés par les sociétés présentées ici, ne serait-ce que celui lié au fait qu'elles traversent des « situations de crise », lesquelles conduisent à l'adhésion à une « néo-religion ». D'une telle rencontre, propose Kapfhammer (*in* Wright pp. 102-103), naît une « mythopraxis » que partagent ensuite les « néo-croyants ». C'est alors qu'est induite une certaine transculturalité, avec une diffusion depuis une Tour de Babel, et la présence d'un Dieu, si possible unique. Cette situation est rendue possible par la construction d'une terminologie biblique et d'un glossaire spirituel par détournement sémantique du lexique usuel. Ce qui retient encore l'attention des auteurs est la rapidité d'intégration de ces concepts déviés, une génération étant parfois suffisante pour y parvenir. Glissements sémantiques, glissements comportementaux sont les premiers ingrédients utilisés. Une autre force de ces mouvements est de fonder leur endoctrinement sur l'usage exclusif de la langue native. Au terme d'un réel effort fourni pour l'apprentissage d'une langue, le missionnaire devient alors un interlocuteur privilégié. Dans un deuxième temps, ce dernier complète son œuvre en traduisant la Bible ou des extraits dans ladite langue.
- 17 Un autre trait commun à toutes ces sociétés est que les communautés se partagent entre les catholiques, associés à la tradition, et les croyants, ceux qui ont adhéré à la « religion ». Si, d'une part, la situation actuelle (modes de communication, reconnaissance par les États, etc.) a renforcé l'identité ethnique en englobant peu ou prou l'ensemble de la population s'en revendiquant, les néo-religions ont introduit une nouvelle identité. Cette identité religieuse vient à son tour subdiviser le groupe. Les conséquences sont alors notables. Elles touchent aux modes de relation entre les personnes tant sur le plan de l'organisation sociale, avec la pratique de rituels spécifiques, des alliances matrimoniales, qui se déroulent exclusivement au sein du groupe « religieux » concerné, ce qui n'est pas sans conséquences sur le plan économique

et sur les rapports à l'extériorité. Fondées sur le religieux, se mettent en place ou se surajoutent une nouvelle consanguinité et, conséquemment, une nouvelle affinité qui, de plus, sont localisées spatialement.

- 18 La condamnation du personnage du chamane déjà suggérée se retrouve dans la « néo-idéologie » mise en place. La question est alors de savoir s'il y conserve une place. Il est condamné, certes, mais encore ? Toute la difficulté est de savoir si son profil est ou non transféré sur de nouveaux personnages. Le pasteur semble, en effet, récupérer certaines de ses attributions. Son rôle de guérisseur associe souvent des emprunts au chamanisme et un comportement de type occidental. Pourtant, dans la pratique, et sous certaines conditions, la présence bien tempérée du chamane semble plutôt acceptée, ou, tout du moins, tolérée. L'essence même du chamanisme est donc conservée, même si son représentant traditionnel en porte l'ambiguïté et peut à ce titre être condamné.
- 19 Dans tous les cas, les différentes approches relèvent d'une anthropologie de la contemporanéité. Malgré les règles contraignantes et exclusives que semblent imposer ces néo-religions, il n'en demeure pas moins que chaque société garde son (ou ses) secret(s). Malgré les apparences, tout n'est jamais pour ou contre. Ainsi du *puratig* des Sateré-Mawê. Cet objet aux spécificités détaillées par Kapfhammer (*in* Wright, pp. 114-115) est précieux. Il est hérité des temps primordiaux par une lignée de chamanes qui le conservent aux limites d'une terre qui leur a été attribuée. Or la lecture de cet objet que propose un informateur « croyant » est que le dessin gravé serait le support d'une « transformation par écrit » de la révélation des temps mythiques, un « texte de référence moral ». L'une des deux faces renseigne sur « le "bon", l'unité et le travail », l'autre sur le « mauvais, la guerre et la discorde » (*in* Wright, p. 120). Si bien que l'ethnothéorie indigène associe la révélation et la technologie comme la prémisse de la connaissance de l'écriture (*in* Wright, pp. 120-121). Bien des sociétés mettent en avant ce dualisme de la fonction du chamane et du chamanisme, mais peu en fournissent un exemple à partir d'un objet dont le pouvoir montre à souhait la subjectivation dont il est investi. Cela permet de comprendre son inscription dans un héritage généalogique qui ne se retrouve pas dans d'autres sociétés pouvant toutefois inventer d'autres processus pour ethnothéoriser l'adhésion à une néo-religion.
- 20 Ce qui ressort des divers cas présentés c'est que, malgré les spécificités de chaque groupe, la mythologie est pervertie. Certes, celle qui peut être tenue pour traditionnelle est déjà une (re)construction, une recombinaison prenant en compte les aléas et les processus historiques du groupe. La dernière combinaison, celle qui s'enracine avec l'introduction des néo-religions, est actualisée. Elle intègre des données immédiates de toutes sortes (événementielles, bibliques) pour se recréer une intégrité primordiale qui devient peu à peu la mythologie orthodoxe du groupe. Elle tend à devenir rigide car elle est fixée sur le papier. Son oralité vaut à partir de la lecture qui n'est le propre que de quelques-uns. Ajoutée aux nouvelles conditions environnementales, l'adoption d'une néo-religion vise à revitaliser l'image de Soi et sa relation à l'Autre. De cette manière, il est possible de se rapprocher, au moins d'être proche de l'Autre, jusqu'à parfois se confondre avec lui par le partage de mêmes concepts alternatifs. L'ordre social reprend toute sa place. Les néo-religions offrent l'alternative symétrique inverse de la proposition de départ qui a favorisé leur acceptation par certains groupes indigènes, avec le cataclysme et la fin du monde comme communauté de destin et que les acteurs indigènes reprennent à leur compte.

BIBLIOGRAPHIE

WRIGHT Robin M. (éd.)

1999 *Transformando os Deuses. Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*,
Editora da Unicamp, Campinas.

AUTEURS

JEAN-PIERRE GOULARD

Docteur en ethnologie EREA/LESC