

La Cité de Dieu dans la forêt. Une terre immortelle

Jean-Pierre Goulard



Éditeur

Publications de la Sorbonne

Édition électronique

URL : <http://socio-anthropologie.revues.org/161>
ISSN : 1773-018X

Édition imprimée

Date de publication : 15 novembre 2001
ISSN : 1276-8707

Référence électronique

Jean-Pierre Goulard, « La Cité de Dieu dans la forêt. Une terre immortelle », *Socio-anthropologie* [En ligne], 10 | 2001, mis en ligne le 15 janvier 2003, consulté le 02 octobre 2016. URL : <http://socio-anthropologie.revues.org/161>

Ce document a été généré automatiquement le 2 octobre 2016.

© Tous droits réservés

La Cité de Dieu dans la forêt. Une terre immortelle

Jean-Pierre Goulard

- 1 Depuis la Conquête des Amériques, plusieurs mouvements à caractère messianique ont vu le jour en Amazonie. Le plus connu est celui des Tupi engagés dans la quête de la « Terre sans mal ». Plusieurs auteurs, Nimuendaju, Vinhas de Queiroz notent que ces mouvements existaient déjà au XIX^e siècle. Nous nous attacherons aux Ticuna, groupe de langue indigène isolée et répartie sur trois pays : Brésil, Colombie et Pérou qui s'inscrivent dans un contexte semblable¹.
- 2 La plus grande partie de la population ticuna est rassemblée aujourd'hui dans deux mouvements relativement récents : le cruzisme et l'évangélisme. Notre propos est de présenter ici les traits liés à l'un des aspects transmis dans le message, celui relatif au territoire. D'origine interfluviale, les Ticuna se sont installés progressivement sur les rives de l'Amazone, jusqu'à vivre sur un territoire transfrontalier qu'ils revendiquent. Comment le message et les règles définis par les prophètes induisent-ils les membres du groupe à adopter une démarche commune, au-delà des limites imposées par les Etats ? Et sur quelle praxis se fonde-t-elle ?
- 3 On peut expliquer l'émergence de mouvements messianiques par des événements politiques ou socio-économiques locaux ou régionaux. La « prédation marchande » est toujours associée au catholicisme, c'est-à-dire aux différentes formes d'exploitation (caoutchouc, peaux animales, bois précieux, etc.) auxquelles avait été contrainte la population. L'implantation et l'installation de Blancs et leurs notions de propriété et de jouissance exclusive des terres sont allés de pair avec l'imposition d'une soumission à caractère esclavagiste. Elles s'opposaient au mode d'appropriation et de gestion de l'espace que ces Indiens avaient de leurs propres zones d'habitat. De ce fait, les Ticuna réagirent violemment à ce qui mettaient en péril leur système socio-économique. De la fin du XIX^e siècle jusqu'aux années 1940, différents « messies » ont incité leurs adhérents à chercher refuge dans la forêt. Plus tard d'autres messies les poussèrent à se regrouper en villages ou en bourgades situés sur les rives de l'Amazone. Il en a découlé une

redistribution de la population sur le plan local avec un caractère intra-ethnique pour les premiers, ceux de la forêt, tandis que les autres ont pris une orientation régionale. Ceux qui nous intéressent ici sont ces derniers, population extra-ethnique et résolument à caractère régional. Cet aspect centrifuge ou centripète par rapport à l'Amazonie a eu un impact considérable sur leur répartition.

