



**HAL**  
open science

**CAPREDON E., 2020, Christianisme et chamanisme en Amazonie. Recompositions religieuses chez les Baniwa du Brésil,**  
Émir Mahieddin

► **To cite this version:**

Émir Mahieddin. CAPREDON E., 2020, Christianisme et chamanisme en Amazonie. Recompositions religieuses chez les Baniwa du Brésil,. Brésil(s), 2022, 21, 10.4000/bresils.12023 . halshs-03922032

**HAL Id: halshs-03922032**

**<https://shs.hal.science/halshs-03922032>**

Submitted on 4 Jan 2023

**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.



**Brésil(s)**

Sciences humaines et sociales

21 | 2022

Premiers peuplements du Brésil

---

Capredon, Élise. *Christianisme et chamanisme en Amazonie. Recompositions religieuses chez les Baniwa du Brésil*

Émir Mahieddin

---



**Édition électronique**

URL : <https://journals.openedition.org/bresils/12023>

ISSN : 2425-231X

**Éditeur**

Editions de la maison des sciences de l'homme

**Édition imprimée**

ISBN : 978-2-7351-2065-9

ISSN : 2257-0543

Ce document vous est offert par Campus Condorcet



**Référence électronique**

Émir Mahieddin, « Capredon, Élise. *Christianisme et chamanisme en Amazonie. Recompositions religieuses chez les Baniwa du Brésil* », *Brésil(s)* [En ligne], 21 | 2022, mis en ligne le 31 mai 2022, consulté le 31 mai 2022. URL : <http://journals.openedition.org/bresils/12023>

---

Ce document a été généré automatiquement le 31 mai 2022.



*Brésil(s)* est mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

---

Capredon, Élise. *Christianisme et  
chamanisme en Amazonie.  
Recompositions religieuses chez les  
Baniwa du Brésil*

Émir Mahieddin

---

RÉFÉRENCE

Capredon, Élise. 2020. *Christianisme et chamanisme en Amazonie. Recompositions religieuses chez les Baniwa du Brésil*. Paris : Karthala.

- 1 Cet ouvrage est le fruit d'une enquête de terrain menée durant 17 mois, entre 2009 et 2011, auprès des Baniwa, dans le Haut Rio Negro, en Amazonie brésilienne. L'ethnographie est campée dans la ville de São Gabriel de Cachoeira, considérée comme « la plus indigène du pays », et les villages de ses proches périphéries. S'inscrivant à la croisée de l'anthropologie du christianisme et de l'anthropologie des sociétés amérindiennes, cette étude apporte un éclairage important sur l'évangélisation des populations amazoniennes. Élise Capredon s'intéresse plus spécifiquement à la conversion au christianisme évangélique qui connaît un franc succès parmi les Baniwa, les premières conversions remontant aux années 1940. Son analyse est révélatrice de dynamiques sociales plus larges, dans le champ religieux et politique local, mais aussi au-delà : son observation à la lisière des villes, dans un moment d'urbanisation intense, permet de saisir les représentations qui accompagnent l'exode rural dans la région. Capredon propose ainsi une étude simultanée de la dynamique du christianisme évangélique et du « chamanisme » local, la *pajelança*, sans oublier le devenir du mouvement indigène et l'essor de ses ONG qui influencent les pratiques religieuses, tout en étant étroitement articulées aux réseaux de parenté et à leurs logiques d'implantation territoriale.
- 2 L'auteure commence par livrer une description détaillée du contexte dans lequel évoluent les Baniwa à l'appui d'ethnographies de ses prédécesseurs et d'observations propres. Elle opère un retour historique sur le contexte des premières conversions entre 1948 et 1953, qui ont exacerbé des tensions et fragmentations sociales préexistantes entre familles et différentes factions dans le tissu local. Ces conflits latents ont recoupé les clivages entre les convertis à l'évangélisme et les défenseurs, généralement catholiques, de la *pajelança*, mais aussi avec quelques familles catholiques converties par une mission salésienne antérieure. Cependant, le christianisme évangélique a fini par emporter un franc succès parmi les Baniwa. Ils seraient aujourd'hui près de 80% à avoir épousé cette foi (p. 61). Capredon évoque plusieurs hypothèses quant aux raisons de cette adhésion massive, notamment l'affinité élective entre des thèmes, des pratiques et des principes éthiques déjà présents dans la *pajelança* ou les mœurs baniwa.
- 3 L'auteure consacre de longues pages de la deuxième partie de l'ouvrage, qui porte sur l'implantation des Églises indigènes, à la description des conférences évangéliques. Ces dernières condensent de nombreux traits de l'évangélisme baniwa, donnant à voir un large spectre d'activités depuis le travail sur le genre qui y est effectué jusqu'aux hiérarchies socio-raciales qui y sont manifestées dans l'espace, en passant par la discipline morale des corps croyants et l'affichage des réseaux évangéliques à l'échelle