- 4 Pour situer au plus près la problématique relative au processus de territorialisation en cours chez les Ticuna, il faut remonter jusqu'aux mythes fondateurs des jumeaux mythiques qui ont initié l'ordonnement du monde. Ces mythes n'ont pas disparu de la perspective, même s'ils sont niés par certains « convertis ». Leur présence perdure : ils existent en tant que tels ou à travers des personnages de substitution. Mais surtout, ils sont toujours proches spatialement. Ils vivent en compagnie des immortels sur une terre située en aval de celle qu'occupent aujourd'hui les Ticuna. Alors, quelle place est donnée à l'espace dans leur quête messianique ?
- 5 Les regroupements de population, la réalisation de jardins collectifs, la construction de maisons plurifamiliales ordonnés par les prophètes rappellent les enseignements qui ont été prodigués par les héros mythiques. Le salut passe par l'établissement de sites propres de peuplement. L'initiateur du mouvement cruziste, José da Cruz, a montré la marche à suivre. A la fin de son voyage sur l'Amazonie, il s'est retiré en un lieu qu'il a défini comme « l'arche du peuple de la Sainte Croix », lieu qui doit sauver les croyants du déluge (Oro, 1989 : 143). Il a installé ses disciples sur des sites qu'il a lui-même choisis et où ils doivent vivre selon un ordre et un modèle qu'il a également définis. La référence du mouvement c'est la cité fondée au Brésil, Vila Alterosa de Jesus. Elle est pour ses disciples la « ville spirituelle » à laquelle ils sont reliés par un « grand bateau » qui sillonnera le fleuve et, ajouta-t-il, par un « camion » (Oro, 1985 : 255). Il en va de même pour le village de Cushillo Cocha qui fut fondé par un pasteur évangéliste américain et, dans une moindre mesure, pour celui d'Arara (d'origine catholique), où se retrouve le schéma de la « cité enchantée ». De la même manière, la « Cité de Dieu dans la forêt » des « évangélistes » présente bien des similitudes avec *taivegüine*, l'espace où vit Joi, l'aîné des jumeaux mythiques.
- 6 La conception du village dénote à la fois la sacralité du lieu et le type d'espérance des adhérents. Une fois ce lieu élaboré, l'attente peut commencer. Les doctrines assurent en effet que l'accès à l'immortalité est réservé aux « convertis », à ceux qui se plient aux règles. Or la finalité du rituel de la puberté féminine (rite de passage le plus communément pratiqué par les Ticuna) était déjà du même ordre : les personnes présentes rejoignaient le monde des immortels en compagnie de la jeune fille concernée par le rituel (Goulard, 1998). Cette possibilité perdue à la suite du non-respect des normes établies est toujours rappelée, aujourd'hui encore, au cours du rituel. Il n'en va pas autrement dans le culte des mouvements messianiques : dans chaque célébration le responsable religieux note que le salut est proche, et c'est l'occasion de signaler aux fidèles présents les signes annonciateurs. Il en est ainsi de conflits armés tel que, très récemment, la guerre contre l'Irak interprétée comme précédant la fin du monde. En ce sens, cette attente correspond à celle déjà connue des Ticuna, mais elle est « réactualisée ».
- 7 Les « convertis » vivent maintenant dans des villages « sanctifiés », parfois habités par plus de 1.000 personnes, ce qui n'avait jamais été le cas précédemment. En conséquence, « aujourd'hui c'est difficile mais va arriver un temps où Dieu va venir sur terre », dit un converti. « On va parler une seule langue », ajoute-t-il. Il souligne également que « être

dans le monde », c'est boire, participer aux fêtes, être « sans foi », et que « retourner à l'église », c'est déjà quitter ce monde, anticiper le salut. Il est possible d'atteindre un tel objectif par une ascèse personnelle et/ou collective. Différents signes sont autant d'indices révélateurs. La maladie et surtout l'augmentation du nombre des malades sont des signes qu'une communauté se dégrade par suite de l'abandon des valeurs de la religion. En ce sens, une épidémie est significative du degré de croyance.

- 8 Les Ticuna considèrent qu'adhérer à ces mouvements est un moyen pour accéder au salut. Ce qui est en jeu est un salut terrestre² qui se confond dans le meilleur des cas avec le salut céleste³. Certes le prophète cruziste laisse bien entendre la possibilité d'un « salut dans l'autre monde » (sous-entendu le ciel) mais cela n'est possible qu'après avoir accédé au salut dans ce monde-ci. Ceci implique une amélioration des conditions de vie, individuelles et collectives. Le mouvement évangéliste invite également à l'union et à la solidarité dans l'attente du salut possible, celui du maintien sur place des personnes dans leur intégrité quand viendra la fin du monde. José da Cruz a déjà bénéficié de cet état. Loin d'être mort, il s'est retiré, pour quelques-uns en Europe et pour d'autres il se trouve très proche, parmi les immortels qui sont avec Joi. Au cours d'un échange, un informateur s'interrogeant sur son devenir réfère à des données empruntées au mythe d'origine. La généalogie des héros mythiques est alors adaptée à ses considérations messianiques : Joi et Tupana⁴ sont confondus et Ngutapa, le père des Jumeaux, devient le grand-père de José da Cruz. Si Eware, la rivière au bord de laquelle est installé Joi, est bien connue des personnes présentes, cette terre immortelle (*ü-üne*) s'est agrandie pour englober l'Europe⁵. Ce qui nous intéresse n'est pas tant la démarche que laissent entrevoir de telles données discursives que la transtextualité du récit. Le conteur synthétise cette terre où prévaut l'immortalité, si proche mais inaccessible : toutes les tentatives effectuées jusqu'à présent par les Ticuna pour y accéder ont en effet été vouées à l'échec. Toutefois si cette terre immortelle a sans doute des limites, elle n'est pas fermée, elle est même extensible.
- 9 Ce récit relatif à la destinée des humains se situe à l'intersection du temps linéaire et du temps cyclique. Si l'existence de José da Cruz est attestée, les récits l'intègrent dans un schéma connu des auditeurs, ici Joi, avec lequel il vient à se confondre. En fait « mortels » et « immortels » sont des *du-ügü* (ethnonyme), des « êtres vivants » que seule leur apparence différencie, c'est-à-dire leur visibilité ou non. Ils ont un mode de vie et un système d'organisation sociale similaires et ils possèdent le même régime alimentaire (incluant les restrictions) dont ils respectent toujours les règles, à la différence des mortels qui les ignorent parfois et sont alors sanctionnés.
- 10 C'est donc par l'action conjointe des Jumeaux qu'a été élaboré l'univers que connaissent aujourd'hui les Ticuna. Une place leur a été donnée après que furent institutionnalisés les clans et enseignées les conduites matrimoniales à suivre. Mais une fois l'œuvre achevée, Joi et son cadet Ipi se sont séparés, l'un vers le bas (l'aval), l'autre vers le haut (l'amont), chacun en compagnie des siens. Les « mortels » sont implicitement rattachés au cadet et c'est sur son modèle qu'ils s'inscrivent dans l'univers, modèle qui se rattache à la mort, tandis que celui de son frère aîné l'est à la vie, et *in fine* à l'immortalité.
- 11 Ce n'est pas extrapoler que de voir dans la démarche actuelle des Ticuna la recherche sinon la volonté d'accéder à cette terre idéale ou de construire la leur en miroir. Pour ce faire, une autre condition consiste également à récupérer ce qui a été subtilisé à la suite d'une spoliation connue de tous. Dans une version du mythe d'origine, les Jumeaux de retour de la chasse trouvent leur habitation remplie de Blancs, issus de la chair de leur père (Goulard, 1998). Ils avaient

« leurs affaires, les machines des Blancs. Ils avaient tout... Et les Blancs remplirent la maison avec leurs choses, leurs machines, leurs moteurs, tout... Ils embarquèrent dans une canoé et ils la poussèrent vers le bas ».