macro-régionale. Ces cérémonies sont l'occasion du déploiement de prestations de dons de nourritures, véritables mises en scène de l'abondance à partir desquelles sont jaugées les communautés d'accueil. Par ailleurs, elles ne vont pas sans évoquer, par plusieurs aspects – notamment un long rituel de salutations – des cérémonies mensuelles d'échanges, les *podáli*, pratiquées par les baniwa en dehors de toute référence évangélique, avant l'arrivée des premiers missionnaires. La description de ces événements cérémoniels est servie par une connaissance fine du terrain, de sa sociologie et de la littérature ethnologique le concernant, que l'auteure mobilise tout au long de l'ouvrage pour relever les contrastes avec les groupes voisins et les évolutions historiques des pratiques chrétiennes comme chamaniques.

- 4 Les Baniwa ont créé leurs propres Églises évangéliques dans la région, y compris dans la ville où, bien que déjà présentes, les Églises majoritairement tenues par des « blancs » tendaient à les discriminer. Ils ont fondé une dizaine de dénominations dont certaines possèdent plusieurs temples à São Gabriel de Cachoeira. La structuration des réseaux de solidarité économique et de parenté dans le mouvement de migration vers la ville, entamé dans les années 1980, aurait facilité la circulation des discours et pratiques évangéliques parmi les Baniwa. Le cas baniwa des migrations intérieures au Brésil souligne ainsi le lien qui existe entre mobilité et conversions, mais aussi l'importance d'analyses situées, loin des explications d'un supposé « retour du religieux » forgé aux prismes bien insuffisants de l'échelle nationale ou globale. En effet, la dynamique évangélique en Amazonie ne relève pas forcément des mêmes ressorts sociologiques que les processus observables dans les grandes villes du littoral brésilien. Les deux mouvements peuvent même voir émerger entre eux d'importantes frictions.
- 5 Capredon observe que, dans ce contexte, d'une part, l'implantation d'Églises est plus le fait de missionnaires amateurs que de professionnels aguerris de l'évangélisation et, d'autre part, que les fidèles naviguent entre les Églises évangéliques plus par référence à des pratiques éthiques et à des affinités linguistiques qu'à des différences doctrinales (p. 78). Cela tend ainsi à relativiser la pertinence des frontières théologiques dans le recrutement des fidèles, au profit de logiques sociales plus immédiatement terrestres. On notera aussi l'analyse fine de la désignation de « catholiques » dont l'anthropologue note l'usage éminemment polysémique, qui peut désigner alternativement, en fonction du contexte d'élocution, des fidèles de l'institution catholique, des groupes qui célèbrent les fêtes des saints, mais aussi des « non-croyants » et des adeptes de pratiques de la *pajelança* (p. 160-162).
- 6 On découvre aussi dans l'ouvrage l'importance de pratiques chamaniques urbaines, qui font l'objet de la troisième partie. Il s'agit principalement de pratiques thérapeutiques autour de figures nommées *benzedeores* (« bénisseurs »), alors même que les représentations locales renvoient souvent le chamanisme à la ruralité et son déclin à l'urbanisation et à la modernisation. Leur relative invisibilité tient au fait que les *benzedeores* exercent à l'écart des institutions religieuses et des lieux de cultes, mais près de 14 % de la population de São Gabriel les consulteraient en cas de maladie (p. 172). L'ethnographie révèle que ces praticiens sont fréquentés y compris par des évangéliques. On fait appel à eux pour lutter contre des entités spirituelles sylvestres ou aquatiques du Haut Rio Negro, en cas de maladie ou d'accouchement, dans des logiques renvoyant à la cosmologie baniwa. Loin d'être marginale, cette activité reste discrète, car elle est condamnée tant par la biomédecine que par les institutions catholiques et évangéliques qui associent certaines pratiques de *benzimento* à la