- 12 A la demande des deux frères, les intrus quittèrent le lieu et emmenèrent avec eux tous les biens qu'ils détenaient. On comprend mieux les commentaires de certains qui affirment que ces mêmes Blancs emportèrent également leur langue et qu'ils ne leur ont laissé qu'une langue à cinq tons, celle qu'ils utilisent aujourd'hui.
- 13 Dans le mode de vie en maison plurifamiliale en usage encore aujourd'hui dans l'interfleuve, la perception du territoire se limite à l'espace utilisé par les habitants d'une aire endogame constituée de cinq à six maisons. Si, pour des raisons diverses, il est nécessaire de changer de lieu, le nouvel espace sera reconstruit à l'identique du précédent (défini par les échanges matrimoniaux et rituels). Par contre, ce mode de vie n'a plus cours sur l'Amazone. Le groupe a dû se construire sur un plan global et non plus local, comme ensemble ethnique, assurant ainsi sa propre visibilité (Goulard, 2000).
- 14 Ce changement ne pose pas de difficultés aux Ticuna. Il s'agit toujours du même *àné* qui signifie à la fois « terre », « ciel », « monde », « jardin » mais également « temps » (Montes, 1998 : 158). Son caractère inaliénable auquel est parfois adjoint un suffixe ou un préfixe, comme pour « ciel », « -*àné* du haut », nous informe de la traductabilité et de la compréhension qu'ont les Ticuna de l'univers. Ainsi l'espace de la maison plurifamiliale et celui du village relèvent de la même conception de l'espace mais également du temps qui, tout en étant perçu comme linéaire, s'inscrit dans un ordre cyclique. Le même lexème se retrouve dans *i-àné* (*i* pour maison) traduit aujourd'hui par « ville » ou « village » et devient la « maison-terre ». La temporalité ainsi associée à la spatialité permet de comprendre pourquoi José da Cruz incite ses disciples à construire un lieu de vie qu'il appelle un *napü*, se servant du *napü* mythique où ont été conduits les *ü-üne*. Ainsi, *napü* pour les uns, *i-àné* pour les autres, l'élaboration des villages se trouve bien induite par le discours millénariste.
- 15 De fait, chaque « temple » ou « église » est à l'image de la maison plurifamiliale. Dans chacune sont pratiqués les rites religieux qui sont inlassablement répétés dans l'attente du salut, à l'image de ceux qui se déroulent dans la maison collective pour célébrer le passage des classes d'âge. Tous les habitants s'y regroupent en fin de journée, ou à tout le moins plusieurs fois par semaine. Le lieu de culte est situé au centre du village, entouré de maisons monofamiliales regroupées en secteurs claniques. On retrouve aisément dans cet aménagement le schéma de la grande maison avec un espace central, celui des célébrations, entouré d'autant de cellules qu'il y a de familles, auxquelles se substituent ici les maisons. Si le territoire d'une aire locale marque les limites des échanges, chaque village constitue aujourd'hui une aire identique mais à plus grande échelle. Dans la distribution actuelle de la population, le territoire ethnique est constitué d'autant de ces « grandes maisons culturelles » qu'il y a de villages de convertis.
- 16 Là où les relations étaient fondées sur les invitations aux célébrations rituelles et sur les visites, ici elles se perpétuent d'un village à l'autre avec la participation aux moments culturels et sportifs. Là où les « conteurs », dont le rôle consistait à narrer les événements mythiques, allaient d'une grande maison à l'autre, ici les « pasteurs » et autres connaisseurs de la parole biblique sont invités dans les communautés voisines à participer à des échanges ou à des sessions de formation de la population. Enfin, de la même manière, les échanges matrimoniaux ont le plus souvent lieu au sein même du village.

- 17 Si les premiers mouvements messianiques n'impliquaient qu'une petite partie des membres du groupe indigène, il est vrai que le projet du « prophète » cruziste a une tout autre portée : l'adhésion tient lieu d'appartenance au sein de villages pluri-ethniques. Pourtant très vite, il y a eu un retour vers des villages monoethniques à la suite du refus des Ticuna de cohabiter. A la mort de José da Cruz, il y a eu scission au sein du mouvement, les communautés se référant de moins en moins à la figure centrale nommée par l'*hermano* mais recourant au « prophète » qui est parti pour un temps et qui ne manquera pas de revenir au moment voulu. C'est l'une des raisons du succès des mouvements évangéliste et cruziste. Pourtant à l'inverse de celui-ci, les évangélistes n'ont pas cherché à unifier la population ticuna. Ils ont maintenu au contraire l'autonomie des villages en suscitant la création de lieux autonomes les uns des autres mais élaborés avec les mêmes finalités.
- 18 Enfin le succès et la prégnance de ces deux mouvements sont dus en grande partie à l'absence apparente de hiérarchie qui a permis l'autodéveloppement de communautés *per se*, générant au sein de chacune d'entre elles des conduites propres à partir de structures spatiales et sociales préexistantes. En étudiant la répartition de ces villages, on note un véritable maillage du territoire occupé aujourd'hui par l'ensemble, ce qui n'était pas le cas avec le catholicisme qui n'acceptait pas cette autonomie. On comprend alors comment le territoire se fonde sur une sémiologie de l'espace puisant toujours ses références sur un modèle partagé mais reconsidéré avec l'introduction de nouveaux paramètres.
- 19 Les mouvements messianiques contribuent à créer un cadre dans lequel les Ticuna se reconnaissent. Nous avons vu que plusieurs aspects corroborent l'idée que le fondateur d'un mouvement est souvent une transposition d'un jumeau mythique et que, dans les autres cas, il est l'intermédiaire qui retransmet les directives de *Tupana*, le dieu chrétien. L'intervention de Blancs dans les derniers mouvements n'enlève rien à la proposition. Ils sont alors intégrés pour leur valeur personnelle ou par leur identification aux « déités ».
- 20 Ces données confortent l'idée que les règles adoptées et considérées comme « modernes » sont la transposition ou la mise en conformité d'un message attendu. L' élu, en tant qu'intermédiaire de la déité, est considéré par bien des aspects comme une transposition du chamane, doté à son instar de pouvoirs et d'attributs proches. Il en est de même sur le plan linguistique : le terme *ü-üne* pour désigner toute entité immortelle est traduit dans les mouvements par *santo*, quand celui de *ngo-o*, terme générique pour toutes les « entités » à caractère pathogène est devenu le « diable ». D'autre part, les célébrations collectives des mouvements messianiques, comme celles des grands rituels d'initiation, créent les conditions de la vision, prémices d'une intervention prochaine à caractère *ü-üne*. Les rassemblements réguliers, quand ils ne sont pas quotidiens lors des périodes de revitalisation, jouent un rôle purificateur. Leur répétition maintient en permanence les adhérents dans l'état approprié pour accéder à l'immortalité. A l'instar de ce qui advient dans le mythe, ceux qui n'y participent pas ou se sont tenus à l'écart ne pourront être sauvés des cataclysmes à venir, que rappelle l'évocation continuelle de la fin du monde. Les anciens (*yagu-agü*) rapportant la parole mythique se souviennent que leurs propres pères disaient les avoir connus, ce dont témoignent les couches géologiques de différentes couleurs visibles sur les rives des fleuves. Pourtant les « croyants » inversent la proposition : la fin du monde ne sera pas le signal d'une disparition mais au contraire de leur renouveau, de leur renaissance. Les personnes ainsi sauvées le seront « corps et âme », à l'identique de ce que proposent les rituels d'initiation. La démarche personnelle ou collective à laquelle se soumettent les « pénitents » dans l'attente du dernier jour n'est

pas différente. « J'attends seulement ce jour quand le Christ reviendra », répète un converti « Ce village s'est levé, nous marchons en avant », s'exclame un prédicateur.