*pajelança* – par exemple le tabac, reprouvé par les médecins comme par les évangéliques, y est considéré comme une substance thérapeutique. Bien qu'ils semblent souvent entretenir un lien avec la *pajelança*, en tant que descendants de *pajés* par exemple, le savoir des *benzedores* est considéré comme moins approfondi. Les patients urbains baniwa les consultent généralement pour des affections mineures ou des problèmes relationnels de la vie quotidienne, qui ne valent ni la peine de « subir l'inconfort du monde médical des blancs » ni l'effort d'aller chercher un *pajé* dans une zone reculée (p. 186). Il est notable que ces *benzedores* ne vont pas sans avoir parfois recours à des éléments chrétiens (l'intervention d'un ange ou l'eau du Jourdain).

- 7 À côté de cette dynamique urbaine, la *pajelança* fait plus généralement l'objet de tentatives de « revitalisation culturelle ». Toutefois, bien que valorisée dans le domaine public dans des contextes d'interactions avec les blancs et bien que pratiquée dans la sphère familiale, la *pajelança* n'est jamais pratiquée dans les interactions au cœur du groupe baniwa lui-même, au sein duquel elle est une source importante de tensions.
- 8 La quatrième et dernière partie du livre s'attache à interroger les rapports interreligieux entre d'un côté les évangéliques les plus intransigeants, de l'autre les adeptes de la *pajelança* génériquement associés au catholicisme. Ce clivage se reflète dans la structuration des associations culturelles ou politiques indigènes, sans que celles-ci ne se réclament pour autant explicitement d'une confession ou d'une autre. Capredon décrit une « animosité sourde » entre catholiques et évangéliques, qui se manifeste dans le quotidien à travers des critiques d'ordre moral (p. 232). Les premiers accusent les seconds de duplicité et sont eux-mêmes blâmés, de leur côté, pour leur idolâtrie. Les projets de revitalisation culturelle qui se multiplient depuis le début des années 2000 ont eu tendance à ajouter au débat théologique la question de « l'authenticité » ou de la « légitimité culturelle », chaque communauté faisant valoir sa plus haute conformité aux traditions ancestrales ou le caractère plus sincère de son adhésion à la « culture baniwa », au sens de ses formes canoniques de transmission.
- 9 Si la patrimonialisation de la culture exacerbe les conflits entre évangéliques et catholiques chez les Baniwa, certains évangéliques investis dans le mouvement indigène tentent néanmoins de ménager un espace de dialogue et de rapprochement entre les deux pôles les plus virulents du spectre. Nombre de *crentes* (croyants) ont ainsi cessé de considérer la *pajelança* comme un péché, soulignant les « excès » de leurs prédécesseurs dans la répudiation de leurs coutumes, leur diabolisation étant perçue comme la reproduction du « mépris colonial » pour les savoirs thérapeutiques indiens (p. 237). Certains individus, au parcours religieux « mixte », promeuvent même l'organisation de cultes « œcuméniques » entre évangéliques et catholiques. Évidemment, les évangéliques étant largement majoritaires et les catholiques fragmentés et dispersés, les relations entre les deux communautés dans la promotion de cet « œcuménisme » sont teintées d'une profonde asymétrie.
- 10 L'ouvrage souligne plus largement le potentiel subversif des christianismes évangéliques, pourtant intuitivement associés à des options politiques « conservatrices » (suprémisme blanc, capitalisme néolibéral, etc.), y compris chez certains auteurs de sciences sociales. Les Églises indigènes décrites par Capredon font valoir la possibilité d'émergence de pasteurs autochtones venant concurrencer le pouvoir des pasteurs blancs et combattre le paternalisme qui caractérise leur intervention auprès des indigènes. Cette prise de pouvoir indigène peut aller jusqu'à l'inversion des hiérarchies valables ailleurs dans la société brésilienne, les blancs ayant