- 21 Les propositions de ces mouvements se veulent radicales et exclusives. Elles laissent penser que l'abandon des « coutumes » (sans en nier toujours la valeur) interdit tout retour à la période précédente. Au cours d'un rite évangéliste, un intervenant rappelle que « le Seigneur a fait de grands miracles. Il a changé notre vie antérieure ». Il s'agit alors d'écrire la « véritable » histoire des Ticuna en intégrant par exemple la récupération des instruments et des objets qui ont été subtilisés par les Blancs. Une telle réappropriation nécessite de placer tous ces éléments dans une « mythologie » revisitée pour lui donner corps. Le propre de ces mouvements, nés et construits à partir et contre le catholicisme, est en effet de fournir une réponse à une demande indigène de spécificités qui viennent conforter l'identité ethnique. Et sans doute ce type de démarche ne peut-il être envisagé que dans un cadre plus général, celui de « modernisation ». Toutefois, une personne âgée ayant adhéré successivement à plusieurs mouvements messianiques résume ainsi sa position : « L'évangile est pour les jeunes, il leur plaît de chanter des chansons », tout en avouant, lui-même ancien « directeur » cruziste, que la religion « fait civiliser les gens ».
- 22 La scolarisation participe de cette modernité. La création d'établissements scolaires au sein des villages a été revendiquée, de même que leur prise en charge par des formateurs indigènes pour assurer un enseignement bilingue. En effet, la référence à l'écrit joue un rôle essentiel dans l'adhésion à ces mouvements, jusqu'à prendre place dans le processus d'identification ethnique. Ainsi, un informateur nous dit que, pour lui, Ngutapa, le père des jumeaux, ne signifie rien. « Il n'a pas de livre écrit », et un autre confie « qu'il pourrait croire en Ngutapa s'il avait écrit un livre ». Et de conclure face à notre insistance qu'il a été « peut-être un dieu pour les Ticuna, comme auparavant les Incas adoraient le soleil, c'était leur croyance ». La connaissance de la lecture et de l'écriture privilégie ceux qui ont été scolarisés (Goulard, 2000). Leur prestige augmente d'autant qu'ils accèdent ensuite à une profession qui repose sur ce savoir, comme promoteur de santé, pasteur ou instituteur. Un homme, parlant de son frère, nous dit qu'« il est plus grand [important] que nous autres [sa famille], il est professeur ».
- 23 Ainsi, si les rites de passage ont parfois été abandonnés dans les villages de « convertis », ils ont été remplacés, partiellement au moins, par le parcours imposé de la scolarité⁶. S'est alors mis en place un processus de substitution par l'introduction de nouveaux « rites » obligatoires, à caractère scolaire ou religieux. La trajectoire individuelle trouve alors son accomplissement lors de l'attribution du diplôme de fin d'études secondaires qui intronise statutairement le garçon ou la fille dans la société. Le diplôme crée du prestige qui autorise le bénéficiaire à occuper un poste socialement valorisé, si ce n'est envié. En ce sens, le diplôme devient la marque d'initiation et il est l'expression du statut qui autorise l'alliance matrimoniale.
- 24 Contrairement à la « relation d'exploitation (...) constitutive du lien social » renvoyant à « un dispositif souple et diversifié (...) vers cette entité étrangère et lointaine », qui est le monde des Blancs décrit par Geffray à propos des Caboclos brésiliens (1995 : 126), les Ticuna ont inversé le processus au travers de mouvements messianiques. Tout d'abord leur perception de l'univers se rap-proche de celle des Blancs, si elle ne se l'approprie pas comme un juste retour d'une spoliation dont témoigne la mémoire collective. Jusqu'à un certain point, le monde traditionnel et celui des Blancs, le Soi et l'Autre pour les Ticuna, s'inscrivent dans la complémentarité, dans la continuité. Le monde extérieur est

semblable à celui de l'intérieur, sauf que s'y trouvent encore les machines et autres outils acquis par les Blancs à leurs dépens.

- 25 On peut se rendre compte que l'inflexion messianique est loin d'être ici circonstancielle. Si les premiers mouvements sont endogènes, il ne fait pas de doute que les Ticuna ont cherché à s'appropriier les suivants dont l'origine était extérieure. A.P. Oro rapporte que « les Ticuna, dans les moments d'effervescence, étaient convaincus que Fr. José était venu exclusivement pour eux, et que la religion qu'il avait fondée devait être suivie uniquement par eux » (1989 : 80). Peu après la mort du Prophète se produisit une scission due à l'élection de son successeur, d'origine cocama. S'estimant dépossédés, les adhérents ticuna optèrent pour la création d'un mouvement propre. De la même manière, le pasteur américain a été longtemps perçu comme porteur d'une religion destinée aux seuls Ticuna, situation renforcée par sa bonne connaissance de la langue et par le fait qu'il ne fréquentait pas le monde métis ou indigène avoisinant.
- 26 On ne peut nier le fait que ces mouvements soient l'expression d'une réaction sociale à la pression extérieure comme l'indique l'analyse des options choisies par les Ticuna. L'accès à l'immortalité passe d'abord par une rupture avec la situation de dépendance. De fait, les indigènes ne s'identifient pas au proche (qui est actuellement plus ou moins assimilé à métis et à d'autres groupes indigènes), mais avec les « Blancs éloignés ». Cette situation permet alors de penser la relation à ces derniers sur un mode égalitaire. Les tentatives faites pour récupérer les « outils » témoignent de cette volonté : il ne s'agit pas, pour les Ticuna, d'intégrer l'univers des Blancs, mais de trouver les moyens de se réapproprier ce qui leur a été subtilisé. La circulation des biens sert de substrat à l'établissement de ce type de rapports. Alors les Ticuna ne s'inscrivent pas dans une relation de dépendance ou d'assujettissement, même si cela a été le cas pendant une période donnée, mais dans une tentative de récupération d'une « histoire » qui a subi un intermède. Une revendication de type religieux, comme le proposent les mouvements, permet de reprendre le cours d'une histoire maîtrisée, en renouant avec les fondements mêmes de la société indigène, en les adaptant à un environnement qui offre de nouvelles opportunités.
- 27 A l'utopie orale des premiers mouvements fondée sur une relation symétrique s'est substituée une utopie écrite reposant sur une relation asymétrique. Les Ticuna ont alors voulu inverser cette situation. Pour ce faire, ils ont intégré les nouvelles données qui leur ont été apportées pour les restituer après les avoir adaptées. Apparaissant dans un contexte local spécifique, les mouvements visent à mettre en cause les rôles et les différences institués par la société métisse. Ils trouvent leur inscription en s'opposant au proche et dans une projection au lointain. Ils fonctionnent en tant que rites d'inversion avec le monde environnant : le messianisme comme « pureté » et le catholicisme comme « perversion », et en tant que rite d'identification.
- 28 Enfin, en termes de fonction et d'idéologie, il convient de resituer les mouvements dans un contexte pan-amazonien, tandis que, en termes de sens et de symbole, il convient de les considérer sur un plan local. L'ouverture des mouvements à tout adhérent, sans distinction d'origine, ne vaut souvent que dans le discours. Dans la pratique, l'ethnicité constitue bien le fondement de ces nouvelles communautés⁷.
- 29 Les mouvements se fondent sur une idée d'exclusion. Ils proposent et permettent de se détacher, de se retirer du monde. Avant, l'adhérent « était dans le monde », c'est-à-dire s'adonnait aux « boissons, fêtes », il était « sans foi », affirme un élu. Parlant de l'argent, un autre explique ne pas pouvoir en posséder « parce qu'il appartient au diable, parce que c'est du monde, c'est des choses du monde ». Cette mise à l'écart volontaire permet

d'espérer le « salut » dans les conditions requises. Les mouvements incitent au retour à un état originel qui avait été dénaturé au cours d'une histoire imposée. En d'autres termes, l'inscription des Blancs dans la mythologie suffit pour se réapproprier les conditions nécessaires à la reconstruction de l'état originel. Ce processus a-historique, de type cyclique, vise dans une certaine mesure à annihiler l'homme blanc. Pourtant dans un tel cycle, son intrusion a permis d'intégrer l'histoire, entendue au sens occidental, pour permettre ensuite un retour aux formes premières. Le refus du proche permettra d'atteindre l'Immortalité. Si la démarche est collective, l'adhésion est souvent individuelle. C'est seul que l'individu se convertit, fait face à l'initiation ou abandonne, ce qui n'est pas sans rappeler l'apprentissage du chamane. C'est par l'isolement que l'accès à l'immortalité est possible, première étape avant la séparation d'avec l'état de « mortel ».

- 30 Aux réponses apportées par les premiers mouvements, plutôt à portée locale, s'est substituée une approche plus globale, conservant malgré tout une inflexion vers une identification ethnique. Finalement, les mouvements suivent un processus dynamique : une période de stabilisation va de pair avec une inscription dans l'environnement (création de villages, déplacements de population), et elle peut, ensuite, être suivie d'une période d'expansion ou, au contraire, d'extinction. Les premiers mouvements, à caractère local et plus circonstancié, n'ont eu qu'une durée brève, tandis que les derniers, dont nous traitons ici, ont su agréger de nouveaux adhérents par des processus de renouvellement, de dynamisation (revitalisme, scissions, changement d'orientation, modifications, etc.). Enfin, tous les mouvements escomptent un salut collectif : ainsi le passage d'un mouvement à l'autre ne pose pas de véritable difficulté. Si un informateur souligne que ce qui différencie les deux mouvements « c'est le vêtement », ceci ne préjuge pas de la compétition entre les acteurs de l'un ou de l'autre : « Les cruzistes ont de bons principes, mais ils ne les mettent pas en pratique », remarque un évangéliste.
- 31 Chez les Ticuna, chacun est porteur de cette espérance. Chaque rite est l'expression de cette attente du salut, de l'accès à une « Terre sans mal » qui ne se trouve pas ailleurs que là où vit aujourd'hui l'ensemble du groupe. Rebondissant sur un phénomène religieux, il en découle peu à peu une vision politique qui invite aujourd'hui à l'union, au-delà des frontières. Les mouvements religieux sont déjà transnationaux. Il suffirait qu'une démarche « politique » prenne le relais, ne serait-ce qu'à travers les fédérations, pour favoriser la formation d'un territoire unique.