une place secondaire dans les rassemblements des évangéliques indiens (p. 97 ; p. 115). L'aide fournie par ces Églises, depuis l'éducation gratuite jusqu'à la distribution de repas, peut en outre les auréoler d'un caractère social attrayant pour les candidats à l'exode rural. L'auteure évoque même une mobilisation contre des géants de l'industrie minière, Gold Amazon, qui exploitent l'or dans la région. Selon Capredon, l'association de l'évangélisme au statut de « patron » par certains leaders renvoie d'ailleurs moins à une « idéologie de type néo-pentecôtiste qui promeut la gestion entrepreneuriale des Églises et valorise la prospérité », qu'à l'idée d'un affranchissement des relations de subordination aux non-indiens qui renvoie au souvenir du régime extractiviste, dit « temps des patrons » (p. 242-243).

- 11 C'est en ce sens que l'anthropologue envisage le développement des Églises évangéliques indiennes comme un phénomène de « reprise d'initiative » contre les « pratiques tutélaires » des Brésiliens blancs. Elle dresse ainsi un parallèle fort stimulant avec l'analyse menée en son temps par George Balandier sur les messianismes au Congo dans *Sociologie actuelle de l'Afrique noire* (p. 244-247), tout en la croisant aux thèses de l'anthropologue baniwa Gersem dos Santos Luciano sur l'ascendant et les violences symboliques exercées par les blancs sur les indigènes du Haut Rio Negro. La quête d'autonomie de ces derniers associe le respect de leur culture ancestrale à la reconnaissance et l'obtention de droits dans l'espace politique national, ce qui se reflète dans le champ évangélique.
- 12 S'ensuit une discussion théorique importante sur la question du sens de la conversion dans les mondes amérindiens, entre autres à partir d'une lecture critique des propositions perspectivistes d'Eduardo Viveiros de Castro, Aparecida Vilaça et Peter Gow – respectivement sur les Tupinamba, les Wari' et les Piro – qui envisagent la conversion comme l'adoption prédatrice de la perspective de l'Autre, souvent l'ennemi, dans la continuité de logiques chamaniques. Ils voient ainsi l'entrée des Amérindiens dans le christianisme comme une incursion fragile et instable, car réversible. La littérature présente généralement les conversions des peuples indigènes d'Amazonie comme éphémères et précaires, ce qui contraste avec la constance des *crentes* baniwa observée par Capredon, qui se sont installés dans un évangélisme structuré, transmis et consolidé de génération en génération. Ainsi, à rebours du thème anthropologique commun de « l'inconstance de l'âme indienne », qui a animé nombre de travaux sur les conversions au christianisme en Amazonie, l'anthropologue voit se dégager de ses observations minutieuses de la situation locale une dynamique d'institutionnalisation d'un évangélisme indigène. Elle propose de voir les Baniwa comme producteurs de leur propre évangélisme plutôt que comme les récepteurs d'une forme symbolique exogène. Elle souligne que les Baniwa investissent le christianisme évangélique en y sélectionnant des valeurs et des pratiques qui feraient écho à un éthos préalable : celles renvoyant à la convivialité, la commensalité, l'entraide et la maîtrise de soi. Capredon se garde pour autant de conclure à toute forme d'exceptionnalisme baniwa en rappelant, au contraire, que cette dynamique de pérennisation du christianisme évangélique est observée chez d'autres groupes amazoniens comme les Coripaco et les Toba. L'auteure ajoute avoir entrevu plusieurs indices de l'émergence d'un mouvement évangélique panindien (p. 287), ce qui laisse envisager l'hypothèse de la possibilité d'un large mouvement d'indigénisation du christianisme à l'échelle de l'Amazonie et souligne l'importance de mener des recherches ethnographiques plus systématiques sur les questions religieuses dans la région.

---

## AUTEURS

**ÉMIR MAHIEDDIN**

CÉSOR/CNRS-EHESS