BIBLIOGRAPHIE

Geffray C. Chroniques de la servitude en Amazonie brésilienne. Essai sur l'exploitation paternaliste. Paris, Karthala, 1995.

Goulard J.-P. « Les Genres du Corps. Conceptions de la personne chez les Ticuna de la haute Amazonie ». Thèse de doctorat, Paris, EHESS, 1998.

Goulard J.-P. « La parole et le livre dans la configuration religieuse d'Amazonie. Chamanisme et messianisme chez les Ticuna », in D. Aigle, B. Brac de la Perrière, J.-P. Chaumeil (dirs.). La

politique des esprits. Chamanisme et religions universalistes. Nanterre, Société d'ethnologie, 2000.

Nimuendaju C. *The Tukuna*. Berkeley, University of California Press, 1952.

Oliviera Filho J.-P. « O nosso governo ». Os Ticuna e o regime tutelar. Sao Paulo, Editora Marco Zero : MCT-CNPq, 1998.

Oro A. P. « Un mouvement messianique actuel en Amazonie brésilienne : la Fraternité de la Sainte-Croix ». Thèse de doctorat, Université de la Sorbonne Nouvelle-Paris III, 1985.

Oro A. P. *Na amazônia um messias de índios e brancos. Traços para uma antropologia do messianismo*. Petrópolis/Porto Alegre, Vozes com EDIPUCRS, 1989.

Queiroz, Vinhas M. de. « Cargo-cult na Amazonia. Observações sobre o milenarismo Tukuna », *America Latina*, 6-4, 1963.

NOTES

1. Groupe de langue indigène isolée dont la population est répartie sur trois pays : plus de 22.000 personnes au Brésil, près de 8.000 en Colombie et environ 5.500 au Pérou formant un ensemble de plus de 35.000 membres. L'organisation sociale se fonde sur un système clanique divisé en deux moitiés exogames. L'échange de sœurs est privilégié dans les alliances matrimoniales (Goulard, 1998). / Les données présentées dans cet article ont été recueillies au cours d'une recherche parmi les Ticuna qui a débuté en 1987. Je remercie la Fondation Fyssen, le Legs Lelong et l'EREA, qui ont financé mes enquêtes de terrain.

2. Qui se rapproche de la « Terre sans mal » des Tupi.

3. Les saluts terrestre et céleste sont bien souvent confondus par le discours des « prophètes ».

4. Terme d'origine (*tupã* pour tonnerre) qui a servi à nommer le dieu chrétien en *lingua geral*, la langue créée par les jésuites.

5. Il faut entendre le monde des Blancs. Le pasteur évangéliste vit aux Etats-Unis, pays englobé ici dans le terme « *Uropa* », terre par excellence des Blancs associés, peu ou prou, à l'immortalité.

6. Ce que confirme implicitement un informateur vivant sur les bords de l'Amazone. A une question concernant le type de coiffure des Ticuna vivant dans l'interfleuve, il répond qu'ils ne portent plus les cheveux longs depuis qu'ils disposent d'une école.

7. Si l'on peut voir en ces mouvements une démarche dynamique, le catholicisme n'est pas en reste. Il intègre aussi de nouvelles références comme l'Inca. Cependant il est souvent marginalisé, portant la marque de son histoire. Pourtant, par certains aspects, il ne correspond plus à l'attente de salut que proposent les mouvements messianiques. Par ailleurs, la dé-ethnisation notée lors de l'implantation du mouvement évangéliste est infirmée par les Ticuna, du moins jusqu'à la période actuelle, ce qui ne préjuge pas des développements futurs.

AUTEUR

JEAN-PIERRE GOULARD

Equipe de Recherche en Ethnologie Américaine (CNRS)